





# سنجش خرد ناب



# سنجش خرد ناب

نوشتۀ

ایمانوئل کانٹ

ترجمۀ

دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی



مؤسسۀ انتشارات امیر کبیر

تهران، ۱۳۶۲

ترجمه فارسی سنجش خرد ناب اثر ایمانوئل کانت عمدتاً بر پایه دو چاپ ۱۹۶۷ و ۱۹۷۱ ویراست دوم زایموند شمیت در ۱۹۳۰ در سلسله «کتابخانه فلسفی»، که هر دو ویراست اصلی A و B را شامل می‌شود، انجام گرفته است.

Kant, Immanuel. KRITIK DER REINEN VERNUNFT; nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raimund Schmidt, 1926; zweite, durchgesehene, um ein Namenregister vermehrte Auflage, 1930; (Philosophische Bibliothek Bd. 37a). © Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956; Nachdruck 1967.  
 — Um das Sachregister von Karl Vorländer ergänzter Nachdruck 1971.



کانت، ایمانوئل

سنجش خرد ناب

*Kritik der reinen Vernunft*

ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی

حروفچینی نمونه‌های عکاسی متن و واحدهای پیش از متن: چاپخانه سپهر

چاپ نمونه‌های عکاسی واژه‌نامه: فوکمیوزیسیون: لاینوترون، چاپخانه هفده شهریور (شرکت سهامی افست)

چاپ افست و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

چاپ نخست: ۱۳۶۲ هجری خورشیدی، مطابق با ۱۹۸۳ میلادی

تیراژ: ۱۱۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

ترجمه فارسی سنجش خرد ناب نوشته ایمانوئل کانت را تقدیم می‌کنم به:

آناکسیماندروس

پلاتون (افلاطون)

آریستوتلس (ارسطو)

راجر بیکن

قدیس توماس آکوئیناس

رنه دکارت

باروخ بندیکتوس ده اسپینوزا

سر آیزاک نیوتن

گوتفرد ویلهلم، فرایهر فون لایبنیتس

دیوید هیوم

ایمانوئل کانت

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

آلبرت آینشتاین

لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین

مترجم





## بِسْمِ تَعَالَى

به نام خداوند جان و خرد  
گزین برتر اندیشه برنگردد

### پیشگفتار مترجم

«آدمیان همگی طبیعتاً خواستار دانش‌اند»<sup>۱</sup> [Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι = ὀρέγονται φύσει] با این پیش‌برنهش، جای خوشوقتی و حمد و سپاس است که اینک سنجش خرد ناب به زیور طبع آراسته می‌شود و در دسترس همگان قرار می‌گیرد. و اما بعد<sup>۲</sup>، در این پیشگفتار خواهیم کوشید تا پاره‌ای پرسشها و نکته‌ها و مطالبها و جزئیات را که ممکن است برای خوانندگان سودمند باشند و خواندن و مطالعه کم و بیش ژرف این اثر را آسان کنند، بکوتاهی باز نماییم؛ و امید خواهیم داشت که خواننده، چونان سالکی صبور و رونده‌ای مقیم، با شوق آگاهی در راه پر خار و پر مخافت، و لسی همهنگام، بدیبع و شگفت سنجش گام نهد و از معضلات فکری نپرهیزد و پسویش معنوی خود را با خرسندی فلسفی به پایان برد.

۰-۰) نکته‌های عمده‌ای که در این پیشگفتار بر نهاده می‌شوند، بدین شمارند:

- سخنی چند در باره ایمانوئل کانت و در پیرامون سنجش خرد ناب؛
- در باره ترجمه فارسی؛
- نگاه اجمالی بر ساختمان سنجش خرد ناب؛
- چند نکته فنی؛
- خواهش و نیایش.

۱) سخنی چند در باره ایمانوئل کانت و در پیرامون سنجش خرد ناب در سیاق و بافت اثرهای ایمانوئل کانت

۱-۰) ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، فیلسوف عالم‌المقدر آلمان‌زمین، کتابها و رساله‌ها و

1) Aristoteles, *Metaphysica*, I, 1, (980a).

۲) اصطلاح «اما بعد» از سجان وائل است.

## VIII

مقاله‌ها و یادداشت‌های بسیار نوشته است. تا آنجا که مترجم تحقیق کرده است، تاکنون چندین چاپ مجموعه‌ای از اثرهای کانت بیرون آمده‌اند که، از جمله، بویژه باید مجموعه زیر را یاد کرد:

مجموعه نوشته‌های کانت، منتشر شده بوسیله فرهنگستان پادشاهی پروسی دانشها [بعدها: فرهنگستان آلمانی دانشها در برلین]، [۲۸] ۲۳ ج، برلین، سالهای

[۱۹۷۲] ۱۹۵۵-۱۹۵۰<sup>۱</sup>

این چاپ یا ویراست، به «ویراست فرهنگستان» یا «ویراست آکادمی»<sup>۲</sup> مشهور است. منجلی خردناب، به ویراستاری بنو اردمان<sup>۳</sup>، در شمار این سلسله در ۱۹۱۱ در مجلدهای III و IV بیرون آمد. مجلد III گنجاننده ویراست دوم این اثر است، و مجلد IV گنجاننده ویراست نخست، تا پایان فصل نخست کتاب دوم، مبحث دیالکتیک، یا به اصطلاح ما دوچمگوئیک [با تلفظ dovīčemguīk]. در باره این دو ویراست در ۱-۱ § بیشتر توضیح خواهیم داد.

ایمانوئل کانت دشوار می‌اندیشد و دشوار می‌نویسد. در این باره گفته‌اند:

سبک اندیشیدن و نوشتن او مفهومی<sup>۴</sup> شدید و فحیم و جمله‌سازی ثقیل و با اینهمه قابل تشخیص را با وضوح هوشمندانه و متجسم پیوند می‌دهد، و از عینیتی فساد-ناپذیر برخوردار است.<sup>۵</sup>

[همچنین — ۱-۱-۶ § ۰.]

۱-۰-۰) اثرهای ایمانوئل کانت معمولاً در سه دوره قرار می‌گیرند، بدین شمار:

۱) دوره پیش-سنجشی یا پیش-سنجشگرانه<sup>۶</sup>، حاوی نوشته‌های پیش-سنجشی یا پیش-سنجشگرانه<sup>۷</sup>؛

۲) دوره سنجشی یا سنجشگرانه<sup>۸</sup>، گنجاننده نوشته‌های سنجشی یا سنجشگرانه<sup>۹</sup>؛

1) *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften [später: hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin], 23 [28] Bde., Berlin, 1900-1955 [1972].

2) Akademie-Ausgabe

3) Benno Erdmann (1851-1921).

۴) Begrifflichkeit، یا همچنین: «مفهوم‌یگی»، «مفهوم‌سازی»؛ - «مفهوم‌سازی» بویژه برای Begriffsbildung بکار می‌رود.

5) *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., 10 + 1 Bde., Herder, Freiburg i. B., 1957-1967, 5. Bd., 1960, Spalte 1304.

6) vorkritische Periode = vorkritische Zeit

7) vorkritische Schriften

8) kritische Periode = kritische Zeit

9) kritische Schriften

## IX

۳) دوره فرجامین<sup>۱</sup>.

۱-۰-۱) دوده پیش-سنجشی سالهای ۱۷۷۰-۱۷۴۷ را در بر می‌گیرد. این دوره بوسیلهٔ علاقه کانت به پرسشهای عمومی فلسفه، و نیز بویژه به فیزیک و پرسشهای طبیعی و کیهانی مشخص می‌شود، علاقه‌ای که کانت در سراسر عمر از کف نهاد. در شمار اثرهای پیش از سنجش می‌توان اثر زیر را یاد کرد که در آن، کانت فرضیه یا نظریهٔ خود را در بارهٔ تکوین منظومهٔ خورشیدی پیش می‌نهد:

تاریخ طبیعی عمومی و نظریهٔ آسمان، یا تحقیق در بارهٔ قانون و خاصیت مکانیکی سراسر ساختمان جهان، بر پایهٔ آغازهای نیوتنی<sup>۱</sup>: ۱۷۵۵.

در رابطه با نظریهٔ کانت در بارهٔ منظومهٔ خورشیدی، باید گفت که لاپلاس نیز مستقلاً به سال ۱۷۹۶ در اثر خود به نام بازنمود دستگاه کیهانی<sup>۲</sup> فرضیه یا نظریه‌ای مشابه را بیان داشت. این دو فرضیه یا نظریه امروز در کالبد اصطلاح «نظریهٔ کانت-لاپلاس»<sup>۴</sup> جای می‌گیرند. این نظریه هنوز هم از اعتبار برخوردار است. همچنین، کانت در زمان خود یکی از نخستین کسانی است که حدس زده است که برخی از بظاهر «سحابی»ها توده‌های گازی نیستند، بلکه در واقع دستگاههای اختری یا کهکشانهایی اند مانند همین کهکشان خود ما (راه شیری) که از بسی اختران تشکیل یافته‌اند؛ این امر برای نخستین بار در ۱۹۲۶ مسجل شد.<sup>۵</sup> این اثر نیز در شمار کارهای مهم او در دورهٔ نخستین است:

کوششی برای داد ساختن مفهوم چندبهای منفی در فلسفه [= کیهان-فرزانش]<sup>۶</sup>، ۱۷۶۳. این دوره با رسالهٔ لاتین زیر به پایان می‌رسد که با آن، کانت به استادی کرسی منطق و

1) Spätzeit

2) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.*

[همچنین: «تاریخ عمومی طبیعت...»؛ ترجمهٔ دانشنامهٔ لادوس صراحت دارد: *Histoire universelle de la nature ...*؛ ترجمهٔ ما: «... Histoire naturelle universelle».

معمولاً ساختمانهای "C BA" آلمانی را در فارسی (و فرانسه) به حسب مورد به دو صورت می‌توان ترجمه کرد:

← "C B A" و ← "B C A".

3) *Exposition du système du monde*

۴) در این مورد، در انگلیسی و فرانسه بیشتر اصطلاح «فرضیه» (hypothèse و hypothesis) را بکار می‌برند؛ ولی در آلمانی اصطلاح «نظریه» (Theorie) رایجتر است.

5) *Meyers Handbuch über das Weltall*, hrsg. von Sebastian von Hoerner u. Karl Schaifers, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1967, – S. 467.

6) *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*

## X

متافیزیک، یا مابعدالطبیعه، یا به اصطلاح ما، متاگیتیک، منصوب شد: در باده شکل و اصلهای جهان محسوس و جهان معقول<sup>۱</sup>، ۱۷۷۰.  
۲-۱۰) دوده سنجشی یا سنجشگرانه سالهای ۱۷۹۴-۱۷۷۰ را در بر می‌گیرد. این دوره شامل اثرهای زیر است:

سنجش خرد ناب<sup>۲</sup>، ۱۷۸۱ و ۱۷۸۷؛

سنجش خرد عملی<sup>۳</sup>، ۱۷۸۷؛

این کتاب به پرسشهای گوهرین اخلاق‌شناسی یا اخلاق-آیینیک [= اتیک] می‌پردازد؛<sup>۴</sup>

سنجش نیروی دادی<sup>۵</sup>، ۱۷۹۰؛

در این کتاب کانت به داوری زیبا حسیک [= زیبایی‌شناسی]: امر زیبا، و امر والا، - و به داوری غایت‌شناختی می‌پردازد؛

و نیز:

پیش‌درآمدی در باده هرگونه متاگیتیک آینده که خواهد توانست چونان دانش به میان آید<sup>۶</sup>،

۱۷۸۳؛

این اثر که معمولاً به نام کوتاه Prolegomena مشهور است، در واقع «پیش‌درآمد»<sup>۷</sup> یا «درآمد» یا «مقدمه» ای است بر سنجش خرد ناب، یا به یک تعبیر، تصریح چکیده‌ای است از مطالبهای آن، که چنانکه خواهیم دید به نوبه خود در ویراست دوم سنجش خرد ناب باز تاییده است.

دو اثر زیر هم در همین دوره نوشته شده‌اند:

1) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*

2) *Kritik der reinen Vernunft*

3) *Kritik der praktischen Vernunft*

۴) واژه «عملی» در فلسفه در این گونه موردها دال است بر اخلاق و مسئله‌ها یا «پرسمان»‌های مربوط به آن. بنابراین از اصطلاحهایی مانند «خرد عملی ناب» که در عنوانهای فرعی سنجش خرد عملی منعکس است، نباید در شگفت شد. یعنی می‌توان عنوانهای این دواثر را چنین متصور داشت: «سنجش خرد نظری ناب» و «سنجش خرد عملی ناب». این نوع کاربرد واژه و مفهوم «عملی» به ارسطو (و افلاطون) باز می‌گردد.

5) *Kritik der Urteilskraft*

6) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

۷) Prolegomena جمع است. مفرد آن: Prolegomenon [= یونانی: προλεγομενον]. بنابراین معنای تحت لفظی آن «مقدمه‌ها»، «مقدمات»، «درآمدها»، «پیش‌درآمدها» است. ولی در فارسی شاید بهتر باشد آن را مفرد تلقی کنیم. اصطلاح «پیش‌درآمد» برای Prolegomena از شرف‌الدین خراسانی است.

## XI

شالوده برای متاگیتیک آیینهای اخلاقی<sup>۱</sup>، ۱۷۸۵.

این اثر، بنیادی است برای سنجش خرد عملی.

اصولهای آغازین متاگیتیا نه دانش طبیعی<sup>۲</sup>، ۱۷۸۶.

کانت در اثر اخیر، بر مبنای سنجش خرد ناب، یک «متاتئوری» یا «متانظریه» پویای دانش-های طبیعی را بوجود آورده است.

سرانجام، در پایان این دوره، کانت اثر زیر را نوشت:

دین در دودن مرزهای خرد محض<sup>۳</sup>، ۱۷۹۳.

این اثر سبب شد که کانت با دولت پروس درگیر شود. چنانکه از او خواستند که دیگر در باره دین چیزی ننویسد.

ضمناً در همین دوره بود که ایمانوئل کانت به عضویت فرهنگستان پادشاهی دانشها در برلین درآمد (۱۷۸۶)؛ - و در سالهای بعد، به عضویت فرهنگستان دانشها در سانکت پتربورگ [یا «سن پترزبورگ»، بعدها «پتروگراد» و «لنین گراد»] (۱۷۹۴)، و فرهنگستان ایتالیا بی در سی بنا (۱۷۹۸) برگزیده شد.

۱-۰-۳) دوده فرجامین، شامل ده سال پایمان عمر کانت است، یعنی سالهای ۱۸۰۴-۱۷۹۴. کانت در این سالها پژوهش فلسفی خود را همچنان دنبال می کرد. - بویژه باید اثرهای زیر را یاد کرد:

دو پیرامون صلح جاویدان<sup>۴</sup>، ۱۷۹۵.

متاگیتیک آیینهای اخلاقی<sup>۵</sup>، ۱۷۹۷؛

در اثر زیر کانت دگر باره به جستار دین باز گشت:

جدال دانشکده‌ها<sup>۶</sup>، ۱۷۹۸.

کانت در نوشته زیر که از آخرین اثرهای چاپ شده در دوران زندگی اش است، پیش از داروین تلویحاً به این نتیجه رسید که انسان کنونی حاصل تکامل جانوران فروتر از خود است:

انسان شناسی از دیدگاه دزگروانه [= پراگماتیک]<sup>۷</sup>، ۱۷۹۸؛

1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

[Sitten جمع Sitte؛ - «اخلاق» هم می توان گفت.]

2) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

3) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

4) *Zum ewigen Frieden*

5) *Metaphysik der Sitten*

6) *Der Streit der Fakultäten*

7) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*

## XII

ویراست اصلاح شدهٔ این اثر به سال ۱۸۰۰ بیرون آمد. همچنین، فزون بر همهٔ اینها، کانت در این سالها به تدوین اثر دیگری پرداخت که عنوان موقت آن چنین بود: «گذر از اصلهای آغازین متاگیتیانة دانش طبیعی به فیزیک»<sup>۱</sup>. این اثر در واقع می‌بایستی تکامل بعدی «اصلهای آغازین متاگیتیانة دانش طبیعی» می‌بود که به سال ۱۷۸۶ نوشته شده بود. اما کانت نتوانست این برنامه را به پایان برد، و فقط یک سلسله نوشته‌ها و یادداشتها در این زمینه از خود به جای گذاشت. این دست‌نوشته‌ها زیر عنوان آثار بازمانده<sup>۲</sup> در مجلدهای XXI و XXII ویراست فرهنگستان بیرون آمده‌اند. دانشمندان و کانت‌شناسان همچنان مشغول مطالعهٔ این آثار بازمانده‌اند.

ضمناً کانت در سالهای فرجامین عمر خود به اندیشه‌های زرتشت پیامبر ایرانی علاقه‌مند شد. او به سال ۱۸۰۲ به این فکر افتاد که نام زرتشت را در عنوان دو اثر خود یاد کند.<sup>۳</sup> ∞ + \*) ایمانوئل کانت، متولد ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ [کالینین‌گراد کنونی]، در ۱۲ فوریهٔ ۱۸۰۴ در همان شهر درگذشت. این است آخرین گفتهٔ او در واپسین دم:

ES IST GUT.

[= خوب است.]

ایمانوئل کانت در فرهنگ بشری - نه فقط در چهارچوب فرهنگ اروپایی - مانند

1) „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“

2) *Opus Postumum*

۳) ← شرح کمپ سمیت بر سنجش خود ناب:

Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 2nd ed., 1923, Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J., 1962; pp. 609, 610, 640.

کمپ سمیت در این اثر احتمال می‌دهد که این علاقه ممکن است به سبب انتشار ترجمهٔ آلمانی ترجمهٔ فرانسهٔ اوستا بوسیلهٔ آنکتیل دوپرون باشد (۱۷۷۱). ترجمهٔ آلمانی بوسیلهٔ کلویکر (Kleüker)، ویراست نخست ۱۷۷۶؛ ویراست دوم، ۱۷۸۶) انجام گرفت:

*Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen von Gott, Welt, Natur und Menschen, imgleichen die Zeremonien des heiligen Dienstes der Persen usf. aufbehalten sind*

دو عنوان مورد بحث:

– „Zoroaster: oder die Philosophie im Ganzen ihres Inbegriffs unter einem Prinzip zusammengefasst“;

(«زرتشت: یا فلسفه، چنانکه در کل اسطقس آن تحت یک اصل مضبوط شده است»);

– „Zoroaster: das Ideal der physischen und zugleich moralisch praktischen Vernunft in einem Sinnen-Objekt vereinigt“.

(«زرتشت: مینوگان خرد فیزیکی و همهنگام خرد عملی اخلاقی، چنانکه در یک برون‌آختهٔ شعور یگانه شده است»).

## XIII

فرزانگان هفتگانه یونان باستان، و مانند سقراط و افلاطون و ارسطو، و نیز مانند رنه دکارت و باروخ بندیکتوس ده اسپینوزا، در شمار معلمان مسلم اخلاق است.

این تعریف او از «فرمودمان فریضی» یا «فرمودمان فریزی»<sup>۱</sup> یا «فرمان قطعی اخلاقی» یا «امر تنجیزی»، معروف است:

«فرمودمان فریزی فقط يك امر واحد است و آن هم این است: فقط بر پایه آن مبدأ حکمتی عمل کن، که بدان وسیله همهنگام بتوانی خواستن، که آن مبدأ به يك قانون کلی بدل گردد.»<sup>۲</sup>

او به تحولات اجتماعی پیرامون خود نیز اندیشه می کرد و از جمله به انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب آمریکا توجه داشت. - يك خاطره:

کانت شصت و پنج ساله همچون جوانان انقلاب فرانسه را با شور و شوق استقبال کرد و با چشم اشکبار بدوستان خود چنین گفت: حال میتوانم مانند سیمهئون [= شمعون] بگویم «خداوندا اکنون بگذار تا بنده تو بیمارم، زیرا دیدگان من سلام و رحمت تو را دیدند.»<sup>۳</sup>

۱) درباره املای «فریزی» در برابر «فریضی»، ← اصطلاح *der kategorische Imperativ* در واژه نامه.

2) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, 4. Bd.; S. 421. اصل جمله کانت چنین است:

*Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, das sie ein allgemeines Gesetz werde.*

در این جمله ما *sie* را اشاره به «مبدأ حکمتی» (*Maxime*) دانسته ایم. اشاره *sie* به «کنش» (*Handlung*) ممکن است، ولی از نگرگاه معنایی و دستوری اشاره به «مبدأ حکمتی» معقول تر می نماید.

۳) ویل دورانت، تالیخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، چ سوم، دانش، تهران، ۱۳۵۰؛ ص ۲۶۷. رسم خط مطابق اصل است، فقط «میتوانیم» به ضرورت نحوی به «میتوانم» تبدیل شده، و گرنه باید «بگویم» به «بگویم» تبدیل شود.

شمعون کسی است که در انجیل لوقا (۳۲-۲۵: ۲) از او سخن رفته است و جمله درون گیومه، از اوست. (۲۹-۳۰). در این کتاب گفته می شود که شمعون مردی بود در اورشلیم، «صالح و متقی و منتظر تسلی اسرائیل». از روح القدس بدو وحی رسیده بود که تا مسیح خداوند را نبیند، مرگ را نخواهد دید. - از ترجمه ماقبل آخر کتاب مقدس (۱۹۵۴؛ - با رسم خط اصلی): «پس براه نمائی روح بهیکل در آمد و چون والدینش آن طفل یعنی عیسی را آوردند تا رسوم شریعت را بجهت او بعمل آورند، او را در آغوش خود کشیده و خدا را متبارک خوانده گفت: الحال ای خداوند بنده خود را رخصت میدهی، بسلامتی بر حسب کلام خود، زیرا که چشمان من نجات ترا دیده است.» (۳۰-۲۷). سخنان شمعون به لاتین برای يك سرود مسیحی تنظیم شده که زیر عنوان *Nunc Dimittis* [= اکنون رخصت می دهی = اکنون مرخص می کنی] معروف است.

## XIV

بر گور ایمانوئل کانت این سخنان مطلق او، از سنجش خرد عملی وی، حک شده است: دو چیز، هر چه مکررتر و پایدارتر ژرف‌اندیشی شوند، ذهن را بسا شگفتی و هیبت باز هم تازه‌تر و فزاینده‌تری به خود مشغول می‌دارند: آسمان پرستاره بر فراز من، و قانون اخلاقی در درون من.<sup>۱</sup>

(۱-۱) سنجش خرد ناب

(۱-۱-۱) کانت به گفته خود به مدت دوازده سال در باره این اثر اندیشه می‌کرده ولی نوشتن قطعی آن را طی چهار یا پنج ماه انجام داده است.<sup>۲</sup> با اینهمه تصور می‌رود که از سال ۱۷۷۶ یا ۱۷۷۷ به بر داشتن یادداشت‌هایی آغاز کرده بوده، ولی کار اصلی بر نوشتن و رونوشتن و آماده ساختن را در میانه سال ۱۷۸۰ انجام داده باشد.<sup>۳</sup> این کتاب نخست به سال ۱۷۸۱ بوسیله ناشری به نام یوهان هارت کنخ<sup>۴</sup> در شهر ریگه منتشر شد. چاپ دوم بسا ویراست دوم کتاب بوسیله همان ناشر در همان شهر در سال ۱۷۸۷ بیرون آمد. ویراست نخست معمولاً A نامیده می‌شود، و ویراست دوم، B. ضمناً تا جایی که مترجم تحقیق کرده است، دستنویست خود کانت حفظ نشده است؛ [ولی همچنین ← ۲-۱-۱ §].

در چاپ با ویراست دوم، B، کانت يك سلسله حك و اصلاح و کاهش و افزایش را اعمال کرد که عمدتاً به سال ۱۷۸۶ انجام شدند؛ مهمترین آنها عبارت‌اند از:

□ يك پیشگفتار تازه (تاریخ این پیشگفتار آوریل ۱۷۸۷ است، ولی بر پایه ظاهرها به سان عمده در ۱۷۸۶ آراسته شده است).<sup>۵</sup>

□ توسعه دادن درآمد [= مقدمه]، افزایش قسمتهایی از پیش‌دآمد [= پـردلگومنا] به

آن، و بنا بر این، درآمدی مفصلتر و جامعتر.

□ برخی افزایشها و دگرگونیها در بخش حسیک ترافرازنده [= حسیات استعلایی =

1) *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Karl Vorländer, Felix Meiner, Hamburg, 9. Aufl. 1929, unveränderter Nachdruck 1974; S. 186.

اصل جمله‌ای که در متن ترجمه آن داده شده چنین است:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

۲) نامه کانت به کریستیان گاروه (Christian Garve)، به تاریخ هفتم اوت ۱۷۸۳ در اثر زیر: *Prolegomena usw.*, hrsg. von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck, Hamburg, 1969; S. 180-188.

۳) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Reclam, Stuttgart, 1973; - Nachwort des Herausgebers, S. 957-967.

4) Johann Hartknoch 5) Riga

6) Heidemann, ebenda, S. 958.



## XV

حسیات استشرافی = استاطیقای متعالی = استتیک ترانساندانتال].

و نیز، بویژه دو قسمت زیر که در ویراست دوم بکلی از نو نوشته شده‌اند:

□ تنقیح مناط مفهومی‌های نساب فهم، بهره‌ر دوم:

- در ویراست نخست، A: از صفحه 95 تا صفحه 180. این قسمت در ویراست

دوم، B، تبدیل شده است به:

- تنقیح مناط ترافراننده مفهومی‌های نساب فهم، ۲۷-۱۵ §، از صفحه 129 تا صفحه

169. همچنین آخرین پاراگراف صفحه 95 A بلافاصله پیش از بهره‌ر دوم، در B حذف

شده و به جای آن در B 127 و B 128 و B 129، سه پاراگراف تازه قرار گرفته‌اند.

□ هفت صفحه پس از عنوان زیر:

«در باره پاراگویی‌های خرد ناب» (A 341 / B 399):

- در ویراست نخست، A: از صفحه 348 تا آخر فصل، صفحه 405 A:

- در ویراست دوم، تبدیل نقطه پایانی پاراگرافی که در آغاز صفحه 348 A قرار

می‌گیرد (= B 406)، به ویرگول، و افزایش یکی دو سطر به آن، و سپس نونویسی کامل،

تا پایان فصل در صفحه 432 B.

از آغاز فصل دوم کتاب دوم مبحث دوپجمگوتیک یا دیالکتیک، متن B (جز در چند

مورد استثنایی) تقریباً عیناً بازچاپ متن A است؛ یعنی مطلبهای A، از 405 تا 856 A، عیناً

در B، از 432 تا 884 B، تکرار می‌شوند.

۲-۱-۱) A دارای 856 + XXII صفحه است، و B، دارای 884 + XLIV صفحه. هر دو

ویراست به قطع اکتاو (8°) اند و با حروف فراکتور [بگوتیک] چیده شده‌اند (جز واژه‌های

لاتین که حروف رومن برای آنها بکار برده شده است). چنانکه خوانندگان ملاحظه می‌کنند،

صفحه‌های عنوان A و B، - تقریباً در حدود اندازه اصلی - کلیشه شده‌اند و در آغاز این

ترجمه فارسی قرار گرفته‌اند.

۳-۱-۱) این اثر در دوران زندگی کانت سه بار دیگر نیز بر طبق ویراست دوم به چاپ رسید،

ولی تقریباً بدون تغییر (جز تغییرهایی که هر بار در حروفچینی مجدد بوجود می‌آیند)، به شرح زیر:

- ویراست سوم، ریگا، ۱۷۹۰؛

- ویراست چهارم، ریگا، ۱۷۹۴؛

- ویراست پنجم، لایپتسیگ، ۱۷۹۹.

همچنین یک ترجمه لاتین از این اثر در ۱۷۹۶ (در زمان زندگی خود کانت) ظاهر گشت.<sup>۱</sup>

1) *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam, volumen primum cui inest CRITICA RATIONIS PURAE, Latine vertit Fredericus Gottlob Born, Lipsiae, MDCCLXXXVI.*

## XVI

از زمان کانت تا کنون نیز سنجش خرد ناب بارها در کشورهای گوناگون و به زبانهای گوناگون انتشار یافته است.

۴-۱-۱) به سال ۱۸۲۷ میلادی [سال درگذشت بیهوفن] سنجش خرد ناب از سوی واتیکان رسماً در «فهرست کتابهای ممنوعه» [= *Index Librorum Prohibitorum*] قرار گرفت و بدین آیین خواندن آن برای يك مسیحی کاتولیک مؤمن، ممنوع اعلام شد.<sup>۱</sup>

۵-۱-۱) معمولاً گفته می‌شود که از نگرگاه راستای فکری و طبع فلسفی، کسانی که طبع مینوگروانه [= ابده آلیستی] دارند، بیشتر متن ویراست نخست، A، را می‌پسندند، و کسانی که طبع واقع‌گروانه [= رئالیستی] دارند، متن ویراست دوم، B، را؛ (آرتور شوپنهاور از جمله اندیشدگانی است که متن A را ترجیح می‌داده است).<sup>۲</sup> مترجم باید بیدرننگ بگوید که جدا از اینکه در این تصور حقیقتی وجود داشته باشد یا نداشته باشد، از دیدگاه وظیفه ترجمه، ناگزیر بوده که به شیوه تحقیقی و تحصیلی، در این میان بیطرف، یا «بی‌یکسو» [= *unparteiisch*] باشد. بیطرفی یا بی‌یکسوئی تقریباً مطلق ما، خود در در شیوه آرایش ترجمه فارسی آشکار ساخته است. [همچنین ← ۳-۱-۲، § ۵].

۶-۱-۱) سنجش خرد ناب کتابی است بسیار غنی و سخت دشوار، - اگر نه براستی دشوارترین کتاب فلسفی بشریت. «این نوشته، نه تنها یکی از غنی‌ترین و سرشارترین نوشته‌های فلسفی همه‌ی دورانهاست، بلکه همچنین یکی از دشوارفهمترین، و دشوارخوانترین کتابهاست»<sup>۳</sup>

۱) «فهرست کتابهای ممنوعه» بوسیله مقامهای واتیکان از سال ۱۵۵۹ تا ۱۹۴۸ بیرون می‌آمد. در سال ۱۹۶۶ عملاً این ممنوعیت رفع شد، و فهرست فقط جنبه تحذیری به خود گرفت. - با اینهمه یادآور می‌شویم که نباید گمان برد واتیکان بیش از حد به کانت سخت گرفته باشد، زیرا فقط يك اثر کانت «ممنوع القرائت» اعلام شد، حال آنکه در موردهایی همه اثرهای يك نویسنده، «ممنوع القرائت» اعلام شده‌اند. برای نمونه در تاریخ ۲۷/۱۰/۱۹۴۸ تمام نوشته‌های ژان پل سارتر، و در تاریخ ۲/۴/۱۹۵۲ تمام نوشته‌های آندره ژید طی فرمانی «ممنوع القرائت» اعلام شدند. همچنین کنگره گاسیون این «فهرست» حق داشته است که عنداللزوم [= *à la rigueur*] نه فقط همه نوشته‌های منتشر شده يك مؤلف معین را منع کند بلکه حتا چیزهایی را که آن مؤلف در آینده بنویسد نیز از پیش «ممنوع القرائت» اعلام دارد؛ [چون مترجم پرونده چهارصد ساله «فهرست» را شخصاً مطالعه نکرده است، نمی‌داند این حق اصلاً اعمال شده یا نه، و در مورد چه کسانی]. - برای آگاهی گسترده‌تر در پیرامون «فهرست»، - اثر زیر:

*Kindlers Literatur Lexikon*, 25 Bde., DTV, München, 1974; 11. Bd., → *Index Librorum prohibitorum*.

2) Vgl. Felix Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants: Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1951; S. XIII-XV.

۳) شرف‌الدین خراسانی، از پروفا تا هگل: طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دودانهای جدید، دانشگاه ملی، [تهران]، ۱۳۵۴، ص ۱۸۵. [رسم خط مطابق اصل است.]

## XVII

و به هر سان، در اینکه کتاب بنیادین هر گونه فلسفه نوین است، کمتر کسی شك می‌کند.<sup>۱</sup> در دشواری این کتاب نمی‌توان مبالغه کرد، چنانکه گاه ممکن است مفهوم «امر نامشروط» را به ذهن فراخواند. این اثر تقریباً دو بیست سال پیش نیز به هنگام انتشار برای آلمانی‌زبانان فرهیخته دشوار بوده است، و بویژه همگان زبان این اثر را سخت دشوار یافته و از «نفس‌گیری» یا «دراز‌نفسی» [= Langatmigheit] و «ناروشنی» یا «دیدناپذیری» [= Unübersichtlichkeit] جمله‌های همبافته دراز [= Perioden] آن شکایت کرده‌اند. برای نمونه بررسی نقد بی‌امضایی که در باره این اثر در نشریه Göttinger Gelehrte Anzeigen<sup>۲</sup> به سال ۱۷۸۲ منتشر شد، و پاسخ کانت بدان، به ضمیمه پیش‌دآمد در ۱۷۸۳، و نیز نامه کریستیان گاروه که در نوشتن نقد گوتینگن نقشی محدود داشته است به کانت، و پاسخ کانت به وی، هر دو در ۱۷۸۳، جالب توجه<sup>۳</sup> خواهد بود. جمله نخست نقد گوتینگن:

«سجش خود ناب، از ایمانوئل کانت، ۱۷۸۱، دارای ۸۵۶ صفحه، قطع اکتاو. این اثر که فهم خوانندگان خود را همیشه بکار می‌گیرد، در حالی که نه چنین است که همواره بدیشان چیزی بیاموزد، اثری که به قوه توجه تا سر حد خستگی فشار می‌آورد، و گاه با انگاره‌های جالبی به یاری وی می‌آید یا وی را بوسیله استنتاجهای سودمند نامنتظره‌ای پاداش می‌دهد، - عبارت است از يك دستگاہ مینوگروی [= ایده آلیسم] برتر، یا چنانکه مؤلف آن نام می‌گذارد، يك دستگاہ مینوگروی ترافرازانده؛ گونه‌ای مینوگروی، که روح و ماده را به شیوه‌ای یکسان در بر می‌گیرد، جهان و حتا خود ما را به تصورها ترمای‌دیسد، و همه برون‌آخته [= او بژه]‌ها را بدان راه ناشی از پدیدارها می‌داند که فهم آنها را در يك سلسله تجربی واحد به هم می‌پیوندد، حال آنکه خرد ضرورتاً، هر چند نه موفقتانده، می‌کوشد تا آنها را در يك دستگاہ جهانی تمام و فرآراسته واحد، توسعه دهد و متحد کند.»<sup>۴</sup>

کانت در آغاز پاسخ خود به نقد گوتینگن، در ضمیمه پیش‌دآمد پس از اشاره به «مینوگروی ترافرازانده» و «مینوگروی برتر»، مثالی فرضی می‌زند:

«با نظر افکندن به این سطر، من بیدرنگ در یافتن که چه نوع نقدی بایستی از آن انتظار داشته باشم: تو گویی مردی که هرگز چیزی از هندسه نشنیده یا ندیده باشد، نسخه‌ای از کتاب اقلیدس به دستش افتد و از وی درخواست شود که در باره آن داوری کند. وی پس از ورق

۱) از جمله همچنین ← پیشگفتار رایموندشیت، ویراستار آلمانی متن کتاب.

۲) خود کانت عنوان این نشریه دوره‌ای را چنین ضبط کرده است:

Göttingische gelehrte Anzeigen

۳) کار برد «جالب» به جای «جالب توجه» را بعضی منع می‌کنند. هر چند ما کوشیده‌ایم که «جالب توجه» بنویسیم ولی با اینهمه، گاه «جالب» را قویتر می‌یابیم. البته مراد *interessant* است.

4) *Prolegomena usw.*, S. 167.

## XVIII

زدن کتاب و برخوردن به شکل‌های بسیار، مثلاً می‌گوید: «این کتاب يك راهنمای درسی است برای رسم. مؤلف زبان ویژه‌ای را بکار می‌گیرد تا دستورهایی فهم‌ناپذیر و تاریک بیان دارد که سرانجام چیزی بیشتر تعلیم نمی‌دهند جز آنچه هر کسی می‌تواند بوسیلهٔ برآوردِ چشمی طبیعی سالم خود نیز بدان دست یابد؛ و غیره.»<sup>۱</sup>

همچنین سه قطعه از نامهٔ کریستیان گاروه به کانت:

«... و در واقع ممکن نیست که در بارهٔ کتابی که نخست باید زبان آن به خواننده شناسانده

شود، خبری کوتاه تهیه کرد که مهمل نباشد.»<sup>۲</sup>

«... زیرا باور من آن بود که باید ممکن باشد تا حقیقت‌هایی که می‌بایستی اصلاح‌های

مهمی در فلسفه ایجاد کنند، ... آسانتر فهم پذیر شوند.»<sup>۳</sup>

«... و زبان تازه‌ای که در سراسر دستگاه فرمانرواست ...»<sup>۴</sup>

از پاسخ کانت به گاروه:

«گیجی و کرختی نخستین که لامحاله بوسیلهٔ انبوهی از مفهومی‌های کاملاً نامعمول،

و يك زبان تازه با هم غیرعادی‌تر که با اینهمه ضرورتاً به آن مفهومی‌ها تعلق داد، ایجاد می‌شود، از میان خواهد رفت.»<sup>۵</sup>

و نیز:

«... اندر میان اصطلاح‌های دحشی ...»<sup>۶</sup> [= ... unter barbarischen Ausdrücken ...]

و باز هم:

«... تازگی زبان و تاریکی‌ای که بسختی می‌توان در آن نفوذ کرد ...»<sup>۷</sup>

يك سال بعد، در ۱۷۸۴، همکار و ارادتمند متعصب کانت، یوهان شولتس<sup>۸</sup>، استاد در کنیگسبرگ، در نوشتهٔ خود به نام توضیح‌هایی دربارهٔ سنجش خرد ناب اثر کانت<sup>۹</sup> چنین می‌نویسد: «مردمان تقریباً همگی از تاریکی و نامفهومی غلبه‌ناپذیر این اثر شکایت می‌کنند»، «تقریباً آن را به منزلهٔ کتابی مُهر شده می‌نگرند که کسی نمی‌تواند بازش کند»، «این اثر، حتا برای بخش بزرگی از جامعهٔ فضلا، بدان ماند که انگار از نشانه‌های هیروگلیف صرف تشکیل شده باشد.»<sup>۱۰</sup>

1) *Prolegomena* usw., Anhang, S. 141–155; „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht“; S. 142. → S. 144.

2) *Prolegomena*, S. 177. 3) *Ebenda*, S. 178. 4) *Ebenda*.

5) *Ebenda*, S. 182. 6, 7) *Ebenda*, S. 183. 8) Johann Schultz

9) *Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*

10) *Ebenda (Prolegomena)*, Vorländers Einleitung, S. VII, VIII.

[در این زمان خط هیروگلیف مصری هنوز خوانده نشده بود. خوانده شدن خط هیروگلیف عمدتاً نتیجهٔ کوشش‌های ژان فرانسوا شامبولیون فرانسوی است (۱۸۳۲–۱۷۹۵). - واژه «هیروگلیف» از دیرباز در زبانهای اروپایی به معنای مجازی «معما» و «نوشتهٔ معمایی» نیز بکار می‌رود.]

## XIX

در سده بیستم نیز رایجند شمیت آلمانی، یکی از ویراستاران سنجش خرد ناب، که ما ترجمه فارسی این اثر را به طور عمده بر پایه ویراست او انجام داده‌ایم، از «دسترس‌ناپذیری زبانی نوشته‌های کانت» برای عامه کتابخوان، سخن می‌راند.<sup>۱</sup> شاید نقل این خاطره هم جالب توجه باشد:

«هنگامی که کانت نسخه خطی «نقد» [= سنجش خرد ناب] را به دوست خود هر تس که خیلی به مطالب نظری و فکری سرگرم بود داد، هر تس پس از خواندن نیمی از آن، کتاب را پس داد و گفت که می‌توسد اگر همه آن (۱ بخواند دیوانه شود).<sup>۲</sup>

[در همه نقل قولهای ۶-۱-۱ §، جز دو بار تکیه روی کلمه «واحد» در نقل قول نخستین، تکیه روی کلمه‌ها از ماست.]

۷-۱-۱) می‌افزاییم که معمولاً متن ویراست نخست، A، و ویراست دوم، B، را از نگرگاه دشواری و خشکی صرف، یکسان می‌پندارند. مترجم فارسی این داور را در اصل تأیید می‌کند؛ با اینهمه، گاه بگاه این احساس - یا پرسش - برای مترجم پیش آمده است که شاید افزایشهای متن B، در پاره‌ای موردها، به میزانی اندک ولی محسوس، از متن A دشوارتر باشند. از جمله می‌توان پیشگفتار B را با پیشگفتار A، سنجدید (: و نگریسته ما حجم آنها نیست). ولی با این حال نمی‌توان این تشخیص را تعمیم داد؛ چه، مثلاً بعضی اهل فن، بدون آنکه وارد مقوله‌های آسانی و دشواری شوند، جستار «پاراگوئیها» [فصل نخست دو یجم-گوئیك یا دیالکتیک] را در متن B اندکی روشنتر از متن A می‌دانند.

۸-۱-۱) به داور ما، سنجش خرد ناب يك اثر فلسفی سرد است: ما فلسفه را بخش بندی می‌کنیم به دو جریان عمده گرم و سرد: جریان گرم: مینو شناسانه [= ایدئولوژیک]، جامعه‌شناسانه [= سوسیولوژیک]، نیرو کار یا «ورزیک» [= انسرژیک]، متحرک و پویا [= دینامیک]، و «کنجانیده-نگر»: «مظروف-نگر» است؛ - و جریان سرد: سنجشگر [= کریتیک]، آهنجیده [= آستره]، منطقی-ریاضی [= لوژیکو-ماتماتیک]، و «صورت-نگر»: «ظرف-نگر». کوتاه، جریان گرم با تصور حرکت و تکوین و آغاز و انجام همراه است، و جریان سرد، با تصور نظاره و آناکای [= تجزیه و تحلیل = آنالیز] و سنجش بیطرفانه. شاید در اینجا مهمترین نکته عملی این باشد که برای مطالعه فلسفه گرم، دانستن منطق صودی (چه قدیم، چه جدید) لازم نیست، ولی برای مطالعه فلسفه سرد، دانستن منطق صودی ضروری احساس می‌شود. آشکار است که نمی‌توان همه فیلسوفان را در این بخش بندی وارد ساخت؛ یعنی در باره

1) Vgl. Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk*, mit verbindendem Text zusammengefaßt von Raymund Schmidt; Kröner, Stuttgart, 1969; S. 2.

۲) ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی؛ ص ۲۴۲ - «هرتز» در ترجمه، در نقل قول به «هرتس» تبدیل شده است (Marcus Herz).

بسیاری از فیلسوفان نمی‌توان گفت که قطعاً «گرم دستگاه» اند، یا «سرد دستگاه». با این حال می‌توان چند نام معروف را چونان تحقق نسبی این دو مفهوم یاد کرد: افلاطون، قدیس آوگوستینوس، هگل، در جریان گرم قرار دارند؛ - و ارسطو، قدیس توماس آکوئیناس، ایمانوئل کانت، و لودویگ ویتگنشتاین، در جریان سرد.

بدینسان، شیوه بحث این اثر کانت، سرد و خشک است، و کار اصلی آن، سنجش آرام و شمرده خرد: در این میان هیچ دآوری یا گزاره‌ای که هیجانی بر سر آن پیش آید، موجود نیست؛ - هیچ نفعی در کار نیست که فلان گزاره صحیح باشد یا بهمان گزاره. پس خواننده را توجه و صبر و حوصله باید، تا از این رهگذر توشه‌ای یابد.

هم می‌توان افزود که جریان گرم، دارای جنبه ادبی است، و جریان سرد، دارای جنبه علمی و دانشی. نفوذ کانت در دانشها، بویژه در ریاضیات و فیزیک، آشکار است. هیلبرت<sup>۱</sup> و مکتب صورت‌گروی [=Formalismus] ریاضی از یک سوی، و بروئر<sup>۲</sup> و مکتب شهود-گروی یا سهش‌گروی [=Intuitionismus] ریاضی از سوی دیگر، هر دو مسئله داوریه‌های همنهادی پر توم [=احکام ترکیبی ما تقدم] را پذیرفته‌اند. هیلبرت حتا بینهایت را چونان یک مینوی کانتی می‌نگرد. همچنین نفوذ کانت بر آلبرت آینشتاین فیزیکدان بزرگ را باید یاد کرد (آینشتاین جوان بویژه هیوم و کانت را مطالعه می‌کرده است). می‌توان به رشته‌ها و مکتبها و اندیشه‌های دیگر نیز اشاره نمود.

۹-۱-۱) اگر همسنجشی با کیفیت موسیقی آهنگسازان بزرگ جایز باشد، می‌توان یوهان زباستیان باخ (ولابینتس) و ایمانوئل کانت را در یک مقوله، لودویگ فان بتهوفن و گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (و فیخته) را در مقوله دیگر، و ریشارد واگنر و فریدریش ویلهلم نیچه را در یک مقوله مستقل قرار داد. (دقیقت: می‌توان گفت که باخ و کانت به فرهنگ «فوک» تعلق دارند، و بتهوفن و هگل، به فرهنگ «سونات»). - البته این یک قیاس و تمثیل و مماثله، یا به اصطلاح ما، «آناگویی» [=آنالوژی] کلی است و مطلق نیست: این بزرگان همه نیز با همدیگر جنبه‌های مشترک دارند: برای نمونه بتهوفن در مراحل پایانی خلاقیت خود به باخ نزدیک می‌شود (وی کانت را بسیار گرامی می‌داشته است)، یا در واگنر پاره‌ای خطوط هگلی و در هگل پاره‌ای خطوط واگنری قابل رؤیت می‌باشند.

## ۲) در باره ترجمه فارسی

۰-۲) این ترجمه بر پایه دو مبدأ حکمتی و شش اصل انجام گرفته است.

۱-۰-۲) مبدأهای حکمتی به قرار زیرند:

- 1) David Hilbert
- 2) Luitzen Egbertus Jan Brouwer

## XXI

۱) مترجم مجتهد نیست، مقلد هم نیست، پس راه احتیاط را برگزیده است. محتاط بودن، یا راه و رسم احتیاط را پوییدن، به چه معناست؟ این پرسش را می‌توان از نگر گاههای گوناگون پاسخ داد. - آنچه در زیر می‌آید، بیان نادستگاه‌مندانۀ فلسفه‌ای است معین، که شاید در آینده فرصتی دست دهد و در بارۀ آن بتفصیل و دستگامندانانه سخن رود. - از نگر گاه روانشناسی، باید گفت که احتیاط، ترازمندی و میانه روی را تجویز می‌کند:  $\text{Κλεόβουλος} = \text{ἄριστον μέτρον}$ : 'خیرالامور اوساطها (این معنا را کلتوبولس (=  $\text{Κλεόβουλος}$ ) از فرزندگان هفتگانه یونان باستان، نیز یاد آور شده است.) - از نگر گاه جهت فکری: ترازمندی اندر میان آتن و بابل از یک سوی، و آتن و اورشلیم (= یروشالایم =  $\text{יְרוּשָׁלַיִם}$ ) از سوی دیگر.

- و اما در رابطه با جنبۀ هسته‌ای و عینی، روش محتاطانه در پندار و کردار و گفتار، و نیز بویژه در کار علمی و دانشی، چندان دور نیست از میانه‌روی ارسطو و بخصوص از شک روشمندانان [= شک (دستوری)] دکارت و روش سنجشگرانه خود کانت. این روش آمپیریو-کریتیک و لوژیکوماتاتیک، یا «آمپیریو کریتیکو لوژیکوماتاتیک»: «آروینی-سنجشی-منطقی-ریاضی» است، و بدینسان حتا چندان هم دور نیست از مکتب تحصیل‌گروی منطقی یا «پوزیتیویسم لوژیک»؛ ولی البته با اینها همانند یا اینهمان نیست. روش احتیاط در دانش، گونه‌ای ترازمندی را اندر میان تجربه و آروین و عمل از یک سوی، و منطقی و ریاضیات و استدلال از سوی دیگر، توصیه می‌کند. روش احتیاط‌آمیز می‌کوشد در هر «ایسم»ی به جنبۀ پیش از «ایسم» توجه کند، ولی از خود «ایسم» به میزانی فاصله می‌گیرد (کاری که همیشه آسان نیست). این روش، از جمله هم به روش شک‌گرایانه میدان می‌دهد، و هم به روش جزم‌اندیشانه، ولی خود به ورطه‌های شک‌گرایی و جزم‌گروی سقوط نمی‌کند. این روش، فضایی آزادمنشانه می‌آفریند، بیطرفی یا «بسی‌یکسوایی» را تجویز می‌کند،<sup>۱</sup> و از تعصب به هر گونه و به هر شکل و برای هر نگرسته یا منظور یا هدفی، ولو هر چه والا و گران‌سنگ، رویگردان است. این روش در هر موردی از تجربه و آروین، چونان اصلی پرتوم [ = ما تقدم = آپریوری ]، خواهان اعمال عینیت فکری [ =  $\text{objectivisme, ou plutôt, objectivité intellectuelle}$  ] است، چنانکه هیچ دید یا فردید یا فرادید یا چشم‌انداز یا دورنمایی نمی‌باید ما را از اعمال عینیت سرد فکری در هر لحظه، باز دارد. همچنین، روش احتیاط‌آمیز بر آن است که نباید برای پیشرفت در گوهر خویش، یا پسرفت در گوهر خویش، احترامی ویژه قائل بود؛ بعکس، می‌باید در کار فکری یا فرهنگ به سان کلی، جنبه‌های

۱) اگر از این بحث لوکس فلسفی که «بیطرفی» و «برون‌آختگی» [= ایژکتیویته] مطلق امکان ندارد بگذریم، نگرسته ما بیطرفی در برابر عقیده‌هاست، نه بیطرفی در برابر حقیقت‌های تصدیق‌پذیر علمی و اخلاقی.

ارتجاعی و انقلابی ذهن را ترازمندانۀ هماهنگ ساخت. زیرا در زمینۀ فرهنگ - بکلی جدا از معنای سیاسی این مفهوما - جنبۀ ارتجاعی ذهن به دنبال حفظ فرهنگ گذشته است، و جنبۀ انقلابی ذهن، خواهان آفریدن فرهنگ نوین؛ ولی تکیۀ بیش از حد به حفظ فرهنگ گذشته، بدون زایش اندیشه‌ها و الگوهای نوین، سبب ناتوان شدن فرهنگ خواهد شد، و تکیۀ بیش از حد به آفرینش فرهنگ نوین بدون توجه به فرهنگ گذشته و به ترداد [== سنت] های دیرین، به بی‌پایه شدن و سطحی شدن و به نایش فرهنگ خواهد انجامید. ولی این بحث در زمینۀ دانش به معنای اخص صدق نمی‌کند. دانش به حسب تعریف، انقلابی است. [همچنین توجه کنید به بینش نیلس بور فیزیکی‌دان دانمارکی در زمینۀ نظریه‌های فیزیکی]. روش محتاطانه به میزانی در «نمیدانمی» [= آگنوستیسیسم، بدون تکیه روی «ایسم» آن] پایه دارد، و فرض می‌گیرد که چیزهایی که نمی‌دانیم، بیشتر اند از چیزهایی که می‌دانیم. اساساً این روش برای هر چیزی گونه‌ای «ضرب نادانی» یا «ضرب جهل» [= coefficient de l'ignorance] قائل است. این نادانی یا جهل، نادانی من یا تو یا او یا ما یا شما یا ایشان نیست؛ این نادانی يك نادانی عینی و چیرگی‌ناپذیر [= unüberwindlich] است. این پدافندی است کرانمند، از شیء فی نفسۀ کانت [همچنین - (۲)]: نه چنین است که مجاز ما، حتا مجانب‌وار [= asymptotisch] در بینهایت، قرین حقیقت گردد.

روش محتاطانه اندر میان درون‌آخته [= سوژه] و برون‌آخته [= اوبژه] و نیز اندر- میان «مفهوم» و «فاکت» یا «امر واقع» یا «بوده»، و به طور کلی اندر میان استدلال و فاکت، فرق می‌گذارد (هر چند که در عمل این فرق‌گذاری همیشه آسان نیست): فرض می‌گیرد که دلیل برای گوینده یا آورنده آن، قانع‌کننده‌تر است از شنونده آن. روش محتاطانه می‌کوشد تا قطعیت ریاضیات و منطق را بر دانشهایی که به تجربه مربوطاند تحمیل نکند، و از اینرو با روحیه و رویۀ يك پزشك ناسازگار نیست.

روش محتاطانه برای «دیالکتیک طبیعی» یا به اصطلاح ما، «دو بچمگوئیک طبیعی» بیشتر ارزش قائل است تا برای «دیالکتیک عقلی» یا «دو بچمگوئیک عقلی»<sup>۲</sup>. روش احتیاط آمیز دو مفهوم مقدس دارد:

۱) برای نمونه خوانندگان می‌توانند به وضع کنونی کهجهان، فیزیک هسته‌ای، و کهجهان، آستروفیزیک، بیاندیشند. در کهجهان و در کهجهان، فاکتها و مفهوما کاملاً از یکدیگر متمایز نیستند. - از سوی دیگر باید دانست که «تقدس» فاکتها امری است نسبی؛ زیرا ممکن است بتوان نشان داد که حتا فاکتها نیز نتیجۀ کار مشترک واقعیت بیرونی و خواص ذهن‌اند، نه صرفاً بیان یا نتیجۀ واقعیت بیرونی.

۲) این خود موضوعی است بس ژرف. مطالعه ما در این باره ادامه دارد. ما نمی‌توانیم این مطلب را در اینجا فرو بشکافیم، از اینرو به بیان صورت قضیه بسنده می‌کنیم.



## XXIII

( $\alpha$ ) «ولی» یا «اما» یا «ایک» یا «لیکن»؛  
 ( $\beta$ ) «اگر» یا «به شرطی که» یا «هرگاه».

این نکته‌ای است که چه بسا در نوشته‌های فلسفی بدان توجه نشده است: هر استدلالی که به تجربه مربوط شود، می‌تواند صحیح باشد، ولی گستره یا «حیطه» یا «سپهر» یا مصداق ویژه خود را دارد که بیرون از آن صدق نمی‌کند؛ یعنی فقط «تا حدی» درست است. (حتا در منطق ریاضی، گاه گزاره‌ای می‌تواند در یک حیطه فردها با سه عضو، معتبر باشد، ولی نه در یک حیطه فردها با بیش از سه عضو. به این ترتیب از «۱-اعتباری»، «۲-اعتباری»، «۳-اعتباری»... «n-اعتباری» سخن می‌رود.) مفهوم «ولی»، مرز و حد را مشخص می‌کند:

آری، ولی [oui, mais =]

یا: البته درست است که p، ولی q.

نکته دیگر شرط یا شرطهای یک استدلال است:

p، به شرطی که q.

درست است که پاره‌ای گزاره‌ها ساده‌اند، و پاره‌ای گزاره‌ها، «فاکتی» یا «فاکتوئل» اند، ولی شمار بیشتری از گزاره‌ها، مفهومی [= کنسپتوئل] یا «ارزش‌شناختی-مفهومی» [= آکسیولوژیک-کنسپتوئل] اند از آنچه می‌پنداریم، و شمار کمتری از گزاره‌ها فاکتوئل‌اند از آنچه به اندیشه می‌آوریم. اگر بگذریم از گزاره‌های ساده فاکتی که خود را بسادگی تابع پاسخهای راست یا دروغ، یا آری یا نه می‌کنند، تصمیم گرفتن در باره گزاره‌های مفهومی یا ارزش‌شناختی-مفهومی چندان آسان نیست. حتا گزاره‌های فاکتی پیچیده را نیز همیشه نمی‌توان باسانی تابع پاسخ راست و دروغ یا آری یا نه ساخت. برای نمونه جمله زیر را بنگریم:

زید روز دو شنبه ساعت هشت صبح قرض خود را به عمرو پس داد.

۱) گاه ممکن است که تغییر ساحت، یا افزایش نکته تازه، یا ملاحظه، یا تبصره و غیره، - تکرار شود و جمله‌ها یا گزاره‌هایی ایجاد شوند که آناکاوای [= تجزیه و تحلیل] منطقی آنها گاه سخت دشوار، ولی همواره جالب توجه و آموزنده است. تنها چنان نمونه، توجه کنید:

البته p، ولی q، با اینهمه x، هر چند که s، و به هر سان t، ...

اما پرداختن به این جستار ما را دور خواهد برد.

۲) یک نمونه ساده که وضع گزاره‌های فاکتی و گزاره‌های کنسپتوئل را نسبت به یکدیگر در معرض دید می‌نهد:

«جسم C یا ساکن است، یا متحرك است.» [«یا»ی غیر شمولی: q <math>\rightarrow</math> p یا (p <math>\leftrightarrow</math> q).] - این ظاهرآ یک گزاره فاکتی مرکب است: اگر جسم C ساکن باشد، متحرك خواندن آن دروغ است؛ ولی در فیزیک می‌توان از «سرعت صفر» نیز سخن گفت، بنابراین می‌توان جسم ساکن را «متحرك با سرعت صفر» متصور داشت.

## XXIV

این گزاره،  $p$ ، یکجا یا راست است یا دروغ است؛ ولی اگر آن را به اصطلاح برتراند راسل به عنصرهای ساده یا «ساده‌ها»ی آن تجزیه کنیم، با نشانه‌های منطق نمادین مثلاً<sup>۱</sup> خواهیم داشت:

$$A \wedge B \wedge C \wedge D \wedge E \wedge F$$

[در حساب محمولات:  $\Phi(x, y, z, t, u)$ ]

این ضابطه در منطق فقط و فقط در صورتی راست است که  $A$  و  $B$  و  $C$  و  $D$  و  $E$  و  $F$  - جملگی راست باشند؛ ولی اگر مثلاً ساعت هشت صبح راست نباشد و زید قرض خود را در ساعت هفت یا نه صبح پس داده باشد، این گزاره دروغ است. حال آنکه ما در عمل می‌دانیم که فرق است میان اینکه زید قرض خود را اصلاً پس نداده باشد یا اینکه به جای ساعت هشت صبح، ساعت هفت یا نه صبح پس داده باشد.<sup>۱</sup>

در همین زمینه، گزارهٔ مرکب زیر را بنگریم: «زید پست میز نشست و جملهٔ یونانی عمرو را برایش معنا کرد.» با نمادها:  $p \wedge q$ . این گزارهٔ مرکب هنگامی راست است که  $p$  و  $q$  هر دو راست باشند. ولی در رابطه با عمل، تحت شرایطی ممکن است «معنا کردن جملهٔ یونانی» مهمتر باشد از «پست میز نشستن»، و تحت شرایطی دیگر، ممکن است عکس آن مطرح باشد. جمله‌هایی نیز وجود دارند که به ظاهر خبری‌اند ولی حکم راست و دروغ در مورد آنها آسان نیست؛ مانند: «عمرو دخانیات را ترک کرد»؛ «رئیس جمهور کنونی نروژ ایتالیایی می‌داند»؛ و غیره. فی‌المثل، تأیید و تکذیب جملهٔ نخست، در هر حال دال بر آن خواهد بود که عمرو اهل دخانیات بوده است، - امری که ممکن است خلاف واقع بوده باشد و عمرو اصلاً اهل مصرف کردن دود نبوده باشد.

نکتهٔ دیگر آنکه از يك سوی، تجزیه و تحلیل یا آناکولی صوری و معنایی در دو محور سنتاگماتیک و پارادیگماتیک ممکن است آشکار سازد که کشف و بررسی ساده‌ها چونان امور واقع مورد قبول همگان، چندان آسان نیست. از سوی دیگر، خود «ساده‌ها» نیز تجزیه‌پذیرند: «اتم» [= بخش ناپذیر] بسادگی وجود خارجی ندارد! ممکن است عبارتی معادل يك مفهوم، در يك زبان دیگر با يك واژه بیان گردد؛ و بعکس، ممکن است يك مفهوم در يك زبان معین، طی يك واژه بیان شود یا در همان زبان یا در زبان دیگر طی دو یا چند واژه،

(۱) اگر بخواهیم مته به خشخاش بگذاریم، - بدون توجه به هر گونه بحث فلسفی در بارهٔ زمان، - باید بگوییم که «ساعت هشت صبح» فقط در ذهن ما وجود دارد و در عالم واقع تصدیق‌پذیر نیست. زیرا برای تشخیص ساعت هشت صبح، باید به ساعت یا «زمان‌سنج» رجوع کرد؛ و غیر ممکن است که دو زمان‌سنج که ظاهراً زمان واحدی را نشان می‌دهند، بایستتر کردن دقت اندازه‌گیری، همچنان زمان واحدی را نشان دهند. و آنگاه انسان متعجب خواهد بود که جانب کدام زمان‌سنج را بگیرد. زمان‌سنج سوم نیز وضعی مشابه خواهد داشت؛ و نتیجه‌گیری آماری و نتیجهٔ بدست آمده، يك عمل دلخواهانه یا خودکامانه [= willkürlich = arbiträr] ذهن است، نه يك امر واقع یا فاکتوم.

## XXV

یعنی در یک عبارت باز نموده آید، و آنگاه بن‌پارهای «امر ساده»، باز «ساده‌های آن خواهند بود که امر تحقیق و تصدیق آروینی را پیچیده‌تر می‌کنند. توضیح بیشتر در اینجا نگنجد.

باری، بنابراین، در این موردها پراگماتیک [به مفهوم عادی «عمل»، «عملیات»، «ورزش»] با لوژیک [= منطق] درست نمی‌خواند.

روش احتیاط‌آمیز قضیه‌ها یا گزاره‌ها را چونان نتیجه‌های قطعی و مجرد نمی‌نگرد، بلکه آنها را به منزله آغاز کار پژوهش در نظر می‌گیرد؛ بنابراین برای او لزومی ندارد بگوید  $A \rightarrow$ ، کافی است بگوییم  $A$ . ارزش عملی این دو گزاره یکی است: هر دو باید ما را به یک حقیقت واحد رهنمون شوند، که یا  $A$  است، یا  $\neg A$ ، یا اگر وقت ما و مدرکهای عینی ما برای تشخیص، بسنده نبوده باشد، موضوع «هنوز/همچنان» نامعین می‌ماند.

این امر ما را به یک اشاره منطقی-فلسفی در باره گوهر جدانگری می‌کشاند: روش محتاطانه می‌کوشد تا حد امکان از طرف‌گیری بپرهیزد و جدانگریهای دیگران را از فاصله‌ای دورتر چونان برابریستا یا برون‌آخته [= اوپژه] در نگیرد؛ از اینرو چه بسا به جای همانگویی

$$A \vee \neg A$$

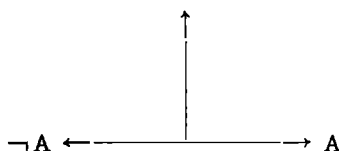
تناقض منطقی مطلق

$$\neg (A \vee \neg A)$$

را بکار می‌گیرد؛ و اساساً در حیطه گزاره‌های متناقض، یا متضاد، یا متنافر و غیره، با بکار گرفتن یک آناگویی [= آنالوژی] هندسی، زاویه ۹۰ درجه با هر گزاره‌ای را جدایی عمیق‌تری می‌داند از آن گزاره تا زاویه ۱۸۰ درجه. زیرا مادام که در برابر  $A$  بگوییم  $\neg A$ ، همچنان گرفتار مفهوم  $|A|$  هستیم. توجه کنید به دیسه‌نما [= شما]ی زیر:

$$\neg A \longleftarrow \longrightarrow A$$

حال آنکه اگر بگوییم: «نه این، نه آن»، یا به زبان منطق، دقیقتر: «نه:  $A$  یا نه- $A$ ».  $(A \vee \neg A)$ ، بکلی از مفهوم  $|A|$  دور شده و به ساحتی دیگر گام نهاده‌ایم. توجه کنید به دیسه‌نمای زیر:



بدیهی است که اگر بحث فوق در مورد  $A \neq \neg A$  (تقابل منطقی یا تناقض) مطرح

## XXVI

باشد، به طریق اولی در  $A \neq B$  (تقابل دیالکتیکی یا دوپچمگویانه، و فروگشایی منطقی آن به  $A \neq \neg B$  و  $B \neq \neg A$  و تصریح بی‌ارتباطی مستقیم منطقی A به B) نیز مطرح تواند بود. و اما در رابطه با برابرنهش «لوژیک» و «دیالکتیک»، باید بگوییم که ناهماهنگیهای عادی و «طبیعی» اندر میان عقیده‌ها و رایهای مردمان (و نیز بویژه ناهماهنگیهای طبیعت!) فقط در چهارچوب نسبت تناقض [در ترجمه ما همچنین «آخشیج»، «پادگویی»] منطقی خالص نیست، بلکه بیشتر نشان دهنده نسبت‌های تقابل، تضاد، تخالف، تعارض، تخصم، تضاد، تباین، و همچنین، تناقض است. بر روی هم احساس ما این است که در باره نسبت تناقض در منطق و فلسفه بیشتر باید پژوهش شود. ضعف گزاره « $p \rightarrow \neg p$ » در همسنجش با «p» در عدم توجه کافی به نسبت تناقض نهفته است. [فقط اشاره می‌کنیم که در منطق انتولوژیک هگلی، نفی در نفی واقعاً با حالت نخستین یکی نیست. ولی ما در هم آمیختن منطق انتولوژیک را با منطق صوری مظلور نداریم، و بحث‌مان صرفاً در چهارچوب منطق صوری است. شکافتن بیشتر مطلب در اینجا نگنجد. - ضمناً از کاربرد فراوان واژه‌های عسر بی‌تبار پوزش می‌خواهیم. ولی حساس بودن نکته‌های مورد بحث ما را بر آن می‌دارد که میزانی از عشق به فارسی سره را به خاطر امر دقت، قربانی کنیم. ایمانوئل کانت نیز در رابطه با کاربرد اصطلاحهای لاتین به جای آلمانی، نکته‌ای مشابه را عنوان کرده است؛ ← A 344-345 / B 402-403، پانوش؛ و نیز ← A 730 / B 754]

جستار بالا ممکن است در ظاهر فانتزی به نگر آید. ولی در واقع چنین نیست. از بهر آنکه [با ساده کردن مطلب و بدون توجه به فرسختی صوری]، در هر گذر از نوع به جنس، و متناظر با آن، در هر گذر از «انتانسیون» یا «درتنش» یا «گنجانیده مفهوم» [= Intension = Begriffsinhalt] به «اکستانسیون» یا «برتنش» یا «مصادق مفهوم» یا «گستره مفهوم» [= Begriffsumfang = Extension = das Aufheben]، گونه‌ای رفع و صعود [= Aufhebung =] صورت می‌گیرد؛ - دیسه نمایانه: «نه مفهومیهای «الف» یا نایستار [= ناقض] آن: «نه-الف»؛ یا «ب»، «پ»، و دیگرها و نایستارهای آنها؛ - بلکه مفهوم واحد کلی‌تری که جنبه مشترک مفهومیهای «الف» و «نه-الف» و «ب» و «پ» و غیره را در خود جای دهد. گزاره‌های زیر را بنگریم: «برگها سبزند»، و نایستار آن، «نه چنین است که برگها سبزند» یا «برگها سبز نیستند»، «برگها نارنجی‌اند»، «برگها سرخ‌اند» و نایستارهای آنها، و غیره. حال «نه اینکه: برگها سبزند، یا نارنجی‌اند، یا سرخ‌اند...» و نایستارهای آنها؛ - بلکه: برگها رنگین‌اند.» در اینجا مفهوم «رنگین» که اکستانسیون بیشتری دارد، «سبز» و «نارنجی» و «سرخ» و غیره را که انتانسیون بیشتری دارند، در خود می‌گنجانند. [این تضاد اکستانسیون و انتانسیون، یعنی اینکه هر قدر اکستانسیون بیشتر شود، انتانسیون کمتر می‌شود

## XXVII

و بعکس، به هیچ روی مطلق و به این سادگی ظاهری نیست؛ - و موردهای دیگرسان را هم می‌توان براندیشید. [ در اینجا ممکن است چنین نماید که در حقیقت، ما با رسیدن به مفهوم «رنگین» و به ضابطهٔ «برگها رنگین اند»، به يك «توافق دیپلماتیک» دست یافته و به فروکشایی موضوع اصلی مورد اختلاف، یعنی اینکه مثلاً «بالاخره آیا برگها سبز هستند یا نه؟» نپرداخته‌ایم. البته این تشخیص به يك تعبیر درست است. ولی فرض کنید که موضوع اصلی مورد اختلاف را کنار نگذاریم و به آن پردازیم و به این نتیجه رسیم که: «برگها قطعاً سبزند، و لاغیر». ولی کسی چه می‌داند؟ «سبز» خود می‌تواند يك «توافق دیپلماتیک» بوده باشد و بحث بر سر این بوده باشد که برای نمونه، «آیا برگها سبز روشن اند یا سبز تیره؟» و با گونه‌ای گذر - یا در این مورد، «هبوط» - از نوع به نوعهای فروتر، «سبز» خود جنسی باشد برای مفهومهای فروتر خود. - از جنبهٔ نظری، اهمیت فلسفی این بحث در آن است که: ما با فراز رفتن و فرود آمدن از هر مفهوم، به تصور افلاطونی «همبین» [= *συννοητικός*] از *σύνουσις*] نزدیک می‌شویم: هر مفهومی می‌تواند ما را به کل مطلق و خیر مطلق و مینوگان مطلق - و یا، اگر بپندارید، به «اصل نخستین بی‌مفروض»<sup>۱</sup> رهنمون شود. از جنبهٔ عملی حکمت این بحث در آن است که: نه آنکه اگر بظاهر اختلاف نظر داشته باشیم، نتوانیم با هم توافق کنیم؛ و نه آنکه اگر بظاهر با هم توافق داشته باشیم، در بطن توافق مان جدانگری موجود نباشد؛ بنابراین می‌توانیم آرامتر به مسائل بنگریم.

تا این نقطه ما چندان از منطق ترادادی [= سنتی] خارج نشده‌ایم، ولی پژوهشهای ما در منطق، ما را به طرح يك «منطق پراگماتیک» رهنمون می‌شوند، که چونان ضمیمه‌ای بر این جستار، فقط به برشمردن کوتاها نة رئوس مطالب آن بسنده می‌کنیم.

- فعال‌تر ساختن نقش منطق. منطق، که بیشتر چونان قانونهای استنتاج متصور شده است، باید دوش بدوش ریاضیات به نحوی فعالانه به صوری کردن و ریاضی کردن زبان و اندیشه و فراروندهای اندیشیدن به طور کلی، پردازد و الگوهای زایا و پویا برای فروکشودن پرسمانها [= پرسشها = مسئله‌ها]ی معین در همهٔ زمینه‌های فلسفه و در همهٔ دانشها و فنهای نظری و عملی بشری بر آفریند. این بعضاً بدان معناست که منطق باید بتواند به همهٔ جمله‌های زبانی

(۱) *ἐπ' ἀρχήν ἀνυπόθετον*. بر روی هم، و بساده کردن مطلبها، تصور افلاطون دربارهٔ خداوند، بیشتر ریاضی است؛ - و تصور ارسطو، که وی را می‌توان نخستین «دئیست» یا «خداشناس تعقلی» [و نیز نخستین «پوزیتیویست لوزیک»] به حساب آورد، فیزیکی است: «و نخست جنباننده، خود ناجنبنده است»: *καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον αὐτό*.

با اینهمه، تصور افلاطونی، به مفهوم خود او، «دیالکتیکی» است نه «ریاضی»؛ و تصور ارسطویی، به مفهوم هگلی، «متافیزیکی»، یعنی در مجموع «مکانیکی» است.

[در بارهٔ دیالکتیک افلاطون، از جمله ← *Φίληβος* و *Σοφιστής* و *Φαῖδρος* و *Πολιτεία*].

## XXVIII

بپردازد، و نه فقط به جمله‌های خبری یا گزاره‌ها، از سوی دیگر، باید اندر میان منطق صوری ریاضی و منطق و فلسفه و دید هگلی مکالمه یا دیاوگنی آغاز شود.

– وارد ساختن «البته  $p$  ولی  $q$ » به مثابه  $\text{يك فونكسیون مستقل در حساب گزاره‌ها}$ .  
 – بازنگری در «شکذاي»: تکوین منطق سه‌ارزشی: بویژه مربوط به حساب گزاره‌ها. باید در برابر منطق دوازده‌ارزشی ترادادی،  $\text{يك منطق چندارزشی: سه‌ارزشی}$  [که بعضاً با منطق مودال یا موجه تداخل می‌کند]، یا بینهایت‌ارزشی، تکوین یابد و جایگزین منطق دوازده‌ارزشی گردد. منطق سه‌ارزشی در برابر منطق‌های دارای تعداد بیشتری از ارزشها، دارای این امتیاز است که عمل کردن با آن ساده‌تر است. منطق دوازده‌ارزشی می‌تواند چونان حالتی خاص از منطق چندارزشی، به کارکرد خود در زمینه‌های ویژه متناسب خویش، ادامه دهد. دستگاه منطق سه‌ارزشی بر نهاده‌ها با سه ارزش راست: « $w$ »، دروغ: « $f$ »، و «نامعین» یا «نامعلوم» یا «نادانسته» یا «مجهول»: « $u$ » عمل می‌کند. این دستگاه که نمی‌توانیم جزئیات آن را در اینجا مطرح کنیم، از جمله با پژوهشهای ژوکاشه ویچ و رایشنباخ و کلین (و نیز به میزانی کرانمند، با جنبه‌هایی از نحوه دید پروژر بنیادگذار شهس گروی یا شهود گروی ریاضی) وجوه مشترکی دارد، ولی در پاره‌ای موردها از نتیجه‌های ایشان فاصله می‌گیرد. در این دستگاه قانونهای منطق دوازده‌ارزشی اعتبار خود را حفظ می‌کنند ولی البته قانونهای دیگری نیز وجود دارند. بویژه در پژوهش ما سه قانون کلاسیک اندیشیدن در منطق ترادادی [= سنتی] [یعنی: الف) «قانون اینهمانی» یا «قانون همانی» یا «قانون هوهویت»:  $A \rightarrow A$  یا  $A \equiv A$ ، یا همچنین:  $C, pp$ ، یا  $\forall x (x \equiv x)$  یا  $\forall F (F x \rightarrow F x)$ ؛ ب) «قانون منع وسط» یا قانون «برون‌بندی سومین» یا «امتناع ارتفاع نقیضین»:  $A \vee \neg A$ ، همچنین:  $\forall x (F x \vee \neg F x)$  یا کاربرد «یا» قوی‌تر: «(یا)ی غیر شمولی:  $A \rightarrow \neg A$  یا  $A \rightarrow \neg F x$  یا  $\neg A \rightarrow \neg F x$  یا  $(A \leftrightarrow \neg A)$ » و «قانون امتناع اجتماع نقیضین» یا «قانون امتناع تناقض» یا «قانون آخشیج نابذیری»:  $(A \wedge \neg A)$ ، همچنین:  $\forall x \neg (F x \wedge \neg F x)$ ؛ جدا از نامهای این قانونها] همچنان اعتبار مطلق خود را نگه می‌دارند. – در اینجا فقط به پژوهش خود در باره اصل مقدس منطق، یعنی اصل اینهمانی:  $A \rightarrow A$  اشاره می‌کنیم. الف) در دستگاه منطق سه‌ارزشی ما، رابطه استلزام بین دو گزاره متفاوت  $p$  و  $q$  در حالی که ارزش  $p$  و  $q$  نامعلوم باشد، همچنان نامعلوم است:

$$\frac{p \mid q \mid p \rightarrow q}{u \mid u \mid u}$$

زیرا ارزش  $p$  و  $q$ ، ناشناخته بر ما در عالم واقع می‌تواند فقط  $w$  یا  $f$  باشد؛ و بنابراین، اگر  $p$  نامعلوم بر ما، در عالم واقع  $w$  باشد، و  $q$ ، نامعلوم بر ما، در عالم واقع  $f$  باشد، آنگاه  $p \rightarrow q$  ارزش  $f$  خواهد یافت، و گرنه ارزش  $w$ ؛ ولی ما اینها را نمی‌دانیم و بنابراین نتیجه  $u$  است. – در برابر:

## XXIX

$$\frac{A \mid A \rightarrow A}{u \mid w}$$

زیرا ارزش  $A$ ، نامعلوم بر ما، در عالم واقع یکی است: یا  $w$  یا  $f$ . بدینسان دوطرف « $\rightarrow$ » دارای يك ارزش هستند و بنابراین نتیجه  $w$  است. ب) همین وضع در مورد منطق بینهایت-ارزشی نیز صادق است، زیرا هر  $w_i$  را که بگیریم، به دلیل مشابه:

$$\frac{w_i \rightarrow w_i}{w}$$

– بازنگری در تعیین چندی یا چندی پیدآوری یا چندی یابی یا تسویر: بویژه مربوط به حساب محمولات. در جهان واقعی، ما هم با مجموعه‌ها و سلسله‌های متناهی روبرو هستیم، و هم بویژه با مجموعه‌ها و سلسله‌های نامشخص که تا حد نامعین [= *ad indefinitum*] ادامه دارند. مجموعه‌ها و سلسله‌های نامتناهی فقط می‌توانند در ریاضیات وجود داشته باشند (هر چند بروژر و دیگر شهودگروان در این زمینه ملاحظه‌هایی را مطرح ساخته‌اند). در مجموعه‌ها و سلسله‌های آروینی واقعی متناهی، یا نامعین، کل و جزء کم معنا هستند: گزاره‌های کلی و عمومی:  $\forall x Fx$  و  $\exists x Fx$ ، چه بسا در عالم واقع تصدیق‌پذیر نیستند، و گزاره  $\exists x Fx$  نیز کم معنا و مبهم است. در عالم واقع، چه بسا «اکثریت» و «نیم» و «اقلیت» برای ما اهمیت ویژه دارند. بنابراین در «چندی یابی» یا «چندی پیدآوری» یا «تعیین چندی»، باید به يك طیف کامل دست یافت که برای نمونه این نقطه‌ها می‌توانند در آن اهمیت داشته باشند:

هیچ [= نه حتا يك]

يك – دست کم يك [≈ بعضی ≈ اقلیت ناچیز]

اقلیت [≈ يك چهارم]

نیم،

اکثریت [≈ سه چهارم]

اکثریت قریب به اتفاق،

همه.

باید سورها و نمادگذاری خاصی برای این مفهوما ابداع شود و اساساً چنان عمل شود که متصله «هیچ تا همه» کاملاً صوری گردد و با زبان ریاضی قابل بیان باشد، و سورها بتوانند با همدیگر عمل کنند.

– وارد کردن عاملهای مکان و زمان در منطق. امری که منطق را به ریاضیات از يك سوی، و به فیزیک از سوی دیگر نزدیکتر خواهد کرد.

– تلفیق شیوه‌های گوناگون استدلال: تلفیق شیوه‌های استدلال قیاسی (در  $p \rightarrow q$ )، نتیجه‌گیری  $q$  از  $p$ ) و استدلال استقرائی یا تحویلی (نتیجه‌گیری  $p$  از  $q$ )، و نیز تلفیق شیوه‌های استدلال

## XXX

صوری و اکتشافی [= heuristisch] در يك دستگاه واحد.

– صودی کردن تقریب و احتمال: وارد کردن عامل «درگاشت» یا «آنتروپی» و استوکاستیک در محاسبه‌های منطقی. برقرار کردن رابطه‌ی راست و دروغ گزاره‌های مرکب، به نحو معنادارتری با واقعیت عینی، و واقعیت مطمح نظر ما (عینی-ذهنی و پراگماتیک).

– اگر این امور تحقق یابند، منطقی خواهیم داشت که خواهد توانست بازتاب واقعی‌تر و سودمندتری از مکانیسم اندیشیدن و ساختمان جهان باشد و خواهد توانست ماشین اندیشنده‌ی فردا را بیافریند. و آنگاه ماشین اندیشنده‌ی فردا خواهد توانست گام دوم را در فلسفه بردارد. حقیقت آن است که ما مدتهاست که در فلسفه فقط دور می‌زنیم. شاید براستی فیزیک ریاضی نوین در سه دهه‌ی نخستین سده بیستم دریچه‌ای به سوی فضاهای تازه باز کرده باشد. اگر ماده بتواند بینهایت بار فشرده شود و از نقطه صفر پیوستار جایگاه [= کنتینووم مکان-زمان] گذر کند، آنگاه از «گیتیک» به «دگرگیتیک» برخواهد شد. ریاضیات، الهیات نوین است.

[پایان ضمیمه، بازگردیم به سیاق بحث:] بحثهای بالا بر پایه‌ی این فرض پیشین استوار است که هیچ میزانی از دانش، برای تصمیم‌گیری و اظهار نظر قطعی در باره‌ی هیچ گزاره‌ی مفهومی، یا گزاره‌ی ارزش‌شناسانه [= آکسیولوژیک]، بسنده نیست. حتا اگر در مسئله یا در موردی نظر مخالفی وجود نداشته باشد، باید نظراً برای رأی یا رأیهای مخالف وجودی فرضی قائل شد، و مکان آنها را در داوریه‌ها محفوظ داشت؛ چه، راه هستی‌پذیری اندیشه‌سالاری و خردسالاری، فقط و فقط اجازه دادن به جدانگری و دگراندیشی است. پس بدینسان، نباید گرم عقیده‌ی خویشتن شد؛ احساس ما در درست‌پنداری عقیده‌مان، نه همیشه شرط بسنده‌ی درستی عقیده‌مان است، و نه همیشه شرط بایسته‌ی درستی عقیده‌مان. اگر حدت صرف ملاک باشد، ممکن است دیگران در تصور اثبات نگر دیگرسان خودشان، به همان اندازه حدت داشته باشند که ما، در تصور اثبات نگر خودمان. ۱- فقط در این میان، می‌توان اصلهای اخلاقی را پرتوم [= ما تقدم] پذیرفت. این پدافندی است کسرانمند از «فرمودمان فریضی» یا «فرمودمان فریضی» یا «فرمان قطعی اخلاقی» یا «امر تنجیزی» [= der kategorische Imperativ] کانت.

و باز در این زمینه‌ها:

روش احتیاط‌آمیز بر آن است که دست کم از نگرگاه پراگماتیک یا ورزگروانه، صلاح آن است که دانش ما همواره پیش‌رفته‌تر باشد از «تشنیک‌شناسی» [= تکنولوژی] ما. روش احتیاط‌آمیز می‌پذیرد که می‌توان M را تشخیص داد، و N را نیز به همچنین. آنگاه می‌توان از M رفت به N: – ولی آنچه را که نمی‌توان دانست، آن است که حلقه‌ی «M/N»، حلقه‌ی کدامین

۱) بالینهمه، در رابطه با «خودداری از قضاوت» شکاکان یونان باستان، بکوتاهی می‌افزاییم که روش محتاطانه خودداری مطلق از قضاوت را نه عملی می‌داند و نه سودمند.



## XXXI

زنجیر یا زنجیرهاست.<sup>۱</sup> نتیجه آنکه نباید با شتاب، هر پیشرفت دانشی را به تشنیک‌شناسی برگرداند؛ - یا به زبان دیگر، باید بیشتر دانست، و کمتر عمل کرد.

سرانجام، از نگر-گاه اجتماعی، روش محتاطانه خواهان اعمال اصل تساهل است: کوتاه؛ هرگونه اختلاف نظر یا جدانگری: یا بر پایه عقیده است، که آزاد است؛<sup>۲</sup> یا بر پایه سلیقه است، که شخصی است؛ یا بر پایه حقیقت است، که نه چنین است که همه ما آدمیان همیشه و همواره، دقیقاً و عمیقاً بدانیم چیست، - هر چند او را دوست می‌داریم و در پویش و جویش او رنجها می‌کشیم.

(۲) مترجم مأمود ظاهر است. این گفته که با مبدأ حکمتی نخست سخت مربوط است و حتا می‌توان گفت تأکید جنبه معین و ویژه‌ای از آن است، دلالت‌های بسیار دارد. مهمتر از همه آنکه:

ما ظاهر را می‌بینیم یا می‌سهیم، ولی آنچه مربوط است به باطن، الله أعلم بحقایق-  
الأمور. حتا هنگامی که گمان می‌کنیم در موردی به «باطن» و «کنه امر» پی برده باشیم، باز آن «باطن» چیزی است که بر ما پدید شده یا ما آن را بر پایه ظاهرها استنباط کرده‌ایم. بنابراین «باطن اصلی» جاودانه بر ما پنهان می‌ماند. به سخن دیگر ما هر چیزی را فقط بر پایه معیارها و هنجارها و سنجیدار [= کریتر]هایی که برای آن تعیین می‌کنیم، می‌شناسیم، نه به راهی دیگر. ولی این معیارها و هنجارها و سنجیدارها، پدیدارها و ظاهرهایند که ذهن آنها را خودکامانه و خودرأیانه یا سودمندانه بر می‌گزینند. این نیز پدافندی است کسرانمند، از شیء فی نفسة کانت.

(۳) اعمال مبدأهای حکمتی (۱) و (۲) بر برابریستای ما یعنی ترجمه فارسی سنجش خود ناب، این خطوط راهنما را برای مترجم فارسی مشخص ساخته است:

الف) هیچ میزانی از دانش خیالی یا واقعی مترجم نمی‌تواند سبب شود تا بگوید که ایمانوئل کانت را فهمیده است. او در هر لحظه به اندیشه‌هایی برمی‌خورد که در عالم ذهن بر او پدید می‌شوند، و هر پرده‌ای را که برمی‌گیرد، در پس آن فرولایه [= Substratum] یا اندیشه [= Gedanke] ای است، و اگر هفتمین پرده را نیز برگیرد، باز هم نمی‌تواند بگوید که دیگر در پس آن، اندیشه و پرده‌ای نیست. - حال که چنین است، باید کوشید تا آنجا که در توان انسان باشد (هم به مفهوم نسبی و هم به مفهوم مطلق)، ژرفترین ژرفنایهای تصورپذیر فلسفه سنجشگرانه را به سانی سترگ و بی‌تخفیف، و با دقتی سرد و ثاقب، پژوهید و ترجمه‌ای سنجیده به آستان اندیشه‌کاران عرضه داشت. ولی این يك آرمان یا مینوگان است: اثرهای

(۱) معمولاً بنادوست می‌پندارند و ناگفته فرض می‌کنند که فقط حلقه يك زنجیر است، حال آنکه حلقه بینهایت زنجیر است؛ ولی به خاطر پرهیز از درازگویی، موضوع را بیشتر نمی‌شکافیم.  
(۲) درباره رابطه «عقیده» و «دانش»، - ارسطو، آناکادیک پسون، کتاب I، فصل ۳۳.

## XXXII

نوشته شده در باره کانت از هزاران تجاوز می کنند.

(ب) مترجم خود را موظف دیده که ظاهر جمله‌های کانت را حفظ کند، و بر آن بوده که هیچ میزانی از دانش واقعی یا خیالی نمی‌تواند بدو حق دهد که اندیشه‌های کانت را در قابلهایی بیکباره مستقل از جمله‌بندی و حتا نقطه‌گذاری خود کانت عرضه نماید [با اینهمه ← ۴-۱-۲ §].

(پ) و باز در همین زمینه، مترجم خود را موظف دیده نثری در فارسی برگزیند، که دست کم به میزانی - ولی به میزانی محسوس - ویژگیهای نثر متن اصلی را باز تاباند: پرسش، و تکلیف ناشی از آن، این بوده است: \*اگر کانت اکنون در تهران می‌زیست، چگونه می‌نوشت؟ در خود سنجش خود ناب چند اشاره زبانی وجود دارد؛ ولی مترجم در این میان از نقش «شم» و «شهود» [هم به مفهوم کانتی و هم بویژه به مفهوم عرفانی-ریاضی] نیز غافل نبوده است.

(ت) مترجم در سراسر متن کوشیده است تا در باره فلسفه کانت اظهار عقیده نکند و به نقد در باره گفته‌های او نپردازد. پانوشتهای ترجمه مؤکداً جنبه «فاکتی» و فنی و متن‌شناسی دارند.

(ث) در نتیجه، در هر نکته تاریک و باریک و بحث‌انگیز، مترجم به این امر توجه نموده است که «کانت چه گفته است؟» نه اینکه «کانت چه می‌بایستی می‌گفت؟» یعنی برابریستای ما در اینجا در وهله نخست نوشته‌ای است که از ذهن کانت برون تراویده است، و هدف ما این است دریابیم که نگریسته او چه بوده است، یا: به نگر یا قوه تشخیص ما نگریسته او چه بوده است؛ ولی نه اینکه: به نگر ما او چگونه می‌بایستی نگریسته باشد. شادروان ذکاء‌الملک فروغی، پایه‌گذار فلسفه‌نگاری نوین در ایران زمین، در اثر خود به نام سیر حکمت در ادوا درباره کانت شرحی آورده است. آنچه این شرح را از دیگر نوشته‌های مشابه جدا می‌کند و آن را ممتاز می‌گرداند، همین عینیت‌بیهی‌وار شادروان فروغی است.<sup>۱</sup>

البته، آشکار است که سنجش اندیشه‌های کانت خود يك وظیفه بزرگ فلسفی است. ولی

(۱) طی بعضی نوشته‌ها و گفته‌ها، این نگر القا شده است که نقش ترجمه و اقتباس در تکوین سیر حکمت در ادوا بیش از نقش نگارش مستقل است. ما شخصاً در این باره به تحقیقی دست نزده‌ایم. ولی طبیعی است که اگر کسی بخواهد برای نخستین بار کتابی به زبان فارسی در باره سراسر تاریخ فلسفه اروپایی بنویسد، بناچار کار او به میزانی جنبه ترجمه و اقتباس خواهد داشت. البته این طلبی است مشروع که مؤلف منابع خود را ذکر کند. به هر سان، داستان تکوین سیر حکمت در ادوا هر چه باشد، ارزش آن، چه از نگرگاه عینیت که در بالا یاد شد، چه از نگرگاه غنای گنج‌انیده، و چه از نگرگاه شیوایی نثر، بر جای خود باقی است؛ - هر چند که درباره پاره‌ای جریانهای فلسفی نوین یا بالنسبه نوین، چیزهایی را برای آرزو کردن باقی می‌گذارد.

## XXXIII

ما بر آنیم که باذنمود و سنجش باید از یکدیگر مشخص باشند؛ و کار ما در این ترجمه، فقط باز نمود سنجش خرد ناب است، نه سنجش سنجش خرد ناب.

ج) سرانجام، در پرتو این دو مبدأ حکمتی، این نتیجه در مد نظر بوده است که هیچ میزانی از دانش خیالی یا واقعی نمی‌تواند به مترجم حق دهد که کار دیگران را نادیده انگارد. مترجم در جریان کار همواره تشخیص خود را با تشخیص دیگران مقایسه کرده و سنجیده است؛ و بیشتر خواهیم گفت از این، در آنچه خواهد آمد.

۲-۰-۲) اصلها به این شمارند:

• ( دقیق‌ترین، روان‌ترین، و به يك تعبیر «بهترین» سیستم یا دستگاه یا برنامه فیزیکی و عملی، چنان است که حتا با اعمال مؤکد آن، در هر مورد ویژه بتوان احساس کرد که کار به شیوه عینی و طبیعی و آروینی [= آمپیریک]، بدون توجه به وجود گونه‌ای دستگاه ذهنی، (و حتا «برای این منظور خاص» [= *ad hoc*])، حل می‌شود. البته ما خود بدین نکته واقفیم که این برنهاد در نگر نخست پارادکس‌ها [= به ظاهر متناقض] می‌نماید.

۱) دقت هر چه بیشتر، یا دقیق‌تر بگوییم: دقت دکادتی - اسپینوزایی - لاینیتسی. البته این به ادعا بیشتر شبیه است تا به اعتراف. این ادعا که «من در ترجمه به دقت بیشتر توجه داشته‌ام تا به زیبایی جمله‌ها»، زیاد گفته و نوشته شده است. ولی اگر لطف این ادعا یا برنهاد [Thesis =] در این باشد که ادعای مقابل یا پادانهاد [Antithesis =] را سریعتر فراخواند و خواننده را به کشف موردهای بیدقتی در این ترجمه برانگیزد، پس از نگرگاه عامه کتابخوان کاری مثبت صورت داده است و فاقد ارزش و رزگروانه [= پراگماتیک] نیست. - با اینهمه، در باره دقت باید گفت که هر فیزیکدان یا مهندس یا ویزستار [= متخصص] آزمایشگاه می‌داند که دقت اندازه‌گیری‌های او نمی‌تواند از دقت وسیله‌های اندازه‌گیری‌های او بیشتر باشد. به همین سان باید گفت که دقت ترجمه نمی‌تواند از دقت زبانهای طبیعی بیشتر باشد. ولی زبانهای طبیعی وسیله‌های چندان دقیقی نیستند. بنابراین به يك تعبیر میزان دقت ترجمه همیشه کرانمند، و مشروط است به میزان دقت زبان اصلی و زبان ترجمه. پس ما می‌گوییم کوشیده‌ایم که تا حد دقت زبانهای طبیعی در امر دقت پیش رویم و حیطة دقت را افنا کنیم. ولی این نیز همچنان يك ادعاست. کاملاً ممکن است بر اثر وسواس در دقت، در موردهایی از حسد زبانهای طبیعی خارج شده و به حیطة زبانهای مصنوعی تخطی کرده باشیم و زبانی مصنوعی به خواننده بردبار تحویل داده باشیم، و کاملاً ممکن است در موردهایی حد دقت مشروع زبانهای طبیعی را افنا نکرده باشیم؛ داوری با خوانندگان هوشمند است.

البته جدا از بحثهای نظری، محتمل است که موردهایی از عدم دقت، به معنای معمولی

## XXXIV

و عادی کلمه، در ترجمهٔ ما وجود داشته باشند که امید است *Deo volente* [= إن شاء الله] در چاپهای آینده برطرف شوند. و با این حال در رابطه با پرسش دقت، این نکته را هم باید افزود که در آخرین مرحله‌های بازبینیها و مطابقه‌های مکرر پیش از چاپ، پاره‌ای آزادیها و تساهلهای بسیار محدود و نامهم صوری، - و نه معنایی! - را آگاهانه به حال خود واگذاشتیم «تا خشم خدایان را برنیا نگیریم»<sup>۱</sup>.

(۲) فادسی گرابی یا فادسی گردی یا فادسی نویسی.

کوشیده‌ایم تا آنجا که صلاح باشد، یعنی بی آنکه مبدأ حکمتی میانه‌روی و شمردگی و ترازمندی را از یاد ببریم، هر چه فزونی‌تر واژه‌ها و ریشه‌ها و دیسه‌ها و ساخته‌های واژگانی و نحوی فارسی سره را بکار گیریم. ما زبان فارسی را از توانمندی والای فلسفی برخوردار می‌یابیم. اما البته، اثبات شیء نفی مسا عدل نمی‌کند. ولی با اینهمه، در زیر [← (۳) و (۴)] و نیز بخصوص در ← ۳-۱-۲ §، طی فقره (۱)، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت، و بویژه نشان خواهیم داد که علاقه و احترام ما به زبان فارسی ناشی از احساس ناموافق نسبت به زبان عربی نیست، بلکه بعکس همراه است با، و بعضاً ناشی و متأثر است از، علاقه و احترام ما به همهٔ زبانها، از جمله به زبان عربی. بدینسان وضع یسا نهش بنیادین ما متفاوت است با وضع و نهش بنیادین برخی فارسی‌گرایان دیگر. هر چند که فارسی‌دوستی و نیات والا و گرانسنگ ایشان نیز متساویاً مورد علاقه و احترام ماست.

(۳) ایزمودفیس: تناظر يك به يك اندمیان اصطلاحها و واژه‌های کانت و اصطلاحها و واژه‌های فادسی. البته باید توجه داشت که در زبانهای طبیعی، تناظر يك به يك بین دو زبان به طور مطلق نه ممکن است و نه مطلوب. یکی از دشواریها چنانکه همه می‌دانند آن است که گاه امکان دارد که يك اصطلاح، مثلاً *تك* واژه‌ای معین که باید ترجمه شود؛ حتا به يك مفهوم و معنای واحد مشخص، در زبان ترجمه معادل یا ما بازاء واحدی که فقط متشکل از *يك* قالب واژه‌ای واحد باشد، نداشته باشد، یا به سان کلی، تعداد قالبهای واژه‌ای در دو زبان با یکدیگر مطابقت نکنند؛ به زبان ساده‌تر، در عمل گاه باید يك واژه بیگانه را در زبان ترجمه در يك جملهٔ واحد به دو یا چند واژه، یا در جمله‌های گوناگون به واژه‌های گوناگون برگرداند، یا گاه برای دو یا چند واژه بیگانه در يك جملهٔ واحد، یا برای دو یا چند واژه بیگانه در جمله‌های گوناگون، يك واژه واحد بکار گرفت. موضوع دیگر نحو زبانهاست که هر گاه دقت و سختی

(۱) شنیده شده است که گویا بعضی صاحبان حرف در آخرین مرحله‌های کار، یک چیز کوچک را ناقص می‌گذارند و تمام نمی‌کنند؛ - ما هنوز نتوانسته‌ایم درستی این شنیده‌ها را تحقیق کنیم؛ با اینهمه، این از موردهایی است که وجود گفته‌ها و شنیده‌ها برای نشان دادن وجود تصور مورد بحث، بسنده است. به هراسان، حس «کمال»، احتمال دارد به «غرور» بیانجامد. - ضمناً ضابطه‌بندی متن از اسطوره‌شناسی یونان باستان اقتباس شده است.

## XXXV

یا «فرسختی» [= *Strenge*، به لاتین *rigor*] را زیاد کنیم، با برگزینش واژه‌ها تداخل می‌کند. بنا بر این تناظر یک به یک صد درصد، فقط در زبانهای مصنوعی (از جمله زبانهای رایانگه‌های الکترونی) ممکن است، آن هم به شرطی که نحو و ضابطه‌بندی منطقی و دستگاه نشانه‌های آنها با یکدیگر همخوانی داشته باشند.

ما کوشیده‌ایم تا مرز زبانهای طبیعی به تناظر یک به یک مطلق، به منزله یک مینوگان [= آرمان = ایده‌آل] نزدیک شویم، و تا حد امکان، «رنگارنگی» خود نثر کانتی را در فارسی بازتابانیم. ولی کاملاً ممکن است که در این زمینه نیز در پاره‌ای موردها از این مرز تجاوز کرده، به حیطه زبانهای مصنوعی تخطی کرده باشیم، یا در پاره‌ای موردها تناظر یک به یک را به حدی که ممکن بوده، رعایت نکرده باشیم. به هر سان، این اصل فقط به سان نسبی رعایت شده است. همچنین:

۴) هر گاه برگزینشی در میان بوده، یعنی در اصطلاحها و واژه‌هایی که در متن اصلی کم و بیش مترادف بکار برده شده‌اند، کوشیده‌ایم واژه آلمانی ژرمانیک را به فارسی سره برگردانیم، و آنگاه، واژه‌های آلمانی لاتین تبار و یونانی تبار، و واژه‌های لاتین و یونانی را، اگر سپهر فارسی ناب افنا شده بوده باشد، به واژه‌های فارسی عربی تبار. برای نمونه، *Welt* ژرمانیک به «جهان» برگردانده شده است، ولی *mundus* لاتین، به «عالم»؛ واژه *Verwandtschaft* به «خویشاوندی» برگردانده شده، و *Affinität* لاتین تبار، به «قرابت»؛ *zum Beispiel* به «برای نمونه» برگردانده شده، و *zum Exempel* به «برای مثال»؛ *Vernunft* به «خرد اژگهان»، و *ignava ratio* به «عقل کاهل».

ولی در رعایت این اصل استثنا فراوان است. از جمله واژه *Begriff* آلمانی را به «مفهوم» برگردانده‌ایم، و *conceptus* لاتین را به «فریافت». یا *Seelenlehre* آلمانی به «روح‌شناسی» برگردانده شده، و *Psychologie* آلمانی یونانی تبار، به «روانشناسی». همچنین، چه بسا برای نشان دادن نوآنهای متن اصلی، فقط از ریشه‌های ایرانی یاری گرفته‌ایم. برای نمونه، *Gotteslehre* آلمانی به «خدانشناسی» برگردانده شده، و *Theologie*، آلمانی یونانی تبار، به «یزدانشناسی»؛ یا *Kosmologie* به «کیهان‌شناسی» برگردانده شده، و *cosmologia* به «گیهان‌شناسی». بنا بر این، این یک اصل راهنما و تنظیمی است، نه بنیانگذار.

۵) کوشیده‌ایم تا اصطلاحهای متعارف کلاسیک و اسکولاستیک فلسفی اروپایی به اصطلاحهای متعارف زبان فارسی [خواه ایرانی تبار، خواه عربی تبار (و حتا خواه یونانی-تبار)] برگردانده شوند، و واژه‌های نوین، بیشتر برای اصطلاحهایی که خود کانت بانی یا گسترنده آنها بوده، برگزیده شوند. این اصل نیز به طور نسبی رعایت شده است؛ مثلاً *notwendiges Wesen* به «هستومند ضروری» برگردانده شده، نه به «واجب الوجود».

## XXXVI

(۲-۱) دوشی کاد

۰-۱-۲) برگزینش عنوان فادسی کتاب *Kritik der reinen Vernunft*.

شیوهٔ برگزینش عنوان فارسی استوار بوده است بر پایهٔ مطالعهٔ عنوانهایی که تا کنون در زبان فارسی ظاهر شده‌اند، و تفکر مستقل.

این اثر تا آنجا که ما پژوهیده‌ایم تا کنون به این نامها برگردانده شده است:

- نقد عقل خالص، نقد عقل محض: برزگمهر، منوچهر؛
- نقد عقل نظری، نقادی عقل مطلق: بیانی، علیقلی؛
- نقد خرد ناب: ثلاثی، محسن؛
- نقادی از عقل محض، نقادی عقل محض، نقد عقل محض، نقد عقل نظری: حائری یزدی، مهدی؛

- انتقاد عقل ناب: خراسانی، شرف‌الدین؛

- نقادی عقل محض، سنجش خرد ناب: خرماهی، بهاء‌الدین؛

- نقد خرد محض: خوانساری، محمد؛

- نقد عقل محض: داودی، علی‌مراد؛

- نقد عقل محض: دایرةالمعادف فادسی؛

- انتقاد عقل محض: دریا بندری، نجف؛

- نقد عقل محض: زریاب خوئی، عباس؛

- نقادی عقل مطلق: فروغی، محمدعلی (ذکاء الملک)؛

- نقادی عقل محض: مهدوی، یحیی؛

- نقادی خرد محض: نادرزاد، بزرگ؛

- بحث و قضاوت در باب عقل مطلق، بحث در حقیقت عقل مطلق: وثوق‌الدوله، میرزا حسن خان.

- همچنین شیبانی در ترجمهٔ عربی خود که بر پایهٔ ظاهرها از ترجمهٔ انگلیسی فریدریش

ماکسیمیلیان مولر به عمل آمده است، نام کتاب را نقدالعقل‌المجرد برگزیده است.

اگر بخواهیم واژه‌های فارسی عربی‌تبار را بکار گیریم، به‌نگر ما دو امکان زیسر بهترین

امکانها هستند:

- نقد عقل مجرد؛

- نقد عقل محض.

با اینهمه، هماهنگ با اصلی که در بارهٔ فارسی‌نویسی برنوشته‌ایم، ما

سنجش خرد ناب

را بهترین امکان می‌دانیم. بدافند ما چنین است: در مورد «خرد» و «ناب» نکتهٔ تازه‌ای بر جا

## XXXVII

نیست. - و اما در بارهٔ سنجش:

واژهٔ Kritik آلمانی (critique فرانسه و انگلیسی) در اصل یونانی است و از *κριτική* (یا دقیقتر، از *ἡ κριτική τέχνη*)، خود از *κρινέειν* می‌آید، که به معنای: «تشخیص دادن»، «جدا کردن»، «تمیز دادن»، «تصمیم گرفتن» است. واژهٔ «کریٹیک» همچنین خویشاوند است با واژه‌های *cribrum* و *cribellum* لاتین، و *crible* فرانسه، همه به معنای «غربال». لغت‌نامهٔ دهخدا واژه‌های لاتین و فرانسه را با واژهٔ «غربال» فارسی هم‌ریشه می‌داند. البته واژهٔ «غربال» (و شکل‌های دیگر آن: «غربیل» و «گربال») در فارسی دری بیش از هزار سال دیرینهٔ مضبوط دارد، ولی ما هنوز شکل ایرانی میانه و باستان این واژه را نیافته‌ایم.

این واژه‌ها در آخرین تحلیل از ریشهٔ *\*[s]ker-* در هندواروپایی نخستین می‌آیند که به معنای «بریدن»، «جد اکردن» است. جالب آنکه واژهٔ آلمانی *rein* به معنای «ناب» و «خالص» و «محض» و «پاک» و «منزه» در عنوان *Kritik der reinen Vernunft*، و نیز واژهٔ *science* انگلیسی و فرانسه به معنای «دانش»، «علم»، و اصل آن، واژهٔ لاتین *scire* به معنای «دانستن»، همچنین واژهٔ *secrétaire*، - همه با واژه‌های یاد شده خویشاوندند، و از همان *\*[s]ker-* هندواروپایی نخستین مشتق می‌شوند.

مصدر «سنجیدن» (و شکل قوی یا سترگ آن «سختن») از جمله به معنای زیر بکار رفته است: «وزن کردن»، «آزمودن»، «امتحان کردن»، «تجربه کردن»، «رسیدگی کردن» و «دادرسی کردن» [← دهخدا]. معنای اخیر بویژه جالب توجه است، چه، کانت خود يك بار Kritik را آناگویانه [= مماثلتاً] به دادگاه [= Gerichtshof] تشبیه می‌کند. از سوی دیگر، در فارسی در یکی دو دههٔ اخیر، واژهٔ «سنجیدار» برای «محک» و «معیار» و «آزمون» بکار رفته است، یعنی معادل *κριτηριον* در یونانی و شکل قرضی لاتین آن، *criterium*.

بر پایهٔ نکته‌های بالا، واژهٔ «سنجش» برای Kritik درست و رسا می‌نماید. در اینجا بهتر است رشتهٔ سخن را به شادروان ذکاء‌الملک فروغی واگذاریم:

*Critique de la raison pure* [۰] این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ *raison* را گاه بمعنای استعمال میکند اعم از ادراک و فهم و تعقل و گاه بمعنای خاص می‌گیرد که قوه [ی] استدلال و توحید معلومات باشد و در اینجا بمعنای اعم است [؟]؛ و نیز، چنانکه در فلسفهٔ هیوم اشاره کرده‌ایم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است [؟] نه عیب‌جوئی از اشخاص و

## XXXVIII

کانت خود این معنی را تصریح کرده است.<sup>۱</sup> ضمناً، می‌توان این بیت فردوسی را نیز یاد کرد که تعمق فلسفی در آن بسیار آموزنده و پاداش دهنده است:

خرد را و جان را همی سنجد اوی

در اندیشهٔ سخنه کسی گنجد اوی<sup>۲</sup>

با اینهمه، سنجش خرد ناب به هر سان يك همنهش است، و این نکته همچنان باز می‌ماند که آیا این همنهش:

(الف) از نگرگاه معنایی دقیق هست یا نه؟

(ب) از نگرگاه حس زیبایی یا زیباحسیک، خوش‌آهنگ هست یا نیست؟

خوانندهٔ بینا و نکته‌سنج خود می‌تواند بسنجد و داوری کند و نام صحیح این کتاب را شخصاً برگزیند یا بر سازد. زیرا آنچه مربوط است به عقیده، هر کس حق مساوی دارد، و آنچه مربوط است به پسند و سلیقه، باید گفت که: *De gustibus non est disputandum*.<sup>۱-۱-۲</sup> برگزینش متن.

از همان آغاز کار روشن بود که چون در دو سده‌ای که این اثر انتشار یافته، طبعها یا ویراستها یا «نسخه بدل»های گوناگونی از آن به ظهور رسیده‌اند، و با توجه به اینکه اختلاف قرائتهای نا مهم و مهم، و غلطهای چاپی و دشواریهای نقطه‌گذاری و دیگر فروبستگیهای دستوری و شکلی و معنایی در همهٔ این ویراستها دیده می‌شوند و دو ویراست اصلی نخستین نیز از این معضلات مصون نیستند، - عملاً هیچ متنی را نمی‌توان صد در صد پذیرفت و مطلقاً به دیگر متنها ترجیح داد.

این امر ما را بدین نکته رهنمون شد که برای برگزینش متن، برآستی می‌باید دو متن در اختیار داشت:

- متن واقعی و اصلی دو ویراست A و B (متن real یا reel)؛

- متن مینوگانی یا آرمانی (متن ideal یا ideell).

ویراست رایموند شمیت، در سلسلهٔ «کتابخانهٔ فلسفی»<sup>۲</sup> - که نخست به سال ۱۹۲۶ بیرون

۱) محمدعلی فروغی، سیر حکمت دد (دو)، ۳ ج در يك مجلد، زوار، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۱۷؛ ج ۲، ص: ۱۳۶، پانوش (۲). تکیه روی سنجش از ماست.

۲) «سنج» مادهٔ یا ستاک مضارع، یا ستاک ضعیف یا «رام» این فعل است، و «سخت» ستاک ماضی، یا قوی یا «سترگ» این فعل. دوشکل مصدری از ستاکهای رام و سترگ: «سنجیدن» و «سختن»؛ شکل‌های نعتی مفعولی همخوان: «سنجیده»، «سخته». - بیت از ص ۱۲ ج I شاهنامهٔ چاپ مسکو نقل شده است. [در بارهٔ مصدرها و ستاکهای ضعیف و قوی، یا «رام» و «سترگ»، - میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، درآمدی بر چگونگی شیوهٔ خط فادسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴؛ ص ۱۶۴-۱۶۳].

3) Philosophische Bibliothek



## XXXIX

آمد و در ویراست دوم (چاپ چهاردهم) آن در ۱۹۳۰، مختصرانه در آن بازبینی شد، - متنی است که تقریباً هر دو انتظار را برمی آورد. به این ترتیب که جز پاره‌ای تغییرهای رسم خطی و نوین ساختن آن (برای نمونه: *transzendental* به جای *transscendental*)، رایموند شمیت کوشیده است تا ویراستهای اصلی A و B را در ویراست خود عیناً چاپ کند و بویژه نقطه گذاری اصلی کانت را برقرار سازد. این عبارت است از متن واقعی یا «رئال». - هم هنگام، رایموند شمیت کوشیده است تا اختلاف قرائتهای بیشتر ویراستهایی را که از زمان کانت تا زمان خود او بیرون آمده‌اند و به نحوی از نگرگاه معنا اهمیت دارند، با دقت آلمانی در پانوشته‌ها باز تاباند. در همین زمینه: - کانت در نسخه شخصی خود از ویراست نخست سنجش خرد ناب (A)، گاه بگناه تغییرها و تصحیحها و نکته‌هایی را یادداشت کرده است. پاره‌ای از این ملاحظه‌ها، بعداً در ویراست دوم، B، اعمال شده‌اند، و پاره‌ای از آنها برگرفته نشده‌اند؛ ولی بر روی هم این ملاحظه‌ها برای مطالعه فلسفه سنجشگرانه اهمیت دارند و در آنها بویژه موضوع گزاره‌های همبندی پرتوم، و حد و مرز تجربه ممکن تأکید شده است.<sup>۱</sup> این حواشی را بنو اردمان زیر عنوان *Nachträge zur Kritik* (ضمیمه‌های تکمیلی سنجش [خرد ناب]) انتشار داده است (Kiel, 1881). رایموند شمیت این موردها را نیز در پانوشته‌های ویراست خود آورده است [همچنین ← پیشگفتار او]. بنابراین خواننده یا مترجم در هر لحظه می‌تواند امکانهای دیگر را با امکان متن اصلی (A و B) بسنجد و متن ایدئال یا آرمانی یا مینوگانی خود را شخصاً تشکیل دهد. به این ملاحظه اساسی بود که ویراست رایموند شمیت به منزله متن کار برگزیده شد. دانشنامه بریتانیکا نیز که اندر میان چاپهای مجموعه‌ای نوشته‌های کانت، متن آکادمی را «متن معیار» [= متن استاندارد] می‌خواند، متن سنجش خرد ناب رایموند شمیت را «مناسبت‌ترین متن» می‌داند.<sup>۲</sup> - هم هنگام متنهای اینگه بورگ هایدمان، ویلهلم وایشدل، و متن آکادمی، ویراسته بنو اردمان، نیز در اختیار ما بوده‌اند:

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*:

α) hrsg. von Raymund Schmidt;

β) hrsg. von Ingeborg Heidemann;

γ) hrsg. von Wilhelm Weischedel;

δ) die Akademie-Ausgabe, hrsg. von Benno Erdmann.

۱) این ارزیابی از برنار روسه (Bernard Rousset)، در ترجمه فرانسه ژول بارنی گرفته شده است: p. 694.

2) *The New Encyclopaedia Britannica in 30 vols., Macropaedia, vol. 10, p. 394.* ضمناً، نام نخست دکتر شمیت، چنانکه پیش از این آورده‌ایم، و در بالا هم آمده، Raymund است. - شکل Raymond، ضبط شده در دانشنامه بریتانیکا و در دانشنامه فلسفه (*Encyclopedia of Philosophy*) به ویراستاری پال ادواردز (Paul Edwards)، احتمالاً غلط چاپی است.

## XL

فزون بر اینها، مترجم شخصاً به کتابخانه ملی اتریش در وین، کتابخانه دولتی و دانشگاهی نیدرزاکسن در گوتینگن، کتابخانه ملی در پاریس، و کتابخانه بریتانیا در لندن، مراجعه کرده، و ویراست دوم، B، را در هر چهار کتابخانه وین و گوتینگن و پاریس و لندن، و ویراست نخست، A، را در دو کتابخانه اخیر ملاحظه کرده و آنچه در متن ترجمه در پانویست فهرست گنج‌انیده‌ها بر طبق عنوانهای ویراست دوم پس از فهرست گنج‌انیده‌ها در ویراست نخست [ص XXIII A] در باره وجود نداشتن فهرست گنج‌انیده‌ها در B یاد شده، بر پایه ملاحظه عینی و شخصی بیان شده است.

در اینجا باید اشاره کنیم که تصور ما از متن مینوگانی یا ایدئال سنجش خود ناپ، به متن فرهنگستان پروس، ویراسته بنو اردمان، نزدیک است: چنانکه خوانندگان در سراسر ترجمه ملاحظه خواهند کرد، قرائتهای اردمان در موردهایی که اختلافهایی در نسخه‌های چاپی موجودند، بر روی هم در شمار دقیقترین گزینشهاست. با این حال می‌افزاییم که استناد ما به بنو اردمان و دیگر ویراستاران، و یادداشت‌های خود کانت، - جز ویراستهای ایشدل، و هایدمان، - صرفاً به ویراست رایموند شمیت است که در آن قرائتهای اردمان و دیگران وارد شده‌اند؛ نه سر راستانه به ویراست اردمان و دیگران. فقط (فزون بر استناد مستقیم به ایشدل و هایدمان)، فهرست گنج‌انیده‌ها تنظیم شده بر طبق عنوانهای ویراست دوم، B، مستقیماً از روی فهرست و متن آکادمی که در تهران در دسترس ما بوده، تنظیم شده است و در رایموند شمیت موجود نیست.

## ۲-۱-۲) دشواریهای ترجمه

گفتن اینکه کانت دشوار است، صحیح است، ولی گزاره‌ای اختصاصی نیست. همه فیلسوفان آلمان دشوار می‌گویند و می‌نویسند: در زبان آلمانی به مجرد آنکه گوینده، با اندیشه سخن گوید یا بنویسد، جمله به يك فوگ یا سمفونی بدل می‌شود؛ ولی در زبان فرانسه، حتا اندر میان دشوارترین اندیشه‌ها، هر جمله يك ملودی زیباست. در این زمینه بهتر است به شوپنهاور رجوع کنیم:

اصل حکمفرما در هنر نگارش چنانست که هر انسانی در يك زمان نمی‌تواند در بیش از يك موضوع به روشنی اندیشه کند، پس از او نباید خواست در يك زمان دو یا چند موضوع را مورد تفکر قرار دهد. ولی ما با باز کردن پرانتز و عبارات معترضه در داخل جمله و شکستن جمله برای گنجاندن آنها همین را از خواننده می‌خواهیم و این شیوه ایست که مآلاً گسیختگی بی‌جهت و غیر لازم به وجود می‌آورد. نویسندگان آلمانی در این زمینه بیش از همه خلاف می‌کنند. اینکه زبان آلمانی بیش از هر زبان زنده دیگر مناسب این شیوه است، حقیقتی را بیان می‌کند ولی

## XLI

آنها موجه نمی‌سازد. نثر هیچ زبانی را چون زبان فرانسه به راحتی و روانی نمی‌توان خواند؛ چون زبانی است که این خطا اصولاً در آن راه ندارد. نویسنده فرانسوی افکارش را به دنبال هم و در یک نظم منطقی و طبیعی بیان می‌کند و از اینرو خواننده نیز تمام توجهش را بی‌هیچ گسیختگی به تک تک آنها معطوف می‌دارد. ولی نویسنده آلمانی آنها را یکبار و دوبار و سه‌بار در هم می‌پیچد و به هم می‌بافد و به جای آنکه آنها را به دنبال هم بیان کند،<sup>۱</sup> [اصرار می‌ورزد که هر شش مطلب را یکجا بگوید].

قطعهٔ جالب توجهی است. اساساً آلمانی زبانی است دشوار [شوپنهاؤر-Schwer-fälligkeit را یک خصیصهٔ ملی آلمانی می‌داند]. زبان آلمانی به میزانی زیاد از «قدرت ساخت» و از «پوتانسالیته پلاستیک» برخوردار است، همچنانکه یکی از ویژگیهای عمدهٔ زبان یونانی «پوتانسالیته الاستیک» است. ولی اگر بخواهیم دقیقتر به موضوع بپردازیم، شاید این توضیح کلی در اینجا بيمناسبت نباشد: معمولاً در بسیاری زبانها دو گونه «زبان» وجود دارند: الف) زبان فصیح و کتابی؛ ب) زبان عادی روزمره. در بعضی زبانها مانند انگلیسی فرق بین زبان نوشتاری و زبان گفتاری در طبقهٔ تحصیل کرده، اندک است. در بعضی زبانها مانند فرانسه این فرق بیشتر، و سر انجام در بعضی زبانها مانند فارسی این فرق باز هم بیشتر و جدی‌تر است. اما زبان آلمانی [با ساده کردن و دیسه نمایاندن مطلب و بویژه با کنار گذاشتن بحث گویشها یا «دیالکت»ها] دارای سه گونه زبان است: الف) زبان عادی محاوره‌ای؛ ب) زبان ادبی؛ و پ) زبان علمی-اداری. الف) و ب) کم و بیش دارای نحو مشابهی اند؛ اما پ) یعنی زبان علمی-اداری، (هر چند که «آلمانی علمی» که خنثاست، و «آلمانی اداری» [Kanzleideutsch =] که معمولاً معناه‌های منفی به همراه دارد، خود فروگونه‌هایی مستقل اند و به هم ربطی ندارند)، الگوهای نحوی دیگرسانی را بکار می‌گیرد.<sup>۲</sup> ما در اینجا

۱) آرتور شوپنهاؤر، «کتاب و نویسندگی»، ترجمهٔ کامران فانی، در الفبا، شمارهٔ ۳، ص ۱۳۹-۱۳۱؛ ← ص ۱۳۸-۱۳۷ (§ ۱۲). رسم خط اصلی حفظ شده است. تکیه روی کلمه‌ها ملهلم از متن آلمانی است. همچنین ← Parerga und Paralipomena، § 287.

۲) ما اصطلاحهای «ادبی» و «علمی-اداری» را بیشتر از دیدگاه ویژه‌ای باتوجه به ساخت صوری بکار می‌بریم. ولی البته بعضی آلمانی‌نویسان اهل ادب، در این مقوله بندی، هم در مقولهٔ «ادبی» قراز می‌گیرند و هم در مقولهٔ «علمی-اداری». و طبعاً نمی‌توان اندرمیان «آلمانی ادبی» و «آلمانی علمی-اداری» دیوار چین کشید. ضمناً، در بین فیلسوفان آلمانی زبان، هگل هم چندان آسان نمی‌اندیشد و آسان نمی‌نویسد. ولی دشواری هگل و کانت بایکدیگر متفاوت است؛ چه، سبک یا استیل و تماتیک و پروبلماتیک و متدیک‌شان باهم فرق دارد. از نگرگاه دستوری و صوری محض، جمله‌های هگل شاید بر روی هم قدری از جمله‌های کانت کمتر دشوار باشند؛ ولی از نگرگاه گنجانیده، گاه ممکن است احیاناً استخراج معنا از آنها دشوارتر باشد، زیرا جمله‌های هگل گاه راه را برای تعبیرهای گوناگون باز می‌گذارند. [در مجموع، کانت «کارترین» تر و «اسکولاستیک» تر از هگل می‌نویسد].

## XLII

نمی‌توانیم وارد موضوع شویم، فقط اشاره می‌کنیم که بویژه کاربرد جمله‌های همبافته دراز [Perioden=] و فراوانی عبارتها و جمله‌های طولانی نعتی که به جای فعلها، با نعتهای فاعلی و نعتهای مفعولی ساخته می‌شوند (بخصوص عبارتها و جمله‌های نعتی تبعی)، و کاربرد قابل ملاحظه عبارات حصری یا معدوله، از مشخصات آلمانی علمی-اداری است<sup>۱</sup> و احتمال دارد همین يك سرچشمه تاریک بودن زبان آلمانی باشد.<sup>۲</sup>

سه نکته دیگر که در همه نوعهای آلمانی وجود دارند ولی در زبان ادبی بیش از زبان محاوره‌ای و در زبان علمی-اداری بیش از زبان ادبی ملاحظه می‌شوند، بدین شمارند: نخست، کاربرد واژه‌های همباده دراز است. دوم، کاربرد اسمی [= Substantivierung] صفتها، مصدرها، ضمیرها و دیگر مقوله‌های دستوری با حرف تعریف است.<sup>۳</sup> هر چند این امر در زبانهای فرانسه و انگلیسی هم دیده می‌شود، ولی رواج آن در آلمانی بیش از زبانهای فرانسه و انگلیسی است. سوم، کاربرد ضمیری حرفهای تعریف و يك سلسله از وسیله‌های کوچک و بزرگ زبانی است. از جمله حرف تعریف در آلمانی بسادگی مانند حرف تعریف فرانسه و حرف تعریف انگلیسی نیست، بلکه خود می‌تواند مستقلانه مانند ضمیر بکار رود؛ و چون برای ۱۶ حالت، فقط ۶ وسیله شکلی و صورتی وجود دارد (|der| و |die| و |das| و |des| و |dem| و |den|)، آنگاه در نوشته‌های بفرنج مسئله تشخیص رابطه ضمیر یا ضمیر-مانند با سوبستانتیووم خاص خود آن پیش می‌آید.

اگر به این شکلها و ساختها و دشواریها: آزادی عملاً مطلق و ازگانی آلمانی [کاربرد مرزناپذیر واژه‌های لاتین تبار و یونانی تبار و لاتین و یونانی]، و نیز: علاقه هر انسیدشده آلمانی به مفهوم‌سازی درون آختی برون آخته‌وار و نیز به اینکه گفته یا نوشته‌اش در هر

۱) عبارتها و جمله‌های وصفی که با نعتهای فاعلی و مفعولی ساخته می‌شوند، در همه زبانها وجود دارند، ولی بویژه خاص زبانهای اورال-آلتایی‌اند. (از جمله زبانهای اورالی: فنلاندی-اویغوری، - و آلتایی: ترکی، مغولی، تونگوس؛ و نیز به عقیده بعضی، ژاپونی). - اثرهایی از پاره‌ای جنبه‌های مشابه در نثر فارسی زمان صفویه نیز احساس می‌شود.

۲) نگریسته ما نحو جمله‌های آلمانی است. از نگرگاه واژه‌ای، آلمانی گاه روشنتر است از فرانسه، و به میزانی اندک ولی محسوس، گاه روشنتر است از انگلیسی.

۳) مانند das Unbewußte [= ضمیر ناخودآگاه = ضمیر ناآگاه]، das Ich [= من]، das Über-Ich [= ابرمن]، das Es [= او ≈ نفس اماره]، اصطلاحهای فرویدی؛ یا توجه کنید به این عبارت افلاطونی:

Dem Wahren, Schönen, Guten!

[بسنجید با Φαῖδρος افلاطون، 278 A.]

همچنین:

Das Singen war schön.

Er ergründete das Warum und Weshalb dieses Falles. - et cetera.

## XLIII

لحظه متعادل باشد و به این ترتیب کوشش اش برای آنکه در هر قدم یا گام، تز و آنتی تز و ولی و اما و ولیکن و با این حال و اگر و مگر و قید و ظرف و خدا می‌داند چه دیگر را مہرازانه [= معمارانه] در جمله یا گزاره خویش جای دهد، را بیافزاییم، - آنگاه بی‌خواهیم برد که این گفته: زبان آلمانی با کمال تضاد داد، مبالغه آمیز نیست، بلکه اظهار ساده حقیقتی است که می‌باید ما را به حقیقت فلسفی بودن زبان آلمانی رهنمون شود و دوباره ما را به بحث تاریک بودن زبان آلمانی بکشاند و این اندیشه را در برابر ما نهد که اگر یونان روشنی را به بشریت عرضه داشت، این سرنوشت آلمان بود که تاریکی فلسفی را به بشریت هدیه کند، یا بهتر بگوییم، اندیشه او را تا دورترین و تاریکترین مرزهای ممکن، بگستراند، مرزی که کانت و هگل را از هم جدا می‌کند، یا شاید درست‌تر، ایشان را همسایه یکدیگر می‌سازد؛ و در فرهنگ ذاتاً قرون وسطایی و فاؤستی<sup>۱</sup> ژرمانیک، این فقط طبیعی است.

به هر سان، در همه متنهای فلسفی این دشواریها و ساختمانها وجود دارند، و کانت هم در جمله‌های دراز خود این ساختها را اندک بکار نمی‌گیرد و از ساختهای کهنه [= Archaismen] نیز کم سود نمی‌جوید.<sup>۲</sup> ولی بگذریم و بپردازیم به دشواریهای ویژه یا ویژه متن کانتی.

مهمترین دشواریهای ترجمه که ویژه کانت‌اند، بدین شمارند:

## الف) اصطلاح شناسی؛

ب) گزارش اسمی ضمیرها و ضمیر-مانندها یا پیدا کردن مرجعهای آنها [هر چند این موضوع در گوهر خویش ویژه کانت نیست، ولی در کانت چنان بعدهای گسترده‌ای می‌یابد که عملاً به یک دشواری ویژه کانتی بدل می‌شود].

پ) اختلافهای جزئی شکلی در نسخه بدلها و ویرایشهای این دو بیست ساله که گاه از نگرگاه معنایی ارزشی ندارند و گاه دارند، و تعبیرهای معنایی دیگرسانی را سبب می‌شوند. (ت) درازی بیش از حد جمله‌ها؛ - در این باره، ویژه در مورد رابطه جمله‌های دراز و شیوه نقطه‌گذاری نشان دهنده کانت، رایموند شمیت ملاحظه‌هایی جالب توجه دارد که در پیشگفتار خود مطرح کرده است و ما در اینجا تکرار نمی‌کنیم؛ [ایضاً - ملاحظه در (ب)].

ث) به سبب دشواری فوق‌العاده متن، عدم حساسیت مترجم به خطاهای خود [ممکن است مترجم Apprehension را به جای Apperzeption قرار دهد و بعکس؛ ممکن است synthetisch را به جای systematisch بنشانند و بعکس؛ بی‌آنکه در جمله خویش نکته‌ای

۱) ما فاؤست آلمانی را بیشتر قرون وسطایی متصور می‌داریم تا متعلق به رنسانس؛ ولی موضوع باز است. - در برابر، هملت، هم متعلق به رنسانس، و هم متعلق به همه قرون و اعصار است.

۲) نوشته‌های او از پاره‌ای «ویژگیهای شهرستانی» یا «ویژگیهای ولایتی» [= Provinzialismen] نیز خالی نیست.

## XLIV

غیرعادی را حس کند<sup>۱</sup>].

ج) آخرین ولی نه کمترین، مسئلهٔ تصمیم در شیوهٔ آرایش متن ویراست نخست، A، و متن ویراست دوم، B، در يك کتاب واحد و یگانه.

إيچ. جي. پیتن در پیشگفتار اثر خود در بارهٔ سنجش خرد ناب به نام متاگیتیک تجربهٔ کانت، بویژه به فقرهٔ (ب) توجه کرده است:<sup>۲</sup> «[در سنجش خرد ناب] جمله‌هایی وجود دارند که در آنها خواننده قادر نیست تصمیم بگیرد که ضمیرهای موصول و اشاره به کدام يك از چندین اسم رجوع می‌دهند، یا کدام يك از دو اسم، می‌باید فاعل دانسته شود و کدام يك مفعول.» – ولی او پس از گفتن اینکه «حتا در این نکته‌های ابتدایی، ما به عبث در جستجوی راهنمای درخور اعتمادی برمی‌آیم»، می‌افزاید: «و حقیقت‌عریان آن است که بیشتر طلاب، قطعه‌های بسیار، و اغلب قطعه‌های حساسی، را می‌یابند که به آنها هیچ معنایی پیوند نمی‌توانند داد.» مترجم فارسی با تشخیص دشواری بوسیلهٔ پیتن، هماهنگ است. اما جملهٔ اخیر او را، بویژه اگر به مفهوم عینی گرفته شود، کاملاً تأیید نمی‌کند.

نورمن کمپ سمیت نیز در پیشگفتار خود بر ترجمه‌اش، به دشواری‌هایی اشاره می‌کند. او زبان کانت را حتا با معیارهای آلمانی دشوار می‌خواند و می‌افزاید: «او [= کانت] چندان مطلب‌های بسیار در هر جمله جای می‌دهد که مجبور می‌شود بیش از اندازه از پرازنزها سود جوید، و آنچه برای خواننده پر زحمت‌تر است، به ادوات، ضمیرها و جنس‌های دستوری تکیه کند تا ارتباط میان بخش‌های جمله را نشان دهد. گاه، وقتی کلید عمدهٔ ما حرف تعریف جنس دستوری است، بیش از يك اسم پیشین داریم که آن حرف تعریف می‌تواند با آنها مطابقت کند.»<sup>۳</sup> مترجم فارسی با این اظهار کمپ سمیت هماهنگ است. ولی کمپ سمیت پیش می‌رود و می‌گوید: «همچنین گاه کانت اصطلاحها را در جنسی بکار می‌برد که مهجور

۱) برای نمونه ژول بارنی در ترجمهٔ خود در ص 507 (در آغاز ص 676 / A 648)، واژهٔ *systematische* را برمی‌گرداند به *synthétique*. یا ترمزگن-پاکو در ص 465 (ص 694 / A 666)، واژهٔ *subjektiven* را برمی‌گرداند به *objectifs*؛ یا در ص 566 (ص 874 / A 846)، عبارت *der rationalen Physiologie* را برمی‌گرداند به *la psychologie rationnelle*. یا احمد شببانی در ترجمهٔ عربی خود، – که برپایهٔ همهٔ ظاهرها از ترجمهٔ انگلیسی فریدریش ماکسیمیلیان مولر انجام گرفته، نه از اصل آلمانی، – در ص ۴۴۶ (ص 400 A)، عبارت *psychologischen Lehrsätze* [برای او، از ترجمهٔ مولر: *psychological propositions* (یا: *psychological theorems*)] را بر می‌گرداند به «القضايا الفیزیولوجیة»: کاربرد «فیزیولوژی» به جای «پسیکولوژی». – امیدواریم چنین گونه‌موردها در ترجمهٔ خود ما اندک باشند؛ یا حتا نباشند. آمین.

2) H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., Allen & Unwin, London (Humanities Press, New York) 1936, 5<sup>th</sup> impression, 1970; p. 15.  
3) p. VI-VII.

## XLV

شده است؛ در واقع برخی اصطلاحها را در بیش از يك جنس بکار می‌برد. بسا دینسان حتا در مورد اصطلاح فلسفی چنان مهمی مانند Verhältnis، او اندر میان جنس خنثا و جنس مؤنث نوسان می‌کند.» باید بگوییم که با جستجو و پژوهش دائم در صفحه‌های سنجش خرد ناب، ما آگاهانه فقط به يك مورد برخوردیم که واژه Verhältnis [= نسبت] تلویحاً مؤنث بکار برده شده است<sup>۱</sup>، و در غیر این صورت همیشه das Verhältnis بکار می‌رود که خنثاست. – با این حال ما نیز واژه‌ای را یافته‌ایم که کانت آن را هم به صورت خنثا بکار می‌برد، و هم به صورت مؤنث؛ و آن واژه Erkenntnis [= شناخت] است. از جمله در A 50 / B 74، A 650 / B 678، A 722 / B 750، و A 732 / B 760، به das Erkenntnis (نیز در حالت ترکیبی: das Vernunft-erkenntnis) برمی‌خوریم. واژه‌هایی که در آلمانی به nis- ختم می‌شوند، یا خنثا هستند، یا مؤنث؛ گاه نیز با دو جنس مختلف، و با دو معنای مختلف، بکار می‌روند. Erkenntnis نیز دو معنا دارد: die Erkenntnis به معنای «شناخت» و «معرفت» است، و das Erkenntnis به معنای «داوری»، «حکم دادگاه»، «حکم قضایی». ولی کانت بر پایه همه ظاهرها، Erkenntnis را به يك معنا، – مستقل از جنس آن، – بکار می‌برد.<sup>۲</sup>

به هرسا، مسئله اساسی آن است که تعبیر ضمیرها و ضمیر-ماندها و حرفهای تعریف یکی از دشواریهای عمده ترجمه کانت است. علت آن را می‌توان تا حدی پیچیدگی اندیشه‌های او و بیان آنها در کالبد ساختمانهای جمله‌ای دراز و همبافته – هر چند نه رسوخ‌ناپذیر – دانست، و البته می‌توان در این میان، تا حدی شتاب کانت را در تنظیم کتاب در مدت [به گفته خود او] چهار تا پنج ماه، مسئول دانست، و ضمناً، از امکان غلطهای چاپی نیز نباید غافل بود؛ و حتا، – اگر اندکی خیالپردازی مجاز باشد – این احتمال را هم می‌توان داد که در موردی نادر، شاید بر خود کانت نیز روشن نبوده که فلان حرف تعریف یا ربط یا موصول که به منزله ضمیر عمل می‌کند، دقیقاً به چه چیزی رجوع می‌داده است.<sup>۳</sup> کوتاه: عملاً کانت شناسان گاه بر سر تعبیر ضمیرها و ضمیر-ماندهای کانت با یکدیگر اختلاف نگر دارند.

۳-۱-۲) آنها و شیوه‌های فردگشایی دشواریهای ترجمه

(۱) اصطلاح شناسی

۱) ihr Zeitverhältnis : A 198 / B 248. – گریلو: ihr Zeitverhältnis. در متن زایموند شمیت، در ص 249. ما نامحتمل نمی‌دانیم که e در ihre، بسادگی غلط چاپی باشد.

۲) برای نمونه، توجه کنید که اگر جنسی فقط يك نوع شناخته شده داشته باشد، عملاً مهم نیست که ضمیر به آن جنس رجوع دهد یا به آن نوع؛ مانند «حیوان ناطق» (جنس) و «انسان» (نوع) که تا این لحظه چونان تنها جانور ناطق یافته شده است. تکثیر نوع در این مورد وابسته خواهد بود به یافتن موجودهای ناطق دیگر در کره‌های دیگر. ما نمی‌دانیم آیا طوطی یا مرغ مینا، یا به سانی جدی‌تر، دولفین، را می‌توان وارد این بحث کرد یا نه؛ – ولی این نکته گذرانه یاد شد.

## XLVI

نخست باید بگوییم که دستگاه اصطلاح‌شناسی کانت، دشوارترین دستگاه اصطلاح‌شناسی است در سراسر فرهنگ هومو ساپی ینس ساپی ینس [= *Homo sapiens sapiens*]: «انسان اندیشیدار اندیشیدار»]. کانت با دستگاه اصطلاح‌شناسی خود و سبک خاص ابداعی‌اش، همچنین پدر اصطلاح‌شناسی نوین در دانش‌های گوناگون در باخترزمین است. آشکار است که بحث در پیرامون این دستگاه، و نیز در باره معادله‌های آن در زبان فارسی، خود مستلزم نوشتن کتاب‌هاست.

برای پرهیز از درازگویی، ما روش تنظیم واژه‌نامه را در مقدمه و واژه‌نامه باز خواهیم نمود، و در موردهای لازم، در باره هر واژه مشخص در خود واژه‌نامه توضیح خواهیم داد، و بنا بر این در اینجا خود را به برنوشته ملاحظه‌هایی چند کرانمند خواهیم ساخت.

یابش و برگزینش و بر ساختن شماری واژه نوین، بر پایه مبداهای حکمتی و اصلهایی که پیش از این در § ۲-۰-۱ و § ۲-۰-۲ یاد شده‌اند صورت گرفته است. همچنین، به سانی کلی‌تر و گسترده‌تر، یک کار منتشر نشده ما در باره اصطلاح‌شناسی فنی در پارسی امروزین نیز راهنمای نهش ما رویاروی این مشکل بوده است.<sup>۱</sup>

بکوتاهی، چنانکه در نمونه‌های نوشتاری و گفتاری چند دهه اخیر مشاهده می‌شود، زبان فارسی در حال گسترشی است سترگه. زبان فارسی بیش از پیش به ریشه‌ها و ساختهای اصیل ایرانی روی می‌آورد. این جریان بویژه در اصطلاح‌شناسی دانش‌های طبیعی و ریاضی کاملاً آشکار است.

در زمینه مربوط به کار ما، شك نیست که اثر دوران‌ساز شادروان ذکاء‌الملک فروغی به نام سیر حکمت دد ادوپا، سرآغاز عهد جدیدی است از فلسفه‌نگاری در ایران‌زمین. ما گمان می‌کنیم که اکنون وقت آن رسیده است که بر پایه این اثر گران‌سنگ و کارهای دیگر فلسفه‌نگاران و نویسندگان و مترجمان ایرانی در دهه‌های اخیر، بعضی معیارها و گرایش‌های عینی یا برون‌ذهنی یا «برون‌آختی» زبان تصریح گردد و برای همیشه به پاره‌ای تردیدها و تزلزلها در زمینه فلسفه‌نگاری یا فلسفه‌نویسی پایان داده شود، چنانکه دیگران در آینده در این زمینه مشکلی عمده نداشته باشند. - سیر حکمت دد ادوپا از جنبه‌های گوناگون جالب توجه است. یکی از این جنبه‌ها، اذعان ضمنی این حقیقت است که هر چند زبان فارسی [همراه با واژه‌های فارسی عربی‌تبار]، برای فلسفه بسیار غنی است، با اینهمه، این زبان در فلسفه اروپایی پس از دسائس چندان ممارست ندارد. بنا بر این باید اثرهای عمده فلسفه اروپایی در سده‌های پس از رنسانس، به زبان فارسی ترجمه شوند، و در جریان این ترجمه‌ها گاه بگاه می‌باید واژه‌های نوینی یافته یا ساخته شوند، و این واژه‌های نوین می‌باید بیشتر از ذخیره فارسی و

۱) میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، راهنمای آماده ساختن کتاب، فصل هشتم، «اصطلاح‌شناسی».



## XLVII

ایرانی بر خیزند، نه از زبانهای بیگانه.

ما بر آنیم که اگر - بی آنکه واژه‌های فارسی عربی تبار بایستگانه به سانی شتابزده و بیحساب و تعصب آمیز، بدور افکنده شوند، - از زبانهای پهلوی و پارسی باستان و اوستایی، و حتا سنسکریت نیز، بویژه برای اصطلاحهای دانشی و فنی و فلسفی، سود جسته شود، زبان فارسی برای بیان اندیشه‌ها و مینوها، و نیز برای ترجمه، به زبانی خدایی [= providentiel] تبدیل خواهد شد. - موضوع بکارگرفتن سنسکریت را که بطبع باید تابع تناظر قانونهای زبانشناسی تاریخی شاخه‌های هندی و ایرانی در بطن آریایی نخستین، و سپس تابع قانونهای تحول زبانهای ایرانی باشد، شادروان پوردادود نیز در اثرهای خود یاد آور شده است.<sup>۱</sup> [ولی در این ترجمه در زمینه اخیر، موردی پیش نیامده است: به فارسی دری و واژه‌های عربی تبار فارسی، و پهلوی و پارسی باستان و اوستایی بسنده کرده‌ایم.]

بر پایه این حرکت عینی زبان فارسی، و این گرایشهای ذهنی، ما نیز به سهم خود کوشیده‌ایم تا آنجا که شدنی باشد، ریشه‌های فارسی سره را بکار گیریم. ولی این گرایش و کوشش، با دو تصور راهنمای دیگر تعدیل شده است. یکی آنکه گرایش فارسی‌نویسی نباید چندان اعمال شود که به معنا آسیب رساند. دو دیگر آنکه نثر این ترجمه فارسی می‌باید جنبه‌هایی از نثر آلمانی ایمانوئل کانت را باز تاباند.

با اینهمه در اینجا دو نکته را باید یاد آور شد. یکی فراوانی واژه‌های نا آشنا و مهجور است در این ترجمه؛ و دیگر، همنشینی واژه‌های فارسی سره و فارسی عربی تبار؛ نکته اخیر گاه به منظره این ترجمه حالتی عجیب بخشیده است که ممکن است به نگر خواننده گونه‌ای «توحش تعمدی» یا «توحش مطالعه شده»<sup>۲</sup> جلوه کند، مانند «داروها (عقاقیر)»، و دیگرها.

۱) بهرام فره‌وشی، فرهنگ پهلوی، بنیاد فرهنگ ایران، [تهران]، ۱۳۴۶؛ پیشگفتار شادروان پوردادود، ص د.

۲) در فرهنگ دبتر بزرگ، زیر «درآیه» یا ماده واردۀ gothic، عبارتی از گاردنر (W. H. Gardner) در باره کارلایل نقل شده است به شرح زیر:

"the eclectic idiosyncrasy [=idiosyncrasy] and studied barbarism of Carlyle's Gothic style".

اگر چنین اتهامی بتواند به ما وارد شود، آنگاه موضوع باز خواهد ماند که آیا این «تعریف» است یا «تذمیم»؛ یعنی موضوع باز خواهد بود که آیا این امر سبب بیشتر شدن دقت شده، یا دقت را کمتر کرده است. به هر سان، می‌پذیریم که نثر فارسی، نثری از کار در آمده است خود آگاه، و به یک تعبیر، نقطه مقابل نثر شادروان فروغی؛ - و اگر آناگویی یا مقایسه و مماثله‌ای با نقاشی مجاز باشد، به یک سخن، هم حالت نقاشی ایتالیایی در دوران آغازین رنسانس (بخصوص در فلورانس) منطم نظر ما بوده است، و هم فزون بر آن، حالت نقاشی گوتیک بین‌المللی، و هم بویژه حالت مکتبهای نقاشی «فلامان» («فلاماند») یا «فلاندری» [ > فلاندر ≈ «بلژیک قدیم» ] و هلندی.

## XLVIII

حال اگر بپذیریم که یکی از کارهای زبان، رساندن اندیشه‌ها و آگاهی‌هاست به همدیگر، آنگاه وجود واژه‌های نامأنوس به یک تعبیر نقض غرض است. این نکته را همه می‌دانند؛ هر چند نه چنین است که همه آن را در عمل رعایت کنند. دانشمندان بزرگ نیز این حکمت را یاد آور شده‌اند. برای نمونه دانشمند بزرگ و فیلسوف و منطق‌دان، خواجه نصیرالدین طوسی، در اساسی الاقتباس، در مقاله ششم: «طوبیقا»، فن دوم، فصل پنجم، زیر عنوان مواضع الفاظ، (ب)، چنین می‌گوید:

نشاید که در حد از الفاظ متداول بالفاظ غریب عدول کنند. چنانک رتیلارا معفند الملسع خوانند، و چشم را مظلل بابر و مغز را غاذیه العظام. و الفاظ غریب باشد که استعمال آن اتفاقی بود. و باشد که استعارتی مشهور بود. و باشد که استعارتی نو غیر معهود باشد. و باشد که مشتق از لفظاء وحشی غیر متداول بود. و باشد که بسبب غایت بعد نسبت و عموم معنی مناسب دلالت از آن الفاظ بر مراد ممکن نبود، چنانک شریعت را مکیال یا مقدار خوانند. و جمله این اصناف سمج و قبیح بود. پس الفاظ متداول در حدود باید که واضح بود و بر تمامی معنی دال [۱] بی‌زیادت و نقصان، و در استماع عذب و مقبول. همچنین در مقاله هشتم: «ریطوریا»، فن سوم، فصل اول، زیر عنوان در حال الفاظ

گوید:

و باید از الفاظ مشکل و غریب و منفرد از ترکیبات و اشتقاقیات غریب و نامتداول احتراز کن[ند]. و همچنین از الفاظ بارد. و آن چهار صنف بود: ا - غریب و مشتمل بر حروفی که بدشواری تلفظ توان کرد هم از آن لغت یا از لغتی دیگر مانند عنفقیق [حنفقیق؟] داهییه را. ب - غیر غریب و لیکن دراز چون بجای آن لفظاء بهتر استعمال توان کرد. مانند مشعشعه خمر را، چه خمر و راح و دیگر نامهای متداول هست نه بآن درازی. ج - مرکب از اعراض بعید که بدل اسم بکار دارند مانند بسیار چشم آسمان را، و سیاه‌سر مردم را. و بدترین آن بود که دال نبود. د - مشتمل بر افراط در تحقیر یا استهزاء مانند غلیمک مردی را که مخاطب بود. و بر جمله در همه مواضع از مبالغات مفرط احتراز باید کرد.

ارسطو هم اشاره می‌کند:

اثر سخنرانی درسی بر شنونده، به عادات او بستگی دارد؛ زیرا ما زبانی را انتظار

(۱) کتاب اساسی الاقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، ج دوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۵؛ ص ۴۹۴. رسم خط برابر اصل است.

(۲) ص ۵۷۵.

## XLIX

داریم که بدان خو کرده‌ایم، و هر آنچه متفاوت با آن است به نظر نمی‌رسد که همسان و هماهنگ باشد، بلکه به سبب نامأنوس بودن آن، کم و بیش نامفهوم و غریب می‌نماید؛ زیرا این امر آشناست که مفهوم است.<sup>۱</sup>

ایمانوئل کانت نیز در زمینه‌ی واژه‌ها اشاره‌ای دارد:

به رغم غنای بزرگ زبانهای ما، باز ذهن اندیشنده چه بسا بر سر اصطلاحی که دقیقاً با مفهومش متناسب باشد، در می‌ماند؛ و در صورت فقدان آن، وی نه می‌تواند نگریده خود را بدرستی برای دیگران دریافتنی سازد، و نه حتا برای خویشتن. بر ساختن لغت‌های تازه، ادعایی است به قانونگذاری در زبان که بندرت موفق می‌شود.<sup>۲</sup>

کانت ادامه می‌دهد و راهی پیش می‌نهد:

از اینرو پیش از دست یاختن به این وسیله‌ی مأیوسانه، صلاح آن است که در زبانی مرده ولی فرهنگی تفحص کنیم و ببینیم آیا این مفهوم با اصطلاح متناسب خود در آن زبان یافته می‌شود یا نه.<sup>۳</sup>

[نگریسته کانت، عملاً یونانی کلاسیک و لاتین است.]

ما می‌توانیم پاسخ خود را از همین نقطه آغاز کنیم. باید بگوییم که هر چند خود ناگزیر شده‌ایم در پاره‌ای موردها واژه‌هایی را از خود وضع کنیم، با اینهمه، شمار واژه‌های برساخته این ترجمه بسی کمتر است از آنچه شاید در نگر نخست پنداشته شود. بسیاری از واژه‌های نامأنوس این ترجمه، واژه‌های اصیل فارسی دری‌اند، و بسیاری از آنها از استادان و فلسفه‌نگاران و دیگر اندیشه‌کاران، که در دهه‌های اخیر نوشته‌اند، گرفته شده‌اند. در این امر راهنمای ما یک سنت یا تراداد دیرینه ایرانی در دقت بوده است. جلال متینی در مقدمه خود بر تفسیر قرآن مجید، نسخه‌ی [عربی]، چنین می‌گوید:

اصولاً تفسیرهای فارسی منبعی سرشار برای زبان و ادب فارسی است [۰]. زیرا در درجه اول اعتقاد قوی مذهبی و دقت و نکته‌سنجی مفسران و مترجمان سبب

1) *Metaphysica*, II, 111, (994<sup>b</sup>–995<sup>a</sup>.)

۲) سنجش خود ناب، A 312 / B 368–369. – ضمناً، ارسطو در زمینه‌ای بسیار محدود، یعنی در زمینه تضایفها، از واژه‌سازی بالك ندارد: «ولی گاهی اوقات همچنین شاید واژه ساختن لازم آید، و آن در صورتی است که [در زبان یونانی] واژه‌ای که بشایستگی تضایف را برساند، وجود نداشته باشد.»:  
'Επίστε δέ καὶ ὀνοματοποιεῖν ἴσως ἀναγκαῖον, ἐὰν μὴ κείμενον ἢ ὄνομα πρὸς ὃ οἰκείως ἂν ἀποδοθεῖη.

– نقل از قاضی‌وقایی (Κατηγορίαι)، 5<sup>a</sup> 7<sup>a</sup>.

۳) دنباله‌ی بیمانجی جمله نقل شده پیشین.

## L

گردیده است که ایشان بخصوص در ترجمه آیات قرآنی و انتخاب الفاظ فارسی در برابر کلمات و ترکیبات قرآنی، دقت و وسواس فوق‌العاده بکار برند، و بهمین جهت تفاسیر فارسی تعداد کثیری لغات و ترکیبات نادر و قابل ملاحظه فارسی را در بر دارد.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، این حالت نثری تا اندازه‌ای بازتابنده حالت واژگانی و نثری متن اصلی است، و در این زمینه همه آنچه که در ۳-۱-۱ § در باره زبان کانت گفته آمد، می‌تواند گویا و رسا باشد.

و اما در باره آمیختگی فارسی و عربی که خود جستاری است گسترده، چه می‌توانیم گفت که در این پیشگفتار بگنجد؟ - بناچار در آنچه می‌آید فقط به اشاره‌هایی چند بسنده می‌کنیم.

زبان فارسی و راههای گسترش نوین آن اکنون دهه‌هاست که به پریشی دارای فعلیت بدل شده و صاحب‌نگران در این باره تقریباً بتفصیل سخن گفته‌اند و استدلالهای عمده را باز نموده‌اند. از جمله بعضی دانشمندان، آمیختگی واژه‌های عربی با واژه‌های فارسی را در شمار کاستیها و عیبهای زبان فارسی می‌دانند و می‌کوشند تا زبان فارسی را به خاطر گسترش و غنای هر چه بیشتر آن از این عیب بیالایند و زبانی «پاک» و یکدست بپروانند. - البته، همچنانکه پیش از این اشاره کردیم، ما نیت پاک و والا و حتا تعصب نیک‌اندیشانه ایشان را تقدیس می‌کنیم و به خدمت‌های ایشان به زبان پارسی ارجح می‌نهیم. لیکن هنگامی که نوبت به دید کلی و داوری در زبان پارسی، - و زبان به طور کلی - می‌رسد، باید بگوییم که پاک‌نیت تضمینی برای صحت داوری نمی‌باشد: هر چند ما مطرح شدن استدلالهای خالص، چونان اصلهای تنظیم‌کننده، را از جانب صاحب‌نگران برای پیشبرد زبان فارسی سخت سودمند می‌دانیم، ولی خود برآنیم که دست کم در زبان محلی برای منزله‌طلبی [ Purismus = ] و راسیسم یا نژادپرستی [ Rassismus = ] و تعصب [ Schwärmerie ≈ Fanatismus = ] موجود نباید باشد. هر زبانی برای وظیفه‌ای که در برابر خود دارد، رساست، و بدینسان همه زبانها هم‌ارز و هم‌ترازند و هیچ گونه برتری و فروتری در کار نیست، و چنین ارزش‌داوریها هر چند با صداقت صورت گیرند، ممکن است نتوانند در برابر حقیقت‌های سرد برون‌ذهنی پایدار بمانند. با اینهمه، هر گلی بوی خودش را دارد، و هر زبانی ویژگیهای خویش را داراست. برای نمونه: یونانی و آلمانی ذاتاً و عملاً زبانهای فلسفی‌اند؛ لاتین و عربی، که ضمناً چونان زبانهای حقوقی مقوله‌بندی می‌شوند، در شمار دقیقترین زبانهای روزگارند [ از سوی

(۱) نشر بنیاد فرهنگ ایران، [تهران]، ۱۳۴۹، در ۲ ج؛ ← ج اول، ص هیجده.

دیگر، یونانی و عربی از نگر گاه واژگان، در شمار غنی ترین زبانها محسوب می شوند؛<sup>۱</sup> انگلیسی در توصیف، سخت قوی است؛ و فرانسه، روشترین زبان؛ فارسی زبانی است بسیار هنری و شعر او چنانکه همگان می دانند، مطلق، و در جهان بی نظیر. و این زبانها چنانند که هستند، نه چنانکه يك سخنگوی واحد در پندار خود بپندارد که در آینده چگونه باید بشوند.<sup>۲</sup>

سپس، همچنانکه پیش از این نیز طرح کردیم، رساندن آگاهیها و اندیشهها به دیگران و دریافتن آگاهیها و اندیشهها از دیگران، اگر تنها وظیفه زبان نباشد، از وظیفه های «اصلی»، یابتر بگویم، «گوهرین» زبان است. وسیله های این عمل، یعنی ریشه و نژاد واژهها، یا قالب واژهها، البته اهمیت دارند، اما این اهمیت ثانوی است: آیا واژه فارسی «گل» را که از ریشه ایرانی نیست (و عربی و سامی هم نیست)، نباید بکار برد؟ آیا «مهندس» را که از ریشه فارسی و ایرانی است [«اندازه»]، چون دارای قالب عربی است، باید بدور افکند؟ آیا باید «سوابق نژادی مشکوک» را در ساحت زبان نیز مطرح ساخت؟ اندیشه کنید!

بر روی هم، بر پایه شم و داوری و نهش خود در زبان، مایلیم این امر را بر نویسیم که در زمینه چونی و چندی زبان فارسی و جنبش و گسترش نوین آن و غنی شدن هر چه بیشتر آن، ما جنبش و حرکت متعادل و «یگانه گروی چندگروانه» یا «مونیسیم پلورالیستی» یا «مونیسیم پلورالیست» [= pluralistischer Monismus] - یعنی تلفیق گرایشهای گوناگون و حتا به ظاهر آخشیج گونه زبان فارسی در يك جریان واحد و یگانه و هماهنگ - را در زبان فارسی بخرانده یا معقول [= reasonable = vernünftig] می دانیم و تعصب را منع می کنیم.

تعصب به همه چیز، از جمله به زبان و اندیشه و دانش آسیب می رساند. ما خواهان آشتی و یگانگی پویای گرایشهای «همکار» و «همپیکار» [= متعارض با یکدیگر] کنونی زبان فارسی هستیم، نه خواهان برقراری يك گرایش و تبعید دیگر گرایشها. در برابر يك از استدلالها و گرایشهای اساسی در فارسی کنونی [الف] فارسی سره، (ب) پهلوی و پارسی باستان و اوستایی، (پ) عربی، (ت) باختری، (ث) عقل سلیم] نباید تعصب نشان داد. از سوی

۱) در زمان هارون الرشید خلیفه عباسی در شهر بغداد ضرب المثلی بوده است دال بر اینکه: عقل سه پایه دارد: ذهن فرنگی، دست چینی، و زبان عربی.

۲) از سوی دیگر، در رابطه با همین موضوع تفاوتهای زبانها، - نخست، هم ارز بودن زبانها از نگر گاه وظیفه یا کارکرد یا فونکسیون که در برابر خود دارند، را می توان چنین ضابطه بندی کرد:

$$A : f_a :: B : f_b :: C : f_c , \dots \text{ etc.}$$

سپس، اگر زبان A به زبان B ترجمه شود، آنگاه B ناگزیر خواهد بود به جای  $f_b$ ، به  $f_a$  بپردازد، که برایش سخت تر است؛ و این بویژه هنگامی پیش می آید که از انتقال اطلاعات و آگاهیهای ساده فراتر رویم و به انتقال اندیشهها و دانشها بپردازیم. زیرا ممکن است پاره ای مفهوما و دستگاههای مفهومی زبان A، در زبان B وجود نداشته باشند.

## LII

دیگر، در جهان کمتر زبان فرهنگی وجود دارد که سره و ناب باشد. اساساً احتمال می‌رود که وجود تعدادی از واژه‌ها و ریشه‌های بیگانه، در هر زبانی سبب غنای آن زبان گردد. ولی هم‌هنگام، مطالعه موقت ما این اندیشه را القا می‌کند که ورود الگوهای دستوری يك زبان بیگانه، ممکن است برای زبان میزبان زیانبخش باشد. در این زمینه بویژه می‌توان از زبان عربی درسها آموخت.

در اینجا نخست باید از دو اصطلاح زیست‌شناسی یاری گیریم: در دانش وراثت یا ژنتیک، «ژن»ها را به دو گروه بخش می‌کنند: ژنهای غالب، و ژنهای مغلوب. - تقریباً یا تحقیقاً هر واژه یا ریشه بیگانه که به زبان عربی وارد شود، يك ژن مغلوب است. عربان نمی‌گویند: «بستانها» یا «بوستانها»، یا «برنامه‌ها»؛ بلکه می‌گویند: «بساتین» و «برامج». «اندازه» فارسی بیدرنگ در قالبهای غنی عربی به «هندسه» و «مهندس» تبدیل می‌شود؛ یا «ساده» (در شکل قدیمتر خود «سادک»)، یا با املاي اولیه آن [شکل به اصطلاح معرب یا عربیده]: «ساذج»، به «سذاجة» [= سادگی]. ولی فارسی زبانان یا بعضی از ایشان، گفته‌اند و نوشته‌اند و همچنان می‌گویند و می‌نویسند «مفاهیم» [و حتا «اساتید»!]. یعنی واژه‌های عربی و حتا الگوهای دستوری عربی چه بسا به عنوان ژن غالب در فارسی وارد شده‌اند. این زبان و آسیب می‌رساند. بهتر است بگوییم «مفهوما»، و بویژه، «استادان». درست به این معناست که ما از فارسی‌گرایی یا فارسی‌گروی می‌پدافندیم و آن را یکی از اصلهای راهنمای کار خود می‌شماریم؛ - ولی نه یگانه اصل یا اصل بنیانگذار کار خود.

پس از گفتن همه اینها، شاید مترجم خوشتر می‌داشت که ای کاش این ترجمه فارسی‌تر از این از کار درمی‌آمد. اما وه که در دفتر طیب خرد باب عشق نیست. با اینهمه امکان دارد که در چاپهای آینده باز هم در پاره‌ای جزئیات در راستای فارسی‌نویسی گامهایی برداشت؛ یا دست کم درباره برداشتن این گامها، اندیشه کرد.

سرانجام، دو نکته دیگر را باید یادآور شویم. یکی آنکه در جریان برگزینش معادلها، ما به جدل علمی، یا دیالکتیک، یا به اصطلاح خودمان، به دویچمگوتیک [بیشتر به مفهوم افلاطونی] توجه داشته‌ایم، چنانکه کمتر واژه‌ای هست که در این ترجمه بکار رفته باشد ولی در باره آن، به مصداق «وشاورهم فی‌الامر» با سروران و دوستان و آشنایان به میزانی بحث نشده باشد. اساساً ما بر آن ایم که در کار فرهنگ، بحث یا جدل علمی، یا دیالکتیک یا دویچمگوتیک (هم عقلی و هم طبیعی)، هم بایسته است و هم سودمند. منتها در این میان می‌باید «حد» و «مرز» و «میزان» را نگه داشت: میزانی از دیالکتیک یا دویچمگوتیک غذاست؛ در پاره‌ای موردها، به میزانی بیشتر، داروست؛ ولی اگر از میزان معینی تجاوز کند، به زهر تبدیل خواهد شد. - کوتاه، «دبسه‌نما» یا نمودار روش کار ما چنین بوده است:

## LIII

مطالعه مستقل ← تصمیم موقت ← مشورت با دیگران ← مطالعه مجدد ← تصمیم نهایی.

[و چه بسا تصمیم به اصطلاح «نهایی»، خود آغاز-راهی بوده است برای تکرار مسیر بالا و دست یافتن به نتیجه‌ای پخته‌تر.]

نکته دیگر آنکه چون ما در این ترجمه به تناظر يك به يك اهمیت داده‌ایم، پس از آزمودن معادله‌ها،  $\alpha$  در حالت مجرد، و  $\beta$  در جمله‌ها و بررسی و حس کردن نتیجه حاصل، و حصول اطمینان از درستی معادل برگزیده شده، دیگر تردید را کنار گذاشته‌ایم و «صلیب خود بر دوش کشیده‌ایم» و او را بکار برده‌ایم. در نتیجه، در پاره‌ای موردها، یا در بسی موردها، دو یا چند واژه مهجور در يك زنجیره بکار رفته‌اند. - دیسه‌نماوار [= شماتیکمان] فرض کنیم که نحو زبان  $S_1$  همسان باشد با نحو زبان  $S_2$ ؛ فرض کنیم که سلسله  $A_1$  در زبان  $S_1$  ترجمه شود به سلسله  $A_2$  در زبان  $S_2$ ؛ و نیز فرض کنیم که  $P_1$  و  $Q_1$  واژه‌های زبان  $S_1$ ، و  $P_2$  و  $Q_2$  واژه‌های متناظر متعارف زبان  $S_2$ ، و  $X$  و  $Y$  واژه‌های متناظر مهجور یا من‌درآوردی در زبان  $S_2$  باشند. در این حال:

$A_1S_1$	$A_2S_2$	
$P_1 Q_1$	$P_2 Q_2$	روشنی کامل
	$X Q_2$	نیمه تاریک } تاریک و روشن و تاریک
	$P_2 Y$	
	$X Y$	تاریکی تقریباً کامل

ما از این بابت متأسفیم. ولی خوشبختانه با وجود واژه‌نامه، و دادن اصل معادله‌ها در پانوش و ممارست خواننده صبور در تعدادی واژه مهجور، این دشواری بر طرف شدنی است. - این را هم بگوییم که واژه‌های کاملاً مهجور گاه برای بهتر رساندن معنا سودمندترند، زیرا فاقد بار معنایی و معناهای همراه [Konnotationen = Nebenbedeutungen =] واژه‌های عادی‌اند؛ ولی این خود جستاری است دراز و گسترده که باید به هنگامی دیگر واگذار شود.

۲) فروگشایی تعبیر اسمی ضمیرها و ضمیرماندها یا پیدا کردن مرجع [Antezedens]های آنها: مسئله اساسی تشخیص.

برای فروگشایی این دشواری، تسلط بر گرامر زبان آلمانی و ممارست در اندیشه‌های کانت بایسته است، اما، برپایه آنچه تا کنون توضیح داده شده، بسنده نیست. ما کوشیده‌ایم تا

حد امکان این پرسش را نه فقط به شیوه‌ای درون‌آختی [= ذهنی]، نه فقط به شیوهٔ برون‌آختی منطقی [= عینی منطقی]، بلکه همچنین و بویژه به شیوهٔ برون‌آختی آروینی [= عینی تجربی] فروکشاییم؛ یا به زبان دیگر، کوشیده‌ایم تا تعقل را با اجماع تلفیق کنیم. به این ترتیب که در هر مورد، ترجمهٔ خود را دقیقاً با ترجمه‌هایی که در دسترس مان بوده، سنجیده‌ایم، و در هر مورد روشن یا تاریک، نایب‌انگیز یا بحث‌انگیز، تشخیص خود را با تشخیص دیگران مقایسه کرده‌ایم. اگر تشخیص مان با تشخیص دیگر مترجمان هماهنگی داشته، در نگر خود استوارتر شده‌ایم، و اگر تشخیص مان با تشخیص دیگران فرق داشته ولی ما در تشخیص خود مطمئن بوده‌ایم، تشخیص خود را بدون پانوشت در متن بکار برده‌ایم، ولی اگر کوچکترین شک و تردیدی داشته‌ایم، در پانوشت به آگاهی خوانندگان رسانیده‌ایم که نگر ما با نگر دیگران فرق دارد. گاه نیز شده است که بر سر یک ضمیر یا ضمیرمانند، کانت‌شناسان اختلاف نظر داشته‌اند، و برای نمونه بعضی مترجمان یک تعبیر را پیش نهاده‌اند، و بعضی مترجمان دیگر، تعبیر دیگر را. در این موارد اگر تشخیص ما تعبیر سومی بوده و در آن اطمینان داشته‌ایم، در ترجمه اسم را مشخص کرده‌ایم و پانوشتی نداده‌ایم. اگر مختصر تردیدی بوده، به خوانندگان اطلاع داده‌ایم که تعبیر ما دیگرسان است؛ و باز، اگر تشخیص ما با یکی از این دو گروه تطبیق می‌کرده و ما در تشخیص خود کاملاً استوار بوده‌ایم، بدون دادن پانوشت رد شده‌ایم، و اگر مختصر تردیدی بوده، به خوانندگان اطلاع داده‌ایم که، مثلاً، ما جانب فلان کس یا فلان گروه را گرفته‌ایم ولی بهمان کس یا بهمان گروه گزارشی دیگر دارند؛ و چه بسا در این موارد خوانندگان به عبارت «موضوع باز است» و عبارتهایی همانند، بر خواهند خورد.

اساساً در سراسر ترجمهٔ فارسی، به یک تعبیر، اطمینان و استناد کم و بیش با همدیگر نسبت معکوس داشته‌اند. هر اندازه اطمینان ما به نگر و احساس خودمان، چیره‌تر بوده، استناد کمتر صورت گرفته است، و هر گاه اطمینان مان کمتر بوده، استناد و استناد استدر اکی بیشتر انجام شده است.

□ ترجمه‌هایی که برای بازبینی و راستداشت تشخیصها در دسترس ما بوده‌اند [جزئیات کتابنگاری را در اینجا خلاصه می‌کنیم؛ - ضمناً تاریخها به نخستین چاپها اشاره می‌کنند]:  
به انگلیسی:

#### *Critique of Pure Reason*

- ترجمهٔ میکل جان<sup>۱</sup> (J. M. D. Meiklejohn)، ۱۸۵۵؛ فقط متن ویراست دوم، B؛  
[ولی همراه با ترجمهٔ پیشگفتار ویراست نخست، A]؛

۱) توجه کنید که ظاهر آ تلفظ «مایکل جان» که ممکن است شنیده شده باشد، - در برابر املائی که در متن داده شده، درست نیست، و میکل جان درست است ([mɪkldʒɒn]، نه [maɪkldʒɒn]).



– ترجمه فریدریش ماکسیمیلیان مولر (Friedrich Maximilian Müller)، ۱۸۸۱؛  
– ترجمه نورمن کمپ سمیث (Norman Kemp Smith)، ۱۹۲۹؛ تجدید نظر جزئی:

۱۹۳۳

به فرانسه:

*Critique de la raison pure*

– ترجمه ژول بارنسی (Jules Barni)، با تجدید نظر بوسیله پ. آرشامبو (P. Archambault)، [اصل ترجمه در سده نوزدهم و تجدید نظر در آن در سده بیستم انجام گرفته است؛ – متن مورد استفاده ما: نشر Garnier-Flammarion، پاریس، ۱۹۷۶].  
– ترجمه ترمزگ و پاکو (A. Tremesaygues et B. Pacaud)، ۱۹۴۴.

به روسی:

## Критика чистого разума

– ویراسته اویزرمان (Т.И. Ойзерман)، ۱۹۶۴.

به عربی:

## نقد العقل المجرد

– ترجمه احمد شببانی، [۱۹۶۵]؛ [هر چند که این ترجمه از ترجمه انگلیسی مولر به عربی برگردانده شده، ولی ما به این دلیل کنارش نگذاشته‌ایم؛ و برآستی این ترجمه با سبک خاص خود: «ضمیمه» [مرجع ضمیر]، «المترجم»، به مراتب بیش از یکی دو بار به یاری ما آمده است].

□ ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه و عبری زیر نیز در مرحله‌های فرجامین ترجمه فارسی به دست ما رسیدند. از سه ترجمه نخست، فقط پیشگفتارهای آنها مورد استفاده قرار گرفتند؛ و ترجمه عبری، به همراه و در کنار منبعهای دیگر، فقط برای تنظیم واژه‌نامه و بررسی و بازبینی ماده‌های وارده یا «درآیه»ها بکار برده شد.

به انگلیسی:

– *Critick of Pure Reason*, transl. by F. Haywood, 1838;

فقط متن ویراست دوم، B.

– *The Critique of Pure Reason*, transl. by James Hutchinson Stirling, 1881;  
این ترجمه شامل جستار «دیالکتیک ترانساندانتال» یا «دیچگونیک ترافراژنده و نیز دوش شناسی ترافراژنده، نمی‌شود.

به فرانسه:

– *Critique de la raison pure*, traduite par G.-J. Tissot;

چ نخست، ۱۸۳۵، چ سوم، ۱۸۶۴. در چ ۱۸۶۴، قسمتهایی که فقط منحصر به A هستند، در پیوست ترجمه قرار گرفته‌اند.

به عبری<sup>۱</sup>:

## עמנואל קאנט، ביקורת התבונה הטהורה

ترجمه شموئیل هوگو برگمان ( שמואל הוגו برگמן = Šamū'ēl Hugo = Bergman) و ناتان روطن شطرايخ (נתן רוטנשטרייך = Nātān Roṭenštreich)،  
۱۹۵۴.

در پایان بر شماری ترجمه‌ها، می‌افزاییم که کوشیده‌ایم تا قطعات و فراگمانهای ترجمه شده به فارسی را نیز بررسی کنیم.<sup>۲</sup>  
توجه کنید به نمودار تشخیص در صفحهٔ مقابل.

۱) نام نخست و نام خانوادگی کانت نیز در بالا به عبری داده شده است. در عبری این نام با «ع» نوشته می‌شود. ضبط کلاسیک فارسی و عربی اصل این نام نیز با «ع» است: «عمانوئیل»، به معنای «خدا با ماست»، یا تحت لفظی‌تر «با ما [است] خدا». همچنین ← لغت‌نامه دهخدا.

۲) مهمترین اینها عبارت است از ترجمهٔ مقدمهٔ B بوسیلهٔ منوچهر بزرگمهر که در مجموعهٔ فلسفهٔ نظری، قسمت دوم، بیرون آمده است. این ترجمه از ترجمهٔ انگلیسی صورت گرفته و بر پایهٔ ظاهرها احتمال دارد که برای آن عمدتاً از متن ترجمهٔ انگلیسی میکِل جان استفاده شده باشد. - ضمناً اخیراً [اندکی پیش از آغاز چاپ این پیشگفتار] ترجمهٔ قسمت کانت تاریخ فلسفهٔ کاپلستون تحت عنوان کانت بوسیلهٔ منوچهر بزرگمهر ترجمه و منتشر شده است [همراه با واژه‌نامه].

در اینجا فرصت را غنیمت می‌شماریم و دو کتاب کلاسیک زیر را در بارهٔ کانت به خوانندگان معرفی می‌کنیم. این دو کتاب پس از نگارش پیشگفتار به دست ما رسیدند و از جمله برای کنترل بعضی فاکتها مورد استفاده قرار گرفتند:

- Karl Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*, 1924, 1977;
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1918, 1921.

نمودار تشخیص مرجع ضمیرها و ضمیر-ماندها

<p>در همهٔ این موردها:</p> <p>(۱) با اطمینان کامل: بدون پانوش</p>	<p>در همهٔ این موردها:</p> <p>(۱) اکثراً کوشیده‌ایم حتا به بهای نازیبایی ترجمه، مرجع ضمیر را مشخص کنیم</p>	<p>(۱) با تشخیص موافقیم</p> <p>(۲) موافق نیستیم و تشخیص دیگری داریم</p> <p>(۳) ؟ عملاً مورد مجهول نداشته‌ایم.</p>	<p>(۱) فقط يك ترجمه مشخص می‌کند؛ یا دو یا چند ترجمه؛ یا همهٔ ترجمه‌ها به شیوه‌ای هماواز يك گونه تشخیص را پیش می‌نهند</p>	
<p>(۲) با اطمینان کمتر: با پانوش و باز تابانیدن ملاحظهٔ خود و جدانگری کانت شناسان گوناگون</p>	<p>(۲) به دلیل روشن بودن، مشخص نکرده‌ایم و ضمیر را به ضمیر برگردانده‌ایم</p>	<p>(۱) ما جانب X را گرفته‌ایم؛ جانب Y را؛ جانب Z را</p> <p>(۲) تشخیص ما با همهٔ ترجمه‌ها متفاوت است</p> <p>(۳) ؟ عملاً مورد مجهول نداشته‌ایم</p>	<p>(۲) در ترجمه‌ها جدانگری موجود است</p>	<p>مرجعهای ضمیرها و ضمیر-ماندها: تشخیص اسمی ضمیرها و ضمیر-ماندها</p>
<p>مؤکداً در پانوش توضیح داده‌ایم و حدسی را نیز پیش نهاده‌ایم</p>	<p>به دلیل روشن نبودن، مشخص نکرده‌ایم و ضمیر را به ضمیر برگردانده‌ایم، ولی:</p>	<p>(۱) تشخیص فقط از خود ماست</p> <p>(۲) ؟ در سراسر کتاب در چند مورد معدود تشخیص قطعی برای ما ممکن نبوده است</p>	<p>(۳) هیچ ترجمه‌ای مشخص نمی‌کند</p>	

## LVIII

در پایان باید بیافزاییم که ترجمه‌های دیگر نیز طبعاً با مشکل گزارش اسمی ضمیرها و ضمیر-مانندها دست به گریبان بوده‌اند، و سیاستهای گوناگونی را در پیش گرفته‌اند. برای نمونه، ژول بارنی بر روی هم، و به طور خیلی کلی، در مشخص کردن ضمیرها و ضمیر-مانندها راه امساک در پیش می‌گیرد، و بیشتر، ضمیرهای فرانسه را جایگزین ضمیرهای آلمانی می‌سازد.<sup>۱</sup> در برابر، متن ویراسته اویزمان، باز بر روی هم و به طور کلی، گزاشی دارد که ضمیرها و ضمیر-مانندها را تا حد امکان مشخص کند و به جای ضمیرها و ضمیر-مانندهای آلمانی، اسمهای روسی را قرار دهد.

(۳) اختلافهای جزئی شکلی در نسخه بدلها و ویراستهای این دو دست ساله.

اینجا گاه از نگر گاه معنایی ارزشی ندارند و گاه دارند، و تعبیرهای دیگرسانی را سبب می‌شوند. عملاً ما همه‌جا ناگزیر بوده‌ایم در باره هر مورد اختلاف تصمیم بگیریم. این امر نیز به همان شیوه احتیاط‌آمیز (۲) فروگشوده شده است. بکوتاهی توجه کنید به نمودار زیر.

## نمودار تصمیم در باره قرائتهای مختلف

( $\alpha$ ) متن رایموند شمیت به نگر ما درست است. از متن پیروی شده و اختلاف نسخه‌ها (یاد شده در پانوشت رایموند شمیت)، نادیده انگاشته شده است.

( $\beta$ ) متن رایموند شمیت به نگر ما درست است، ولی اختلاف قرائتها نیز جالب توجه است: از متن پیروی شده ولی گونه قرائت یا قرائتهای دیگر (یاد شده در پانوشت رایموند شمیت) در پانوشت ما به آگاهی خوانندگان رسیده است.

( $\gamma$ ) قرائتی جز متن رایموند شمیت (که در پانوشت رایموند شمیت آمده، یا قرائت هایدمان یا وایشدل) به نگر ما درست‌تر از متن می‌نماید. از قرائت پانوشت، یا از قرائت هایدمان یا وایشدل، پیروی شده ولی این نکته مؤکداً به نگر خوانندگان رسیده است. در حالت اخیر ضابطه ما چنین است:

به پیروی از ایکس، q به جای p.

[p در متن اصلی (بر طبق رایموند شمیت) آمده و q که قرائت ایکس است، در پانوشت رایموند شمیت، یا در ویراستهای هایدمان یا وایشدل.]

(۴) برای فروگشایی مشکل عدم جاسایت مترجم به خطاهای خود، - خوب، چه می‌توان گفت،

(۱) توجه کنید که دشواری تعبیر ضمیرها و ضمیر-مانندها [«ضمیر-مانند» به مفهومی گسترده] در هر زبانی وجود دارد. برای نمونه در فرانسه می‌توان مجموعه‌هایی مانند «...l'y» و «...il y en a» را یادکرد.

## LIX

جز آنکه کوشیده‌ایم با مقابلهٔ مکرر ترجمه با متن، و ژرف‌اندیشی در تک تک جمله‌های کانت، سهوها را آشکار سازیم و از میان برداریم. با اینهمه، همچنانکه پیش از این نیز یادآور شده‌ایم، هیچ ادعا نداریم که موردهایی از سهو و خطا - حال بگذریم از درک نادرست - در ترجمهٔ ما موجود نباشند. امید است اندک باشند، و برطرف گردند.

## (۵) آدایش کتاب

در این کار بیشینهٔ عینیت را بکار برده‌ایم و حتا از رایموند شمیت نیز گاه بگاه دورتر رفته‌ایم. کانت شناسان آزادند تا در بارهٔ ویراست نخست، A، یا ویراست دوم، B، هر نگری که مایل اند داشته باشند، ولی ما کاملاً بیطرف یا بی‌یکسویم و بر آنیم که متنهاى A و B می‌باید به شیوهٔ همسان و هم‌ارز در يك مجلد ظاهر شوند؛ بنابراین این کوشیده‌ایم تا در شیوهٔ آرایش در هیچ مورد هیچ قسمتی از A یا B را برجسته نکنیم. در ترجمهٔ ما، در هر مورد اختلاف متن B با متن A، نخست متن A می‌آید و سپس متن B، - هر دو در خود متن فارسی. با اینهمه در پاره‌ای موردهای کمیاب، یعنی پاره‌ای عبارتها و جمله‌های کوتاه، چاپ A و B در متن فارسی به دنبال هم به نگر ما ممکن نبوده است؛ در این موردها عبارت یا جملهٔ کوتاه A را در پانویس آورده‌ایم. ملاک ما در این موردها بیشتر روانی نحو فارسی بوده است تا طرف-گیری از B.

## (۴-۱-۲) آزادیهایی که مترجم به خود داده است

(۱) کوتاه ساختن پاره‌ای جمله‌ها: تجزیهٔ جمله‌های هم‌نهاد، یا جمله‌های همبافتهٔ ذراز [Perioden =] به دو یا چند جمله. - اما در این راه افراط نکرده‌ایم، چون در جریمان کار متوجه شدیم که افراط در این راه گاه حالت اصلی را باز نمی‌تاباند و گاه پاره‌ای ظریف را نیز از میان برمی‌دارد.

(۲) بندرت تغییر و یا احیاناً نادیده انگاشتن کلمه‌های اشباعی [Expletive =]. بندرت دگرگون ساختن انگاره‌ها [=ایماژها]؛ ولی بر روی هم کوشیده‌ایم انگاره‌ها و استعاره‌ها را به صورت اصلی نگه داریم، حتا اگر حاصل کار «فارسی» نباشد و معلوم باشد که «ترجمه» است. به خاطر نداریم که این روش و نهش ما در موردی به معنا آسیب رسانده باشد، ولی داوری با داوران تیزبین است.

(۳) مشخص ساختن ضمیرها و ضمیر-مانندها تا حد امکان، که پیش از این نیز در رابطه با دشواریهای ترجمه بتفصیل یاد شد: هدف عمده، روشنی و «شفافیت» یا «ترانمایی» یا «ترابینی» [Durchsichtigkeit = Transparenz =] بوده، نه زیبایی ظاهری. به جای:

آن در آن به آن

در بیشتر موردها کوشیده‌ایم بگوییم:

## LX

p در q به r.

۴) مشخص کردن مرز و حیطة اندر رسیدن صفتها به موصوفها، یا مضاف‌الیه‌ها به مضافها، و تکرار آنها در صورت اطمینان کامل یا نسبی، و اطلاع به خواننده در موردی که اطمینان، زیاد نیست. - این یکی از دشواریهای زبانهای طبیعی است که حیطة عمل واژه‌های «مشخص کننده» (صفتها و مضاف‌الیه‌ها) در رشته سنتاگماتیک یا هم‌نشینی [= syntagmatisch] تا کدام واژه‌های «مشخص شونده» (موصوفها و مضافها) اندر می‌رسد. برای نمونه، عبارت

پیران و کودکان خردسال

قطعاً به این معناست:

پیران، و کودکان خردسال.

در عبارت

مردمان دانا و نادان

معنا قطعاً چنین است:

مردمان دانا و مردمان نادان.

در حالی که در

مردمان دانا و بافهم

«دانا» و «بافهم» آشکارا کم و بیش در يك راستایند و هر دو مترادف وار به «مردمان» رجوع می‌دهند.

در

پسران و دختران دانشجو

بیشتر مایلیم بیاندیشیم که نگریسته،

پسران دانشجو و دختران دانشجو

است، اما دلیل قطعی منطقی در دست نداریم؛ چه، شکل

پسران، و دختران دانشجو

نیز منطقی از تناقض است، و از اعتبار، برخوردار.

بدینسان، با آناکای [= تجزیه و تحلیل] معنایی کوشیده‌ایم حیطة عمل واحدها را

مشخص سازیم. برای نمونه عبارت زیر:

analytische und synthetische Urteile

ترجمه شده است به:

داوریهای آناکاوانه [= تحلیلی] و داوریهای هم‌نهادی [= ترکیبی].

یعنی:

## LXI

.analytische Urteile und synthetische Urteile

همچنین، عبارت لاتین زیر:

*mundus sensibilis et intelligibilis*

ترجمه شده است به:

عالم محسوس و عالم معقول.

یعنی:

*.mundus sensibilis et mundus intelligibilis*

البته اینها موردهایی ساده‌اند. ولی گاه در برگرداندن الگوهای نحوی ژرمانیک - گیلک - پشتو - یونانی - فارسی I (به فارسی فصیح خراسانی) [: «خدادوست»، *Theo philos*، «آلمان»] اتحادیه جمهوریت خارجه وزیر» (پشتو) [به الگوهای نحوی فرانسه - لاتین - عربی - فارسی II] - «حبیب‌الله»، *Ama deus*، «وزیر خارجه جمهوری فدرال آلمان»] دشواریهایی پیش می‌آیند، که از جمله به یکی از آنها [: ترجمه  $\overline{CBA}$  به الگوی فرانسه - عربی - فارسی] در همین پیشگفتار اشاره کردیم [۱-۰-۱ §، پانوشت مربوط به «تاریخ طبیعی عمومی» و «تاریخ عمومی طبیعت»]. ولی شکافتن این دشواریها ما را به يك سلسله جستارهای دشوار زبانیك خواهد كشاند و این پیشگفتار را از آنچه هست درازتر خواهد كرد. با اینهمه گاه پاره‌ای دشواریهای زبانیك در پانوشتهای ترجمه فارسی باز تاییده‌اند.

۵-۱-۲) مرانجام، يك نکته کلی در باده ترجمه

در جریان و روند کار، این قانون ترجمه نیز جمله به جمله راهنمای ما بوده است: فرض کنیم که متن  $T_1$  در زبان  $S_1$  ترجمه شود به متن  $T_2$  در زبان  $S_2$ . در این حال، اگر  $T_2$  خوب و روان خواننده شود، نمی‌توان گفت که مترجم قطعاً  $T_1$  (متن اصلی) را فهمیده است یا نفهمیده است: شاید فهمیده باشد، شاید نفهمیده باشد. ولی اگر  $T_2$  خوب و روان خواننده نشود، می‌توان استنباط کرد که مترجم قطعاً  $T_1$  را نفهمیده است. حال داوری در اینکه آیا نثر فارسی ترجمه - با توجه به همه ویژگیهای متن اصلی - خوب و روان خواننده می‌شود یا نه، با خوانندگان است. ما از سوی خود می‌توانیم اطمینان دهیم که در هیچ موردی خوب و روان خواننده شدن، جدا از فهم جمله، هدف ما نبوده و برای ما مفهومی نداشته است. برآستی همانا در جریان عمل ملاحظه و تجربه کردیم که هر اندازه درك ما از جمله‌های آلمانی‌ایمانوئل کانت بیشتر شود، روانی جمله‌های فارسی نیز فزونی می‌گیرد. - ولی ما از اینکه حالت دشوار متن اصلی را در ترجمه باز تابانیم، ابا نداشته‌ایم: همه چیز می‌بایستی ترجمه می‌شد، چنانکه بود. حال باید صبر کرد و دید که ترجمه ما و بویژه کار ما بر روی اصطلاح‌شناسی کانت تا چه اندازه مقبول شعور جامعه قرار خواهد گرفت.

۳) نگاه اجمالی بر ساختمان سنجش خرد ناب و مهمترین مفهوما و اصطلاحهای آن (۳-۰) دانستن ساختمان سنجش خرد ناب و آشنایی با فهرست گنج‌نایده‌ها و ممارست در اصطلاحهای آن از این جهت سودمند است که بیدرننگ «تماتیک» یا «نہشتیک» یا «مجموعه» موضوعهای کتاب» در برابر ذهن قرار می‌گیرد، و این خود آغاز-راه یا سر آغاز یا مرحله نخستین درک فلسفه کانت است. بنابراین ما به خوانندگان گرامی توصیه می‌کنیم پیش از مطالعه این ترجمه و/یا همراه با آن، میزانی وقت صرف فهرست گنج‌نایده‌ها و ساختمان کتاب کنند و بویژه اصطلاحهای متن فارسی ما را با اصطلاحهای دیگران، از جمله با اصطلاحهای شادروان فروغی در میر حکمت در ادبها، دایرةالمعارف فادسی (جلد دوم)، شرف‌الدین خراسانی، و منوچهر بزرگمهر، که جستارهای گسترده‌تری در باره کانت دارند،<sup>۱</sup> و نیز با اصطلاحهای علیقلی بیانی، مهدی حائری یزدی، محمد خوانساری، عباس زریاب خوئی، یحیی مهدوی، و دیگران - بسنجند.

۱-۳) سنجش خرد ناب پس از پیشگفتار [ها] و در آمد [ها] در جستار حسیک ترافرازنده، مکان و زمان را باز می‌نماید: بسنجید با دیاضیات ناب؛ سپس در جستار منطق ترافرازنده، در قسمت آنالیتیک یا آناکاوک ترافرازنده، نخست فهم و مفهوما و آغازهای او را بررسی می‌کند: بسنجید با دانشهای طبیعی؛ آنگاه در قسمت دیالکتیک یا دوچمگوئیک ترافرازنده به خرد، و مینوهای او: روح، جهان، و خداوند، می‌پردازد: متافیزیک، یا به اصطلاح ما «متاگیتیک».

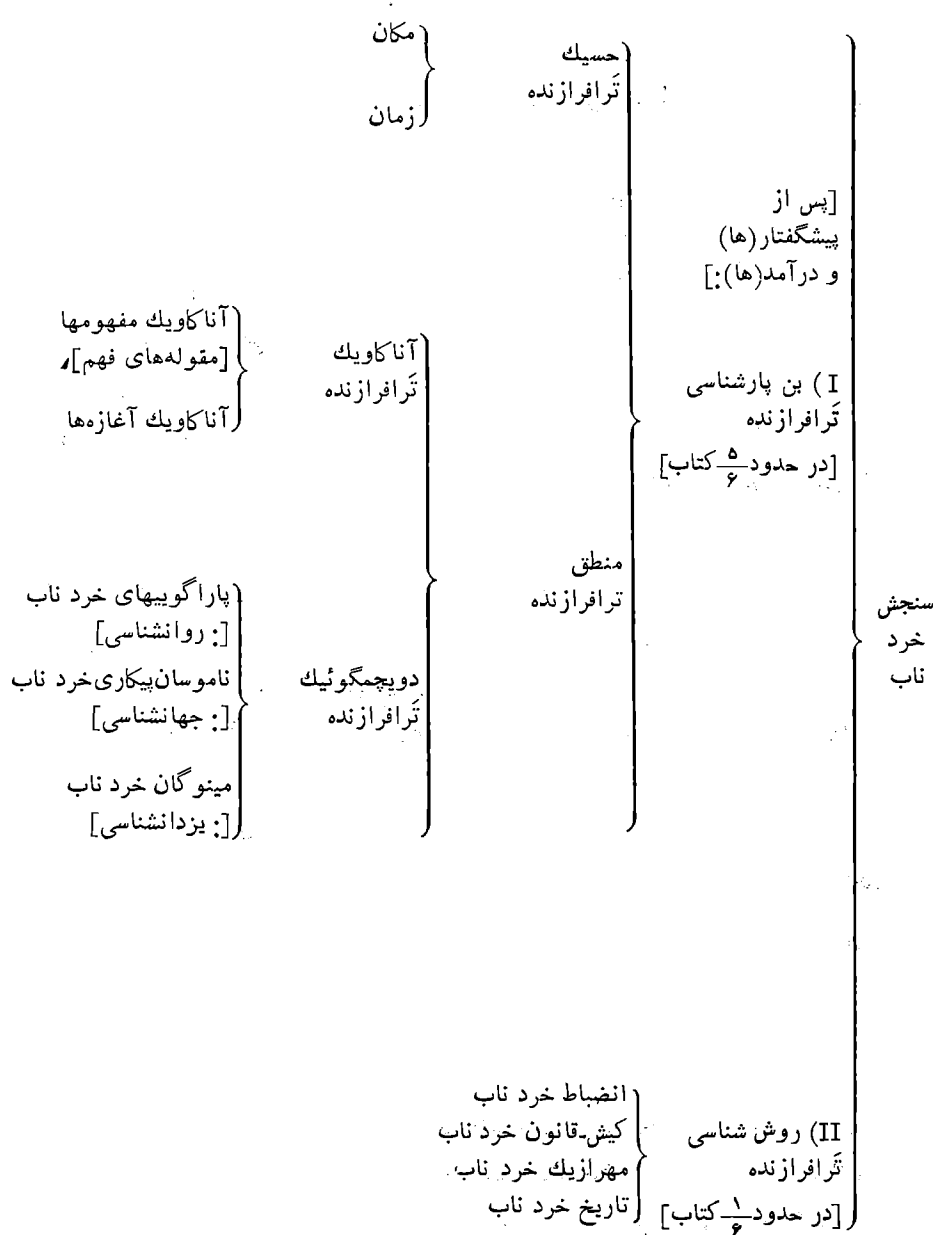
بحث اصلی و چکیده کتاب عبارت است از: تجربه ممکن، شناخت و حدود آن، و بناگزیب، متاگیتیک [به یک تعبیر شاعرانه و نگاره‌وار، آیا ما، که اندر میان مان گمشدگان لب دریا نیز هستیم، می‌توانیم در طلب گوهری بر آیم که از صدف مکان و زمان بیرون باشد، یا نمی‌توانیم، و اساساً چنین جستجویی را چه حاصل؟] گفتن اینکه تماتیک سنجش خرد ناب افلاطونی است و متدیک آن ارسطویی، ممکن است بیش از حد دیسه‌نمایانه و حتا بدون رابطه با اصل مطلب جلوه کند؛ با اینهمه، نامحتمل نیست که این گفته بکلی عاری از هسته‌ای از حقیقت نباشد.

در صفحه مقابل نمودار دیسه‌نمایانه ساختمان سنجش خرد ناب را باز می‌نمایم.

۱) فروغی با اصطلاحهای فرانسه، دایرةالمعارف فارسی و منوچهر بزرگمهر با اصطلاحهای انگلیسی، و شرف‌الدین خراسانی با اصطلاحهای آلمانی کار می‌کنند.



ساختمان سنجش خرد ناب



## LXIV

۳-۲) هر چند کوشیده‌ایم در این پیشگفتار وارد گنج‌انیده‌های سنجش خرد ناب نشویم، با اینهمه، به منزله استثنا فقط به دو نکته منطقی زیر اشاره می‌کنیم:

## ۱-۲-۳) دادیهی مدوله

بعضی فلسفه‌نگاران به «داوریهی مدوله» کانت (همتای «مقوله حصر» او) ایراد می‌گیرند، و طرح آن را به خاطر «قرینه‌سازی» [فروغی] یا «حفظ قرینه» [مهدوی] می‌دانند. - ولسی داوریهی و گزاره‌های «مدوله» یا «مدولیه» در کتابهای فارسی منطق، چه قدیم و چه جدید، مطرح شده‌اند، و مفهوم و فلسفه آنها و حتا موردهای کاربردشان توضیح داده شده است. البته اصل مفهوم «داوریهی مدوله» از کسی نیست مگر از خود ارسطو. ما در اینجا نخست به ارسطو اشاره می‌نماییم و سپس به نقل قولهایی از دو تن از کلاسیکهای منطق در ایران‌زمین، بسنده می‌کنیم.

ارسطو در دو پیرامون گزاره‌ها [= باری ارمیناس = پری هر میناس] (Περὶ Ἑρμηνείας)، در 19<sup>b</sup> و 20<sup>a</sup> (و نیز در آنکاویک نخستین [= آنالوطیکای اول] (Ἀναλυτικὰ Πρότερα)، در 51<sup>b</sup> و 52<sup>a</sup>) این مطلب را بر نهاده است. بی آنکه وارد جزئیات شویم، فقط چهار مثال ارسطو را از دو پیرامون گزاره‌ها، 19<sup>b</sup>، در زیر برمی‌نویسیم:

هایش [= تأیید = ایجاب]      ناپیش [= نفی = نقض = سلب]

«انسان عادل است.»      «انسان عادل نیست.»

(ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος)      (οὐκ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος)



«انسان ناعادل است.»      «انسان ناعادل نیست.»

(ἔστιν οὐ-δίκαιος ἄνθρωπος)      (οὐκ ἔστιν οὐ-δίκαιος ἄνθρωπος)

مشاهده می‌شود که «عادل نیست» و «ناعادل است» در مفهوم‌سازی و ضابطه‌بندی ارسطو، هر يك جای خود را دارند.

ابوعلی سینا، در حدود هشت سده پیش از ایمانوئل کانت، در رساله منطق (دانشنامه علانی)<sup>۱</sup> چنین می‌گوید:

اگر کسی گوید: گفتار ما که زید نابیناست، یا نه بخانه است، موجب است یا سالب؟ گوئیم: موجب است، که نابینا بجمله یکی محمول است، اگر اثبات کنیش قضیه موجب بود، و اگر نفی کنیش، قضیه سالب بود. پس چون گفتیم نابیناست، بلفظ: است، اثبات کردیم. پس قضیه، موجب شد. و این را موجب مدوله خوانند.

(۱) با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة؛ دهخدا، ج دوم، ۱۳۵۳، تهران؛ ص ۳۷-۳۸.

## LXV

و اگر خواهیم که سالبه بود، گوئیم: زید نیست بینا.  
و فرق میان این هر دو آنست که، اگر زید اندر جهان نبود، شاید که گوئی:  
زید نیست بینا، زیرا که آنرا که زندگی نیست، بینا نبود. و نشاید که گوئی:  
نابیناست، الا آنگاه که زید بجای بود.  
و اگر پرسند که گفتار ما که زید نیست نابینا، موجب است یا سالب؟ گوئیم:  
سالب است، زیرا که: نابینا محمول است، و لفظ نیست او را نفی کرد[ه] است،  
و این را سالبه معدوله خوانند،<sup>۲</sup>...

خواجه نصیرالدین طوسی، نزدیک به پنج سده و نیم پیش از کانت، در اساس الاقتباس،  
در مقاله سیوم: «باری ارمیناس» [= پری هر میناس]، فن اول، فصل دوازدهم، زیر عنوان:  
در قضایاء محصله و معدولیه و عدمیه و تلازم آن چنین می گوید:

قضیه حملی را که جزوی از او لفظ معدول باشد معدولیه خوانند و آنچه در او  
هیچ لفظ معدول نبود محصله خوانند یا بسیطه. و معدولیه گاه باشد که موضوع  
او معدول بود؛ و گاه بود که محمول او معدول بود، مثال اول: نامتناهی معقول  
است، و مثال دوم: حوادث نامتناهی است [۰]. و باشد که هر دو معدول باشند<sup>۳</sup>  
چنانک گوئیم: نامتناهی نامتوهم است. و موجب معدولیه که محمولش معدول  
باشد در معنی بسالبه بسیط نزدیک باشد، چنانک: زید نادانست - و زید دانا  
نیست. ...

و بحث منطقی در این موضع آنست که فرق میان موجب معدولیه و سالبه  
بسیطه از روی لفظ آنست که در معدولیه حرف سلب جزوی از محمول است و  
ربط بر محمولی که سلب جزو اوست بایجاب در آمده است، و باین سبب قضیه  
موجبه است و در سالبه حرف سلب بر ربط در آمده است<sup>۴</sup> و رفع ربط کرده،  
چنانک گفته ایم. و از روی معنی آنک: در موجب معدولیه موضوع وجودی باید

(۱) شکل برگزیده مصححان، «کردست» است. در یکی از نسخه بدلها می آید: «کرده است».  
(۲) رسم خط مطابق اصل است. شیوه نقطه گذاری و چاپ حفظ شده است، مگر در مورد خطها و  
نیمخطها، که آنها را به خاطر روان خوانده شدن بیکباره حذف کرده ایم. خطهای زیر کلمه‌ها نیز  
حذف شده است.

(۳) در نسخه چاپی مورد استناد ما به تصحیح مدرس رضوی، در اینجا «باشد» آمده، و سپس پانوشتی  
داده شده: «اصل: باشند». (نسخه اصل بنا به توضیح مصحح در آغاز کتاب، به سال ۸۴۳، دویست و  
یک سال پس از تألیف کتاب، تحریر شده است، و به شماره ۴۹۲۹ در مجموعه کتب کتابخانه مجلس  
مضبوط است.)

(۴) «و باین سبب ... در آمده است» در نسخه مورد استناد ما در پراوتر است.

## LXVI

چنانک گفتیم، و در سالبه شاید که موضوع وجودی بود و شاید که نبود، باین سبب سالبه بسیطه از موجهه معدولیه عامتر باشد. پس زید موجود را توان گفت که بینا نیست، و توان گفت که نابیناست، اما زیدی را که موجود نبود نتوان گفت نابیناست، بل توان گفت بینا نیست، زیرا که چون در اصل نیست، نابینا و بینا نباشد. و در قضایائی که موضوع موجود باشد میان عدول و سلب در دلالت فرقی نبود، الا آنک یکی مشتمل بر حکم ایجابی بود و دیگر مشتمل بر حکم سلبی. و چون در لفظ مشتبه شود نگاه کنند تا حرف سلب بر رابطه در آمده است یا رابطه بر حرف سلب، مثال اول: زید لیس هو ببصیر [،] مثال دوم: زید هو لیس ببصیر [.] و اول سالبه است و دوم معدولیه<sup>۱</sup>.

بدین آیین، در این مورد ایراد گرفتن به کانت ممکن است اندکی عجولانه باشد و بر پایه مطالعه متنهای منطقی پیشین استوار نباشد. - این باز می ماند که توضیح کانت در این زمینه (در 97-98 B / 72-73 A) با توضیح ابوعلی سینا و طوسی سنجیده شود و در باره درستی و دقت و جامعیت و ظرایف همه این توضیحات داوری گردد. ولی این کاری است که خوانندگان از ما انتظار نخواهند داشت در اینجا به عهده گیریم.

#### ۳-۲-۲) *modus ponens* و *modus tollens*.

کانت در قسمت «روش شناسی» سنجش خرد ناب، بهره چهارم فصل نخست، زیر عنوان: «انضباط خرد ناب در رابطه با برهانهای خود»، در صفحه های 818-819 B / 790-791 A، از اصطلاحهای منطقی *modus ponens*: وجه دخی [مفهوم رایج و متعارف: وجه وضع مقدم-تالی در قیاس استثنایی] و *modus tollens*: وجه دخی [= وجه رفع تالی-مقدم در قیاس استثنایی] سخن می گوید. شیوه ای که او *modus ponens* را متصور می دارد و بکار می گیرد [وجه وضع تالی-مقدم در قیاس استثنایی؟]، تأمل انگیز است. ما ملاحظه ای در این باره داریم که آن را در جای خود، در پانوشتی به ترجمه فارسی، باز نموده ایم.

#### ۴) چند نکته فنی

۴-۰) پاره ای از نکته های فنی را در طی خود ترجمه بتدریج یادآور شده ایم. با این حال، در اینجا همه نکته های فنی را یکجا بیان می داریم.

۴-۱) در سراسر اثر، A برای رجوع به ویراست نخست بکار برده شده، و B برای رجوع به ویراست دوم.

(۱) ص ۱۰۰-۱۰۵. رسم خط مطابق اصل است.

## LXVII

۴-۲) نشانه < >، متن انحصاری A را مشخص می‌کند، و نشانه <> « متن انحصاری B را. طبیعی است که قسمت‌های مشترک - یعنی قسمت اعظم کتاب - نشانه‌ای ندارند. ضمناً نشانه انحصاری B یعنی <> با گیومه « » اشتباه نشود: در سراسر متن کانت نشانه گیومه موجود نیست و ما هم در ترجمه فارسی گیومه وارد نکرده‌ایم، و فقط در پانوشته‌های خودمان عنداللزوم گیومه بکار برده‌ایم.<sup>۱</sup>

۴-۳) پانوشته‌های کانت با نشانه ستاره: \* مشخص می‌شوند، و پانوشته‌های مترجم فارسی (در برگیرنده پانوشته‌های ویراستار آلمانی) با شماره‌های توک: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵؛ و بدینسان.

۴-۴) شماره صفحه‌های اصلی در حاشیه به صورت (A...) و (B...) چاپ شده‌اند. - در متن اصلی آلمانی رایموند شمیت، مرز صفحه‌ها بوسیله خط قائم با دقت مطلق مشخص شده است، ولی در ترجمه فارسی به سبب فرق نحو آلمانی و فارسی این کار ممکن نبوده است. بدینسان خوانندگان در این ترجمه به خط قائم که مرز کلمه‌های صفحه‌های پیش و پس را مشخص کند، برنخواهند خورد. ولی چون این عدم دقت‌های طبیعی با یکدیگر جمع نمی‌شوند، یعنی متراکم شونده [= kumulativ] نیستند، موضوع اهمیت عملی چندانی ندارد، و در ارجاعی که ما داده‌ایم، یا در ارجاعی که خوانندگان در کتابهای گوناگون بدانها برمی‌خورند، کوچکترین نقشی بازی نمی‌کند.

۴-۵) یادداشت‌های کانت در نسخه شخصی خود عنداللزوم با همان ضابطه رایموند شمیت: «[شماره رومی] Nachträge» در پانوشته‌های ما وارد شده‌اند.

۴-۶) پیشگفتار رایموند شمیت، و یادداشت ناشر آلمانی برای چاپ ۱۹۷۱، بلافاصله پیش از فهرست گنج‌انیده‌های کتاب قرار گرفته‌اند. شکل لاتین نامهایی که در رابطه با اختلاف نسخه‌ها در پانوشته‌های مترجم فارسی آمده‌اند، در پیشگفتار رایموند شمیت (همراه با شکل فارسی) ضبط شده‌اند.

۴-۷) بر روی هم کوشیده‌ایم تا پانوشته‌ها را چنان تنظیم کنیم که هرگاه کسی با زبان آلمانی آشنایی داشته باشد، در هر موردی که نکته‌ای بیان شده، خود بتواند در باره تصمیم مترجم مستقلانه داوری کند. چنانکه پیش از این هم اشاره کرده‌ایم کوشیده‌ایم تا هرگاه تردید و تأمل و ملاحظه‌ای در میان بوده، مورد را به آگاهی خواننده برسانیم؛ و چون در این موردها کار ما معمولاً جنبه همسنجشی داشته است، خوانندگان فزون بر زبان آلمانی، گاه‌بگاه به زبانهای

۱) واژه «گیومه»، به فرانسه guillemet با تلفظ [gljme]، برای نخستین بار در سال ۱۶۷۷ وارد زبان فرانسه شده است. گفته می‌شود که این واژه از نام Guillaume ناشر فرانسوی می‌آید که این نشانه را اختراع کرده است. ما نمی‌دانیم که در زمان انتشار کتاب حاضر، کاربرد و چاپ گیومه در آلمان رسم شده بوده یا نه. به هر سان، باید تصور کرد که مدتی طول کشیده تا این نشانه سودمند در کشورهای اروپایی و سپس در سراسر جهان رایج شود.

## LXVIII

انگلیسی و فرانسه و روسی و چند بار عربی نیز در پانوشتها بر خواهند خورد. با اینهمه بیشترین کوشش را به عمل آورده‌ایم تا مجموعه پانوشتها و یادداشتها و حاشیه‌های سنجشی [به لاتین: *apparatus criticus*] تا آنجا که ممکن است کوتاه و کم حجم باشد: اصل راهنما این بوده است که تا ممکن است اظهار عقیده نکنیم، و خود را به نکته‌های فنی متن‌شناسی کرانمند سازیم.

۸-۴) در سراسر ترجمه، قلاب با نشانه مساوی: «[ = ]» برای مترادفها بکار رفته است. نشانه مساوی تابدار: «[ ≈ ]» نیز کم و بیش مانند نشانه پیشین است، منتها تقریب آن بیشتر است.

۹-۴) رسم خط کتاب بر روی هم بر طبق اصول و فروعی برگزیده شده که در اثر مترجم به نام دآمدی بر چگونگی شیوه خط فاردسی منعکس است. امید است موردهای ناهماهنگ اندک باشند.

۱۰-۴) نکته‌ای هم در باره خود این پیشگفتار. به خاطر اختصار، بر روی هم در این پیشگفتار به روشنی منطقی (برهانی [= *diskursiv*]) بیشتر توجه شد تا به روشنی سهشی یا شهودی [= *intuitiv*]; - و با اینهمه:

### ۵) خواهش و نیایش.

این پیشگفتار به درازا کشید.

گفته شده است که: «من قصرت حجته طال لسانه». از خوانندگان خواهشمند است ببخشایند. - و اما آنچه مربوط به اصل مطلب است، بخشایش جایز نیست: سعدی گوید: «سه چیز بی سه چیز پایدار نماند: مال، بی تجارت؛ و علم، بی بحث؛ و ملک، بی سیاست.» مترجم کوشش خود را کرده است؛ و اینک، هنگام آن است که فلسفه-شناسان و صاحبانگران و خوانندگان تیزبین به خاطر دانش و برقرار بودن آن، در این ترجمه مذاقه کنند و در پرسشهای آن به بحث و جدل پردازند و از خطاها و کاستیها نگذرند تا به لطف و یمن همت، و در پرتو معرفت، و بر اثر هدایت ایشان، این امکان بوجود آید که این ترجمه در چاپهای آینده دقیقتر و صحیح‌تر گردد، و مترجمان فارسی آینده این اثر نیز بنیادی استوارتر داشته باشند.

\* \* \*

LXIX

این ترجمه، با تنظیم واژه‌نامه و پیشگفتار آن در حدود پنج سال تمام کار مداوم به طول انجامید، و چاپ آن نیز چند سالی به درازا کشید.  
در سراسر این مدت، مترجم با روحیهٔ يك صنعتگر قرون وسطایی در کار خود پیش رفت:  
و با این آگاهی که این ترجمه، نیایشی است در پرستشگاه اندیشه:  
آمید است اندیشه‌کاران را شاد سازد.

## سپاسگزاری و قدردانی

در جریان ترجمه و چاپ و انتشار سنجش خود ناب اثر ایمانوئل کانت، مترجم از مهر و یاری تنی چند از سروران و دوستان دانشمند برخوردار بوده است. بویژه، آقای دکتر محمدحیدری ملایری پیش از غزیمت به پاریس در تابستان سال ۱۹۷۵ برای ادامه مطالعات خود در رشته اختر-گیتیک [= آستروفیزیک]، در مورد تعیین سیاست ترجمه و روش و ریاضیات کار و در فراروند متصور داشتن و برنوشته دستگاه اصطلاح‌شناسی آلمانی و هستی‌پذیری دستگاه اصطلاح‌شناسی فارسی معادل آن و نیز در جریان ترجمه يك هفتم نخستین کتاب، با مترجم همکاری داشتند. ایشان با عقل رزین، رأی متین، ذكاء درخشان و ثاقب، دانش ژرف و گسترده، و روش سنجشگرانه مقتصدانه و اعتدالی و تحصیلی خود، در انجمنهای هفتگی برای بررسی و فروکشایی پُرسیمان [= مسئله] های کتاب شرکت می‌کردند، و از جمله، نمونه‌های ترجمه را می‌خواندند و نکته‌هایی بس دقیق و سودمند را یادآور می‌شدند، که درك پستاره‌ای از آنها و هماهنگ شدن با آنها، گاه به اندکی تأمل و بازاندیشی نیاز داشت. سپس، هنگامی که کار چاپ کتاب آغاز شد، آقایان بهاء‌الدین خرمشاهی و کامران فانی خواندن آخرین نمونه‌های چاپی، و نیز خواندن نهایی صفحه‌های مونتاژ شده در آتلیه برای عکاسی را داوطلبانه به عهده گرفتند. ولی نقش ایشان به مراتب فزونتر از اینها بود. طی بیش از چهار سالی که صرف چاپ کتاب گشت (و حتا مدتی پیش از آن)، در انجمنهای دوهفتگی، دشواریهای نظری و تشنیک‌ی [= فنی] کتاب: خواه اصطلاحهای متن اصلی آلمانی و معادل‌های آنها، خواه مفهوم و معنای متن فارسی و فسرو بستگیها و فروپچیدگیهای پستاره‌ای جمله‌ها، خواه جنبه‌های ساختمانسی و ساختاری واحدهای کتاب، و حتا خواه نکته‌های مربوط به صفحه‌آرایی و گزینش حروف و دیگر امور مربوط به تولید، مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفت، - و در پی گفتگوها و بررسیها، به بسی تردیدهای هملت‌وار پایان داده می‌شد، راهها باز می‌شدند و تصمیمهای کم و بیش صحیح نمایان می‌گشتند. آرامش و مهربانی، شکیبایی، وارستگی، دقت و استواری و



فرسختی، و آخرین ولی نه کمترین، قوه قضاوت صحیح ایشان، همواره برای مترجم چونان انگاره و مینوی آموزنده بود. براسمی، در پرتو فرزانیگی و فرزانش دوستی ایشان، این انجمنهای دوهفتگی، در عالم خیال و تمثیل، گاه به حد مکالمات کلاسیک آتنی در یونان باستان ارتقاء می‌جست، گاه جنبه احتجاجات اسکولاستیک در صومعه یا مدرسه‌ای در پاییز قرون وسطا در شارتر یا در پاریس به خود می‌گرفت، گاه از نشاط و تازگی صبحگاهان رنسانس در فلورانس برخوردار می‌شد، گاه به تدقیقها و تأملات منطقی و فلسفی حلقه وین همانند می‌گشت، گاه آن حالت علمی و معنوی آکسفورد و کیمبریج را با خود داشت، و هرگز مطلقاً نامستفیض از فروغ عرفان نبود. مترجم فریضه خود می‌داند از آقایان فوق، و نیز از همه دیگر سروران و دوستان و دوستدارانی که دربارهٔ پرسمانهای گوناگون و بیشمار کتاب با روشنگریها و پیشنهادها و رایهای خود وی را یاری داده‌اند و نامشان در اینجا یاد نشده، ژرفانه سپاسگزاری کند؛ - ولی به خودی خود واضح است که پاسخگویی نادرستیها و ایرنگها [= اشتباهها و خطاها] و بیدقتیها و کژپسندیهای احتمالی ترجمه، هر جا که واقع شوند، با شخص مترجم است.

این امری است طبیعی که در این‌گونه پژوهشهای فلسفی، هم به اندیشیدن مستقل نیاز است و هم به مطالعه اثرهای مکتوب: در این زمینه، یادآوری می‌شود که تحقیق و تصمیم در پاره‌ای نکته‌ها و پرسمانهای ترجمه و پیشگفتار و واژه‌نامهٔ آن، بدون رجوع به کتابخانه ملی اتریش در وین، کتابخانه دولتی و دانشگاهی نیدرزاکسن در گوتینگن، کتابخانه ملی در پاریس، و کتابخانه بریتانیا در لندن، و نیز بدون دسترسی داشتن به کتابخانه فلسفی مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها در تهران، که بعدها در بیکر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی با چند نهاد دیگر و کتابخانه‌های آنها یگانسته شد، چندان آسان نمی‌بود. مترجم بدین وسیله مراتب سپاس و قدرشناسی عمیق خود را نسبت به مقامهای دانش‌پرور کتابخانه‌های یاد شده بر می‌نویسد.

و اما چاپ و انتشار این کتاب به همت والای مدیران و مسئولان گرامی مؤسسه انتشارات امیر کبیر انجام می‌شود. ایشان فرهنگ‌دوستانه و آرمان‌خواهانه، نخست چاپ و نشر این کتاب بنیادین را در برنامهٔ مؤسسه قرار دادند و بدینسان عصری نوین از پژوهش فلسفه را در ایران زمین فراآغازیدند. آنگاه پس از سازمان یافتن امر تولید کتاب، در سراسر مدتی که صرف چاپ کتاب شد، آقای محمدعلی تنیده‌ور، از مسئولان مؤسسه انتشارات امیر کبیر، که همواره به اهمیت این کتاب شاعر بودند، با مرحمت و بی‌ژده خود بر جریان و روال عملی تولید کتاب نظارت داشتند. در مرحله‌های نیمه فرجامین و فرجامین تولید کتاب، در قسمت تولید مؤسسه، آقای محسن محمدی با علاقه و پشتکار به هدایت و تنظیم کار پرداختند، و آقای جواد زرگر نیز به انحاء گوناگون به پیشبرد کارها یاری کردند. - حروفچینی متن اصلی

## LXXIII

کتاب و چاپ نمونه‌ها برای عکاسی اُفست در چاپخانه سپهر و به لطف کارکنان و متخصصان ارجمند آن مؤسسه صورت گرفت. از جمله ایشان، آقای محمد ربیعی کار حرفه‌چینی و تصحیح را با دقت و حوصله یک خاتم کار و مینیاتورساز، سرپرستی کردند و به پایان بردند. پانچ و چاپ رایانگرا نه [ = کامپیوتری ] نمونه‌های عکاسی و اژه‌نامه کتاب در چاپخانه هفده شهریور (شرکت سهامی اُفست) با توجه خاص آقای محسن غفوریان راد مسئول شعبه لاینوترون و دیگر کارکنان متخصص آن چاپخانه انجام شد. در جریان دراز آهنگ و چند مرحله‌ای آماده‌سازی و چاپ این اثر، که به طریقه اُفست انجام شده و کل آن در چاپخانه سپهر به چاپ رسیده است، حجم عمده کار دشوار مونتاژ صفحه‌ها را آقای روح‌الله یزدانی به عهده گرفتند و با کاردانی و تخصص و دقت و عینیت، و حوصله و پشتکاری ابرانسانی، مونتاژ متن اصلی را به پایان رساندند. فزون بر انجام دادن مونتاژ، ایشان عملاً به مسائل فنی گوناگون تولید کتاب نیز با علاقه‌مندی وافر و ممتد و ثابت، سرراستانه رسیدگی می‌کردند. - مترجم از همه ایشان، و دیگر سروران و مسئولان و کارکنانی که به شیوه‌ای در کار تولید دست داشته‌اند و نام‌شان در اینجا آورده نشده است، بخصوص از مصححان دقیق مؤسسه انتشارات امیر کبیر، و همچنین از کارکنان استاد و ماهر چاپ اُفست چاپخانه سپهر و کارکنان هنرمند بخش صحافی آن مؤسسه، صمیمانه سپاسگزاری می‌کند.

در پایان، موفقیت مؤسسه انتشارات امیر کبیر را در نشر نوشتارهای بنیادین علمی و فلسفی بشریت، آرزومند است.

م. ش. ۱. س.



## پیشگفتار ویراستار آلمانی

ویراست تازه در دسترس نهاده شده این کتاب بنیادین هر گونه فلسفه جدید (نیز چنان فلسفه‌ای که خود را در رویگردانی آگاهانه از کانت می‌یابد)، هیئت چاپی خویش را مرهون سلسله «کتابخانه فلسفی» [= Philosophische Bibliothek] است که در آن ظاهر می‌شود. در چنین محیطی مسئله نمی‌توانست بر سر آن باشد که سنجش يك بار دیگر چنان به افکار عمومی عرضه شود که تسلط سریع، و - تا آنجا که گنجاینده دشوار آن اجازه می‌دهد، - بیزحمت، بوسیله خواننده ممکن گردانیده شود؛ بلکه می‌بایستی چنان متنی فراهم می‌آمد که توقعات و طلبهای فرسخت‌تر را نیز ارضا کند؛ متنی که بدون دشوار ساختن جلب توجه کننده خواندپذیری [= خوشخوانی = قابلیت روان خوانده شدن]، وسیله‌های مهمی برای يك مطالعه بنیادین تکوین و تعبیر همه بخشهای منفرد وجداگانه در بر داشته باشد. در اینجا واقعاً موضوع آن نبود که فرآستگانه و بنیادگذارانه کاری نوین انجام گیرد؛ بعکس، لازم بود تا همه کوششهایی که تا کنون در همین راستا به عهده گرفته شده‌اند، با دقت مورد توجه قرار گیرند، و امتیازهای ویراستهای بسیار در يك ویراست واحد، یگانسته شود.

برای چنین هدفی خودآشکار بود که چاپ واژه به واژه دقیق هر دو ویراست اصلی، مبنای کار قرار گیرد. - هر چند که ممکن است بحث و جدل بر سر «تقدیس» [= Kanoni-sierung] ویراست دوم برای تاریخ‌نویسان فلسفه کانت برای همیشه به طور قطع فیصله یافته باشد، ولی برای کسی که می‌خواهد بیطرفانه اندیشه‌های کانت و تحول آنها را در سرچشمه مطالعه کند، ویراست نخست، امروز نیز هنوز به همان اندازه مهم است که ویراست دوم. به این دلیل، ویراستار کوشیده است تا متنهای دو ویراست را، در مواقعی که به طور عمده از يك دیگر انحراف حاصل می‌کنند، در برابر هم قرار دهد، چنانکه جنبه کم و بیش ژرف و قاطع

(۱) Wortlaut را ما در اینجا به «واژه به واژه» برگردانده‌ایم. «متن» [= Text] نیز می‌توان گفت: «چاپ متن دقیق...»، «چاپ درست متن...».

## LXXVI

کار مجدد، بتواند بیمیانجی بر خواننده و دریافته شود. انحرافهای جزئی‌تر ویراست دوم (B)، تا آنجا که مسئله فقط بر سر واژه‌ها، بخشهای جمله‌ها یا جمله‌های منفرد باشد، در متن مشترک نشان داده شده‌اند. در این موردها ضابطه اصلی ویراست نخست (A) همواره به عنوان یادداشت در پای صفحه مربوطه یافته می‌شود. انحرافهای هر دو ویراست اصلی از یکدیگر، در همه موردها بوسیله حروف ایتالیک مشخص گشته‌اند.<sup>۱</sup>

بویژه، مقابله هر دو در آمد [ = مدخل = مقدمه ] A و B مثر ثمر نشان داده می‌شود؛ زیرا این مقابله بوضوح تکوین متن دوم را از متن نخستین شناختنی می‌گرداند و نتیجه‌گیری‌هایی را نه فقط در مورد نحوه کار کانت، بلکه همچنین در باره آهنگهایی که او را در جریان ویراست نوین رهنمون شده‌اند، اجازه می‌دهد. این امتیاز می‌تواند تأثیر نازیبایی را که بعضی بخشهای چاپ نشده صفحه‌ها در خواننده می‌گذارد، جبران کند، - وضعی که به سبب درازای نامساوی قطعه‌های مقابله شده، نمی‌شد از آن پرهیخت.<sup>۲</sup> البته طبعاً برای مقایسه بهتر با متنهای اصلی و با دیگر ویراستهای سنجشگرانه، شماره‌های صفحه‌های اصلی هر دو ویراست در حاشیه افزوده شده‌اند.

متن اصلی حتا در چنان موردهایی که آشکارا مغلوط است نیز حفظ شد. با توجه به گوناگونی و ناهمنوایی کوششهایی که بوسیله چندین نسل از کانت‌گزاران [ = شارحان کانت ] برای بهسازی متن صورت گرفته‌اند، اغلب امکانی وجود نداشت که بدون پروا و ملاحظه، جانب یک روایت [ = ورسون ] گرفته شود تا جانب روایت دیگر. همچنین می‌بایستی، - بخلاف تمام ویراستهای سنجشگرانه شناخته شده دیگر که گونه قرائت<sup>۳</sup> [ = Lesart ] خود را بر خواننده تحمیل می‌کنند و انحرافها را از آن گونه قرائت به پیوست و ضمیمه‌ای که بدشواری دیدپذیر است، رجوع می‌دهند، - امر تصمیم‌گیری در باره تصحیح لازم و شیوه اجرای آن به عهده خود خواننده واگذار شود. به این سبب، دگرشکلیهای کارکنان بعدی در نسخه بدلها<sup>۴</sup> [ = واریانته ] به ترتیب زمانی در پای صفحه مربوطه قرار داده شدند و با نام

(۱) در متن آلمانی چنین است. - در ترجمه فارسی، چنانکه در پیشگفتار مترجم فارسی آورده شده است، بخشهای مختص به A با نشانه‌های < >، و بخشهای مختص به B با نشانه‌های « » مشخص می‌شوند.

(۲) نحوه صفحه‌آرایی پیشگفتارها در چاپ ترجمه فارسی با ویراست آلمانی متفاوت است. در ترجمه فارسی سراسر پیشگفتار A در صفحه‌های متوالی یکجا محصور در نشانه‌های خاص خود، و سپس سراسر پیشگفتار B نیز به همین ترتیب محصور در نشانه‌های خاص خود چاپ شده‌اند. قسمتهای مشترک تکرار می‌شوند.

(۳) همچنین: «اختلاف قرائت». - و نیز، - پانوشت بعد.

(۴) «دگرشکلی» و «دگرشکلی در نسخه بدل» برای Variante بکار برده شده است. - ضمناً

## LXXVII

کسی مهور شدند که چونان نخستین شخص، دگرشکلی [=واریانت] وارد شده را پیش گذاشته است.

این داده‌ها در باره گونه‌های قرائت، فقط تا آنجا ادعای فرآراستگی دارند که به معنا و مفهوم موضع مربوط می‌شوند یا خواندپذیری را به میزان عمده تسهیل می‌کنند. از وارد کردن دگرشکلیهای متعدد برای بهسازی متن از طریق تغییر نقطه‌گذاری، درست‌نویسی [=املا]، و تأکید چاپی بر کلمات<sup>۱</sup> می‌بایستی به سبب کمبود جا و همچنین به سبب جالبیت فعلی اندک و ناچیز چنین بهسازیها، تا اندازه زیاد فاصله گرفته شود.

متنی که بدین ترتیب عرضه می‌شود، فقط در اعمال يك نحوه املائی جدیدتر با متن کانت فرق دارد. (ولی همچنین در این زمینه نیز با احتیاط بنا هر موردی که تغییر نحوه املائی کانت سبب می‌شد تا معنا و قدرت کتابت کانتی از میان برود، مصالحه شد.) به همین سان، نقطه‌گذاری کانت که اغلب چونان بکلی نارسا از آن شکایت می‌شود، به يك دلیل وافی حفظ شد. - هر آنکه از نفس‌گیری [=در از نفسی] و دیدناپذیری پاره‌های جمله‌های همبافته کانت شکایت می‌کند، اغلب این کشف حیرت‌انگیز را به عمل می‌آورد که این جمله‌های همبافته در متن اصلی به هیچ روی بدینسان دشوار و دیدناپذیر ظاهر نمی‌شوند. علت آن را باید در نقطه‌گذاری‌ای که برای کانت سراسر مشخص‌کننده است و بر روی هم پیگیرانه اعمال و اجرا شده است، جستجو کرد. این نقطه‌گذاری، جمله‌های او را البته همیشه به مفهوم ما از نگرگاه دستوری به شیوه‌ای صحیح به هم متصل نمی‌کند، ولی با اینهمه، آنها را در وزن و نسق [=ریتم] فکری معنادار به هم می‌پیونداند. ما بر آن شدیم تا این امتیاز را برای خوانندگان خود محفوظ داریم؛ بخصوص که در بسیاری از موردها نحوه کار کانت به هیچ روی اجازه نمی‌دهد تا يك نقطه‌گذاری جدید در متن او اعمال شود. اثر او موضع به موضع از یادداشتهای منفرد و جداگانه، سوزاٹیک‌وار ترکیب شده است، که طی آن گاه بگاه چنان ساخته‌های جمله‌ای در هم تنیده و بافته می‌شوند که از نگرگاه دستور زبان پیوندشان خالی از اشکال نیست. در این مواقع تنها نقطه‌گذاری اصلی می‌تواند به یافتن قراین تکوین این جمله‌های همبافته، و بنا بر این به پی بردن به معنای صحیح کانتی یاری کند.

گونه‌های قرائت که چونان پانوشت وارد شده‌اند، در این ویراستها ونوشته‌ها که با

(۱) Betonung معمولاً به «تکیه» ترجمه می‌شود، ولی در اینجا بر پایه ظاهرها مراد مشخص چاپ کردن کلمات است؛ چه با حروف ایتالیک، چه با فاصله بین حروف که شیوه کلاسیک آلمانی است.

→ در این پیشگفتار واژه‌های Version و Variante و Lesart کم و بیش مترادف بکار برده شده‌اند.

## LXXVIII

مراقبت و توجه با هم مقایسه گشته‌اند، یافته می‌شوند:

A = ویراست اصلی نخستین:

A = die erste Originalausgabe vom Jahre 1781.

B = ویراست اصلی دوم:

B = die zweite Originalausgabe vom Jahre 1787.

ویراست اصلی سوم:

Die dritte Originalausgabe vom Jahre 1790.

ویراست اصلی چهارم:

Die vierte Originalausgabe vom Jahre 1794.

ویراست اصلی پنجم:

Die fünfte Originalausgabe vom Jahre 1799 bzw. die an diese Ausgabe angefügten „Verbesserungen“.

کانت: «ضمیمه‌های تکمیلی سنجش [ خرد ناب]:»

Kant: dessen „Nachträge zur Kritik“ (aus Kants Nachlaß herausgegeben von Benno Erdmann), Kiel 1881.

ملین: «حواشی و فهرست<sup>۲</sup> ذیل سنجش خرد ناب اثر کانت»:

Mellin: dessen „Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft“. Züllichau 1794.

گریلو: «فهرست غلطهای چاپی در نوشته‌های آقای ای. کانت»:

Grillo: dessen „Druckfehleranzeigen in den Schriften des Herrn I. Kant“ in „Annalen der Philosophie“[,] Halle 1795, 37.–40. Stück.

مایر: «تصحیح» بر آن:

Meyer: dessen „Berichtigung“ dazu. Ebendort im 54. Stück.

شوپنهاور: «مقاله و تصحیح ویراست نخست و پنجم سنجش خرد ناب»:

Schopenhauer: dessen „Collation der ersten und fünften Auflage der Kritik der reinen Vernunft“. Beilage zu Schopenhauers Brief an Rosenkranz vom 25. Sept. 1837. (Vgl. Altpreußische Monatsschrift 1889, Bd. XXVI. S. 310f.)

۱) خوانندگان گرامی توجه فرمایند که در آنچه می‌آید، ما نخست نام را ذکر می‌کنیم و به دنبال آن ترجمه یا اشاره‌ای کوتاه از منبع بدست می‌دهیم و سپس عین متن آلمانی را با تمام جزئیات برمی‌نویسیم. در پانوشتهای ترجمه فارسی، نامها عنداللزوم فقط به خط فارسی خواهند آمد و شکل لاتین دیگر تکرار نخواهد شد. - توضیح بیشتر آنکه در پانوشتهای ترجمه فارسی متن اصلی کتاب، فقط هنگامی به دگر-شکلیها و گونه‌های قرائت نسخه بدلها استناد شده که یا پیشنهاد مربوطه برگرفته شده، یا به نگر مترجم بدان حد مهم رسیده که آن را در پانوشت مطرح سازد. در بقیه موارد، داده‌های مذکور در پانوشتهای رایموند شمیت، در ترجمه فارسی نادیده انگاشته شده‌اند. همچنین ← پیشگفتار مترجم. ۲) یا: «فهرستها»، «فهارس». - Register بدون حرف تعریف، هم مفرد و هم جمع است.

## LXXIX

روزن کرانتس: ویراست او:

Rosenkranz: dessen Ausgabe der Kritik vom Jahre 1838.

هارتنشتاین: ویراستهای او:

Hartenstein: dessen Ausgaben der Kritik aus den Jahren 1838, 1853, 1867, 1868.

کیرشمان: ویراستهای او:

Kirchmann: dessen Ausgaben der Kritik aus den Jahren 1868 u. später.

فردریکس: «مینوگروی پدیده‌ای بارکلی و کانت»:

Fredrichs: dessen Schrift „Der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants“. Breslau 1871.

میشلیس: «کانت پیش و پس از سال ۱۷۷۰»:

Michelis: dessen Schrift „Kant vor und nach dem Jahre 1770“ Braunsberg 1871.

لاس: «آناگوییهای تجربه اثر کانت»:

Laas: dessen Schrift „Kants Analogieen der Erfahrung“ Berlin 1876.

لوکلر: «مقالات تشریحی سنجشگرانه راجع به مقوله‌شناسی کانت»:

Leclair, v.: dessen „Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kants“. Prag 1877.

کرباخ: ویراستهای او:

Kehrbach: dessen Ausgaben der Kritik aus den Jahren 1877, 1878, später ohne Jahr.

اردمان: ویراستهای او؛ و نیز: «ویراست آکادمی»؛ همچنین: «مقالات تشریحی راجع

به تاریخ و بازبینی متن سنجش خرد ناب»:

Erdmann: dessen Ausgaben der Kritik aus den Jahren 1878 bis 1919, dessen „Akademie-Ausgabe“ (1911) sowie seine „Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes der Kritik der reinen Vernunft“ Berlin 1900.

مولر: ترجمه انگلیسی او:

Müller: dessen Übersetzung der Kritik ins Englische. (London 1881).

نوآره: درآمد او بر ترجمه مولر:

Noiré: dessen Einleitung zur Müllerschen Übersetzung.



## LXXX

فایینگر [وایینگر]<sup>۱</sup>: «شرحی بر سنجش خرد ناب اثر کانت»؛ و نیز: «یادداشتی مربوط به متن کانت»؛ و همچنین: «هفتاد نکته حاشیه‌ای متن سنجانه در مورد آناکولیک»:

Vaihinger: dessen [„]Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“. Stuttgart 1881 bzw. 1892. (2. Aufl. 1922 herausgegeben von Raymund Schmidt), dessen „Notiz, den Kanttext betreffend“ in „Philosophische Monatshefte“, Bd. XVIII [(1)1881] sowie dessen „Siebzig textkritische Randglossen zur Analytik“ in „Kant-Studien“ Bd. IV (1900).

مدیکوس: بر طبق اطلاع فایینگر در «شرح»:

Medicus: nach Mitteilung von Vaihinger im „Kommentar“.

یوت. ب. مایر: [نوشته او]:

J. B. Meyer: in „Deutsche Literaturzeitung“ (1883).

آدیکس: ویراست او:

Adickes: dessen Ausgabe der Kritik vom Jahre 1889.

ویله: آثار متن سنجی او:

Wille: dessen textkritische Arbeiten in „Philosophische Monatshefte“, Bd. XXVI (1890) und „Kant-Studien“, Bd. IV, V, VIII.

پاؤلزن: نوشته او در باره «کانت»:

Paulsen: dessen Schrift über „Kant“. Stuttgart 1898.

فورلندر: ویراست او:

Vorländer: dessen Ausgabe der Kritik vom Jahre 1899.

کلاین: بر طبق اطلاعات فورلندر در ویراست او:

Klein: nach Mitteilungen von Vorländer in dessen Ausgabe.

والنتینر: ویراستهای او:

Valentiner: dessen Ausgaben der Kritik aus den Jahren 1901–1919.

ریل: «تصحیح‌هایی بر متن کانت»:

Riehl: dessen „Korrekturen zu Kant“ in „Kant-Studien“ Bd. V (1901).

گولدشمیت: «به عنوان پایان فقه‌اللغة<sup>۲</sup> کانت»؛ و نیز: «عقیده‌های خصوصی کانت در باره

(۱) تلفظ نام Vaihinger را در دو نخست با [f] می‌دهد، و سپس با [v]؛ یعنی: [ˈfaɪɪŋɐ] و [ˈvaɪɪŋɐ]. بنابراین هم «فایینگر» و هم «وایینگر» هر دو درست‌اند. ولی h در این نام تلفظ نمی‌شود و بدینسان شکل «وایهینگر» فقط جنبه حرفنویسی خواهد داشت نه جنبه آوانویسی.

(۲) Philologie؛ - یا همچنین: «متن‌شناسی»، «واژه‌شناسی»، «زبان‌شناسی».

## LXXXI

جهان دیگر»:

Goldschmidt: dessen Aufsatz „Zum Ende der Kant-Philologie“ in „Altpreuß. Monatsschrift“ XXXIX (1902) sowie dessen „Kants Privatmeinungen über das Jenseits“ [.] Gotha 1905.

گورلاند: ویراست او:

Görland: dessen Ausgabe der Kritik vom Jahre 1922.

[افزایش مترجم: - علاوه بر منابع فوق، این چند منبع نیز که در پانوشتهای ترجمه فارسی می آیند، به فهرست بالا افزوده می شوند. شکلهای لاتین اینها، - و در يك مورد، شکل روسی، - در پیشگفتار مترجم وارد شده اند و در زیر دیگر تکرار نمی گردند. عنوان اثر عربی نیز عیناً در پیشگفتار داده شده است و در زیر فقط بدان اشاره می رود:

هایدمان: ویراست او؛

وایشدل: ویراست او؛

متن آکادمی (به همین شکل؛ همراه با «ویراست آکادمی» در بالا، ذیل اردمان)؛

میکل جان: ترجمه انگلیسی او؛

کمپ سمیت: ترجمه انگلیسی او؛

[مولر، چنانکه در فوق ضبط شده]؛

ژول بارنی: ترجمه فرانسه او؛

ترمزگ-پاکو: ترجمه فرانسه مشترک آ. ترمزگ، و، ب. پاکو؛

اویزرمان: ترجمه روسی او (اویزرمان در این ترجمه نقش ویراستار دارد)؛

شیبانی: ترجمه عربی او.]

هنگامی که ویراستار پس از زحمات بسیار، امضای اجازه چاپ خود را بر فورمهای چاپی ویراست حاضر می گذاشت، البته آگاه بود که کاری را انجام داده است که می توانست انجام داده شود، و این کاری است که اهمیت و معنای سنجش کانت انسان را بدان موظف می سازد؛ - با اینهمه ویراستار هم هنگام بدین نکته نیز واقف بود که کار سخت و دقیق و پر توجه ترین مراقبت امر چاپ، غلطها و ایرنگها [= خطاها و اشتباهها] را برون نمی بندد. ویراستار به خود امید می دهد که بتواند غلطهایی را که هنوز بر او ناشناخته مانده اند، در چاپهای آینده بزداید، و در این مورد بر روی همکاری دوستانه خوانندگان این ویراست حساب می کند.

دکتر رایموند شمیت.

لایپتسیگ، مارس ۱۹۲۶.

## LXXXII

## یادداشت بر چاپ چهاردهم

[ویراست دوم]

ویراست نوین سنجش خرد ناب که اکنون در دسترس قرار می‌گیرد، با ویراست سال ۱۹۲۶ همخوان است. توانسته شد که شماری از سهوهای چاپی که به رغم هرگونه دقت و اهتمام باز در ویراست ۱۹۲۶ باقی مانده بودند، بر طرف شوند. مراسلات متعدد، به ویراستار ثابت کرده‌اند که کار پرزحمت یک بازمینی بنیادین متن زاید نبود. - اینکه اثر عمده کانت با چه دقت و توجهی امروزه نیز باز همچنان خوانده می‌شود، از این نوشته‌ها که پیشنهادهای اصلاحی قابل توجه بسیاری در بر داشته‌اند، برمی‌آید. در این زمینه می‌بایستی بویژه از آقایان فرانک (E. Frank) در ماربورگ (Marburg)، نورمن کمپ سمیت (Norman Kemp Smith) در ادینبارا (Edinburgh) و مارتین هایدگر (Martin Heidegger) در فرایبورگ (Freiburg [i. B.]) به خاطر تشجیعها و انگیزانندهای ایشان سپاسگزاری کنم.

ویراست حاضر با یک فهرست راهنمای جامع نامها تکمیل شده است که مرحله‌های گوناگون بحثها و درگیریهای کانت را با پیشینیان و همعصراناش بوضوح شناختنی می‌گرداند. این فهرست راهنما، همراه با «فرهنگ دستی دستگاه‌مندانه سنجش خرد ناب اثر کانت» [„Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft“] که بوسیله هاینریش راتکه (Heinrich Ratke) تنظیم شده و در مجلد مستقل نشر یافته است، مطمئناً به خواننده خدمتی نیکو انجام خواهد داد.

دکتر رایموند شمیت.

لایپسیگ، اکتبر ۱۹۳۰.

(۱) این فهرست راهنمای نامها، منهای توضیحات اضافی، و با توجه به فهرست راهنمای نامها در ویراست هایدلمان، به فارسی تنظیم شده و پس از ترجمه فارسی متن اصلی، در کتاب قرار گرفته است.

## یادداشت ناشر آلمانی برای بازچاپ ۱۹۷۱

بازچاپ حاضر با يك فهرست راهنمای مفهومی تکمیل شده است که بوسیله کارل فورلندر [Karl Vorländer] به ویراست او از «سنجش خرد ناب اثر ایمانوئل کانت»، منتشر شده در شهر هاله بر کرانه رودخانه زاله [Halle/S.], به سال ۱۸۹۹ (مؤسسه نشر اتو هندل [Otto Hendel])، ضمیمه گشته است. چاپ مجدد بدون تغییر آن، - چنانکه ناشر گمان می-کند، - به سبب کیفیت عالی و کارآمدی آنچه عرضه می شود، توجیه می گردد. ویراستار [کارل فورلندر] در پیشگفتار ویراستاش پیرامون اندیشه‌های خود در مورد تنظیم فهرست راهنما (صفحه D-F) چنین می نویسد:

«در حالی که در آمد [= مقدمه] بیشتر مبتدیان مطالعه کانت را مد نظر دارد، - در برابر، امید است فهرست راهنمای توضیحی ای که در اینجا برای نخستین بار ضمیمه يك ویراست کانت می شود، همچنین کانت پژوهان به مفهوم دقیقتر را نیز سودمند افتد. من نیز در آغاز از چنین به عهده گیری که تاکنون هیچ يك از ویراستاران متعدد به انجام دادن آن جرئت نکرده بود، هراسان خود را باز پس می کشیدم. ولی هنگامی که از چندین جانب در نیت خود تشجیع شدم، سرانجام به خود گفتم که هر چند کمال مطلق در سرزمینی چنین خار آگین هرگز دست-یافتنی نمی باشد، با اینهمه، کوشش در این راه زحمت شرافتمندانه را پاداش می دهد. تشکیل فهرست راهنمای نامها [که در ویراست حاضر گنجانیده نشده است،<sup>۱</sup> - ناشر]، و نیز تنظیم ماده‌های مفهومی ای که بعضاً بندرت واقع می شوند و بعضاً به توضیح دقیقتر نیازمند نیستند، به عنوان نمونه مانند: Anfang [«آغاز»، «شروع»]، Anthropologie [«انسان شناسی»]، Anthropomorphismus [«انسان شکلی»، «انسان شکل سازی»، «انسان وار پنداری»، «تشبیه»]، Architektonik [«مهر از يك»، «ساختمان مهرزانه»، «ساختمان معمارانه»]، arithmetisch

۱) در عوض، فهرست راهنمای نامها تنظیم شده بوسیله رایموند شمیت در این ویراست آلمانی قرار گرفته است.

## LXXXIV

[[حسابی]]، Astronomie [«اخترشناسی»]، و بسی ماده‌های دیگر، نسبتاً آسان بود. در این زمینه، فرآرستگی دست‌یافتنی بود، و چنانکه من به خود دلخوشی می‌دهم، حاصل نیز شده است. ولی تعمیم اصطلاحهایی که تقریباً در هر صفحه‌ای از کانت یافته می‌شوند (مانند a priori [«پرتوم»] «ما تقدم» و مشابه آن) دشوارتر بود. اینکه در این موردها فقط به ارتباطات عمده رجوع شده و برای اینها نیز فقط گزینه‌ای از موضعها چونان نمونه مورد توجه قرار گرفته است، کاری است که هر خبره‌ای تأیید خواهد کرد. و اما رسیدگی به اصطلاحهایی که به معناهای گوناگون واقع می‌شوند، باز هم دشوارتر بود (و چنانکه معلوم همگان است، این اصطلاحها متأسفانه نزد کانت نادر نیستند!). البته در این موردها در فرهنگهایی<sup>۱</sup> که پیش از یک سده در بسارۀ فلسفۀ سنجشی انتشار یافته‌اند، یعنی چنانکه سپاس-گزارانه اذعان می‌کنم، در فرهنگ شش جلدی تنظیم شده بوسیلهٔ ملین [Mellin] ساعسی، مساعدت و حمایت معینی یافتیم؛ - با اینهمه، می‌بایستی در اینجا نیز کار عمده را بتنبه‌ای انجام دهیم؛ و از اینروست که باز هم بیشتر به اغماض دوستانۀ سنجشگران امید دارم. اینکه من خود را به تعریفها، توضیحا، و جداشناختها [= تمایزها]ی خود کانت محدود کرده‌ام، مسئله‌ای است که طبیعت امر اقتضا می‌کرد. نوشتن ملاحظات سنجشگرانه، و به طریق اولی پژوهیدن در این باره که آیا پاره‌ای مفهومها (مثلاً مانند transscendent [«تراگذرنده»] و transscendental [«ترافرازنده»]\*) در موردهایی معین با یکدیگر آمیخته می‌شوند یا نه، کار یک فهرست راهنما نیست. در برابر، امید وارم که بعکس، درست در چنین باز-جوییهای تک-تک مفهومها، اشاره‌های این فهرست راهنما خود را سودمند نشان دهند و باعث صرفه‌جویی بسیار در کار گردند. من در اینجا به خود اجازه می‌دهم که از جمله به این ماده‌ها رجوع دهیم: Einheit [«یکانگی»]، Erfahrung [«تجربه»] (که در مورد آن برای نمونه مجموع موضعهایی با هم نهاده شده‌اند که در آنها اصطلاحهای فنی mögliche Erfahrung [«تجربهٔ ممکن»] و Möglichkeit der Erfahrung [«امکان تجربه»] واقع می‌شوند)، geometrische Sätze [«گزاره‌های هندسی»]، transscendental, praktisch [«عملی»]، dogmatisch [«جزمی»]، «جزماندیشانه»]، و غیره.»

۱ در متن در اینجا «فرهنگها» به صورت جمع آمده (in den ... Wörterbüchern) که ظاهراً می‌بایستی مراد «شش جلد» فرهنگ ملین باشد.

\* بی‌جهت نیست که فاینگر (در «شرح»، I, 467) این اصطلاحهای فنی را چونان «دشواریترین مسئلهٔ فلسفۀ کانتی، وحتا سراسر فلسفۀ نهین‌تر» می‌خواند. [پانوشت کارل فورلندر]. - خوانندگان گرامی توجه فرمایند که به جای املای فوق، در متن رایموند شمیت به ترتیب transzendent و transzendental قرار می‌گیرد.]

## LXXXV

فهرست راهنمای مفهوما در صفحه‌های 778-847 [در بازچاپ آلمانی ۱۹۷۱] قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

هامبورگ، فوریه ۱۹۷۱. مؤسسه نشر فلیکس ماینر.

## [توضیح مترجم:

این یادداشت ناشر به دو سبب به فارسی برگردانده می‌شود، یکی آنکه چیزی در ترجمه فروگذار نماند، و دیگر آنکه شرح کارل فورلندر در مورد فهرست راهنمای مفهوما که مطلب عمده این یادداشت را تشکیل می‌دهد، در رابطه با اصطلاح‌شناسی کانت، به هرسان جالب و خواندنی است. - ولی ما فهرست راهنمای کارل فورلندر را به فارسی برگردانده و اساساً فهرست راهنمای مفهومی برای ترجمه فارسی تنظیم نکرده‌ایم. برای تنظیم نکردن فهرست راهنمای مفهوما چند دلیل داشته‌ایم. یکی آنکه در زمینه تعلیقات و اضافات بعد از متن، انرژی عمده خود را صرف تنظیم واژه‌نامه کتاب کرده‌ایم، زیرا ژرفانه به لزوم وجود آن معتقد بوده‌ایم. دودیکر آنکه اساساً تا این لحظه هنوز مطالعه ما در پیرامون لزوم تنظیم فهرست راهنمای مفهوما برای منجش خود ناب و درمورد شکل و سیاست و روش کار، به نتیجه قطعی نرسیده است. سه دیگر آنکه فهرست راهنمای مفهومی کارل فورلندر که برای تنظیم واژه‌نامه کتاب در کنار منبعهای دیگر مورد استفاده ما قرار گرفته، به ترتیبی که هست، چنانکه او خود می‌گوید، جنبه توضیحی دارد و این توضیحات - یا بهتر بگوییم، اشارات - بسیار موجز، در اساس بر پایه متن خود کانت تنظیم شده‌اند. ولی در این سیاق و روال کار، فرهنگ دستی هاینریش راتکه، با توضیحات و نقل قولهای خود، اثری است جامع‌تر، که امیدواریم روزی برای زبان فارسی تنظیم شود و به صورت مجلدی جداگانه، در دسترس کانت‌پژوهان قرار گیرد.]

(۱) شماره‌های داده شده در ترجمه، مطابق است با محل واقعی فهرست راهنمای مفهوما در بازچاپ آلمانی ۱۹۷۱. ولی در متن آلمانی 770-839 چاپ شده است (← صفحه IV، تقریباً در انتهای صفحه)؛ - آیا مراد صفحه‌های ویراست اصلی خود کارل فورلندر است؟



## فهرست فرآراسته گنجائدهها

این فهرست در اساس با توجه به فهرست راهنمای گنجائدهها در ویراست رایموند شمیت تنظیم شده است، ولی جامع و فرآراسته است؛ چنانکه همه عناوینها و عنوانهای فرعی متن اصلی کتاب، یعنی عنوانهای مشترک ویراست نخست، A، و ویراست دوم، B، و عنوانهای ویژه A و عنوانهای ویژه B (و همچنین عنوانها (یا توصیفها)ی واحدهای پیش از متن و پس از متن) را بدون استثنا ضبط می کند. بدینسان این فهرست از فهرست گنجائدهها برطبق ویراست B نیز که برپایه ویراست آکادمی به ویراستاری بنوآردمان تنظیم شده و در صفحههای ۵۳-۵۹ ترجمه فارسی قرار گرفته است، حتا در مورد عنوانهای خود B، جامع تر است. - در این فهرست نشانههای < > و « » برای مشخص کردن عنوانهای ویژه A یا ویژه B بکار برده نشده اند. در عوض، عنداللزوم، اختصاص عنوان به A یا به B، در قلاب تصریح شده است. چند ضابطه بندی فهرست رایموند شمیت نیز که در متن اصلی موجود نیستند، به جهت روشنی یا اقتصاد مفهومی، در این فهرست در قلاب وارد شده اند.

V	اهدائیه مترجم
VII	پیشگفتار مترجم
LXXI	سپاسگزاری و قدردانی
LXXV	پیشگفتار ویراستار آلمانی [رایموند شمیت]
LXXXII	یادداشت بر چاپ چهاردهم [ویراست دوم رایموند شمیت]
LXXXIII	یادداشت ناشر آلمانی برای بازچاپ ۱۹۷۱
۱	چاپ عکسی صفحه عنوان ویراست نخست، A
۲	ترجمه فارسی آن
۳	چاپ عکسی صفحه عنوان ویراست دوم، B
۴	ترجمه فارسی آن



## LXXXVIII

- ۵ آپی نگاشت [= اپیگراف] [متن لاتین]
- ۶ ترجمه فارسی آن
- ۷ اهدائیه
- ۹-۲۱ پیشگفتار [ویراست نخست، A]
- ۲۳-۵۰ پیشگفتار [ویراست دوم، B]
- ۵۱ فهرست گنج‌انیده‌ها [در ویراست نخست، A]
- ۵۳ فهرست گنج‌انیده‌ها [تنظیم شده برطبق عنوانهای ویراست دوم، B، ولی در B نیست]
- ۶۱-۷۲ درآمد [برطبق ویراست نخست، A]
- ۶۱ I. مینوی فلسفه ترا فرازنده  
در باره فرق میان داوریه‌های آناکاوانه [= تحلیلی]
- ۶۵ و داوریه‌های هم‌نهادی [= ترکیبی]
- ۷۰ II. بخش‌بندی فلسفه ترا فرازنده
- ۷۳-۹۵ درآمد [برطبق ویراست دوم، B]
- ۷۳ I. در باره فرق میان شناخت ناب و شناخت آروینی [= آمپیریک]
- II. ما دارای شناخت‌های پرتوم [= آپریوری] معینی هستیم و حتا فهم همگانی  
هرگز بدون اینها نیست
- ۷۵ III. فلسفه به دانشی نیاز دارد که امکان، اصلها، و حوزه
- ۷۷ همه شناخت‌های پرتوم [= آپریوری] را تعیین کند
- IV. در باره فرق میان داوریه‌های آناکاوانه [= تحلیلی]
- ۸۰ و داوریه‌های هم‌نهادی [= ترکیبی]
۷. در همه دانش‌های نظری خرد، داوریه‌های هم‌نهادی پرتوم [= آپریوری]
- ۸۳ همچون اصلها گنج‌انیده شده‌اند
- ۸۷ VI. مسئله کلی خرد ناب
- ۹۱ VII. مینو و بخش‌بندی دانشی ویژه به نام سنجش خرد ناب
- ۹۷-۷۵۲ I. بن‌پارشناسی ترا فرازنده
- ۹۹-۱۳۱ بخش نخست. حسیک ترا فرازنده
- ۹۹ [دآمد] § ۱
- ۱۰۲ بهره نخست. در باره مکان
- ۱۰۲ شرح متاگیتیانة این مفهوم § ۲

## LXXXIX

- ۱۰۵ شرح ترافرازنده مفهوم مکان § ۳
- ۱۰۷ نتیجه‌های قیاسی از مفهومهای بالا
- ۱۱۱ بهره‌دوم. درباره‌ی زمان
- ۱۱۱ شرح متاگتیانۀ مفهوم زمان § ۴
- ۱۱۲ شرح ترافرازنده مفهوم زمان § ۵
- ۱۱۳ نتیجه‌های قیاسی از این مفهومها § ۶
- ۱۱۶ توضیح § ۷
- ۱۲۰ ملاحظه‌های کلی درباره‌ی حسیک ترافرازنده § ۸
- ۱۳۱ نتیجه‌ی حسیک ترافرازنده
- ۱۳۳-۷۵۲ بخش دوم. منطق ترافرازنده
- ۱۳۳-۱۴۳ دآمد. مینوی منطق ترافرازنده
- ۱۳۳ I. درباره‌ی منطق عموماً
- ۱۳۷ II. درباره‌ی منطق ترافرازنده
- ۱۳۸ III. درباره‌ی بخش‌بندی منطق عمومی به آناکویک و دویچمگوتیک
- IV. درباره‌ی بخش‌بندی منطق ترافرازنده به آناکویک ترافرازنده و دویچمگوتیک
- ۱۴۲ ترافرازنده
- ۱۴۵-۳۸۳ قسمت نخست. آناکویک ترافرازنده
- ۱۴۶-۲۳۵ کتاب نخست. آناکویک مفهومها
- ۱۴۷ فصل نخست. درباره‌ی راهنمای کشف همه‌ی مفهومهای ناب فهم
- ۱۴۸ بهره‌نخست. درباره‌ی کاربرد منطقی فهم، عموماً
- ۱۵۰ بهره‌دوم. درباره‌ی کارکرد منطقی فهم در داوریهها § ۹
- ۱۵۶ بهره‌سوم. درباره‌ی مفهومهای ناب فهم یا مقولهها § ۱۰
- ۱۶۳ § ۱۱
- ۱۶۶ § ۱۲
- ۱۶۹ فصل دوم. درباره‌ی تنقیح مناط مفهومهای ناب فهم
- ۱۶۹ بهره‌نخست. درباره‌ی اصلهای تنقیح مناط ترافرازنده، عموماً § ۱۳
- ۱۷۵ گذر به تنقیح مناط ترافرازنده مقولهها § ۱۴
- ۱۸۱ بهره‌دوم [برطبق ویراست نخست، A]. درباره‌ی بنیادهای پرتوم امکان تجربه
- ۱۸۳ یادآوری تمهیدی
- ۱۸۳ ۱. درباره‌ی هم نهاد ادراک ساده در سهش

## XC

- ۱۸۴ ۲. دربارهٔ هم نهاد بازسازی در انگارش
- ۱۸۶ ۳. دربارهٔ هم نهاد باز شناخت در مفهوم
- ۱۹۲ ۴. توضیح تمهیدی دربارهٔ امکان مقوله‌ها چونان شناخت‌های پرتوم  
بهرهٔ سوم. دربارهٔ نسبت فهم به برابر ایستها عموماً، و امکان شناختن پرتوم  
برابر ایستها
- ۱۹۵ تصویر اختصاری درستی این تنقیح مناط مفهوم‌های ناب فهم که تنها تنقیح مناط  
ممکن است
- ۲۰۵ بهرهٔ دوم [برطبق ویراست دوم، B]. تنقیح مناط ترافرازندهٔ مفهوم‌های ناب فهم
- ۲۰۷ دربارهٔ امکان پیوستگی عموماً § ۱۵
- ۲۰۹ دربارهٔ یگانگی هم‌نهادی اصلی خود اندریافت § ۱۶  
آغاز یگانگی هم‌نهادی خود اندریافت والاترین اصل هر گونه
- ۲۱۲ کاربرد فهم است § ۱۷
- ۲۱۴ یگانگی عینی خود آگاهی چیست؟ § ۱۸  
صورت منطقی همهٔ داورها در یگانگی عینی خود اندریافت مفهوم‌هایی قرار دارد
- ۲۱۵ که در داورها گنجانیده شده اند § ۱۹  
همهٔ سه‌شهای حسی تابع مقوله‌ها یند - چونان شرط‌هایی که فقط تحت آنها بسیارگان
- ۲۱۶ سه‌شهای حسی می‌تواند در يك آگاهی واحد گرد هم آید § ۲۰
- ۲۱۷ ملاحظه § ۲۱  
مقوله کاربرد دیگری برای شناخت شیءها ندارد جز تطبیق خود بر برابر ایستهای
- ۲۱۹ تجربه § ۲۲
- ۲۲۰ § ۲۳
- ۲۲۱ دربارهٔ تطبیق مقوله‌ها بر برابر ایستهای حسها عموماً § ۲۴
- ۲۲۷ § ۲۵
- ۲۲۸ تنقیح مناط ترافرازندهٔ کاربرد عموماً ممکن مفهوم‌های ناب فهم در تجربه § ۲۶
- ۲۳۲ نتیجهٔ این تنقیح مناط مفهوم‌های فهم § ۲۷
- ۲۳۴ چکیدهٔ این تنقیح مناط
- ۲۳۷-۳۸۳ کتاب دوم. آناکلوپیک آغازها [آفراه ترافرازندهٔ نیروی داوری]
- ۲۳۸ درآمد. دربارهٔ نیروی داوری ترافرازنده عموماً
- ۲۴۲ فصل نخست. دربارهٔ دیسه‌نمایی مفهوم‌های ناب فهم
- ۲۵۱ فصل دوم. دستگاه همهٔ آغازهای فهم ناب

## XCI

۲۵۲	بهره نخست. درباره و الاثرین آغازه همه داوریهای آناکاوانه
۲۵۵	بهره دوم. درباره و الاثرین آغازه همه داوریهای همتهادی
۲۵۹	بهره سوم. تصور دستگاه‌مندانه همه آغازه‌های همتهادی فهم ناب
۲۶۲	(۱) درباره اصلهای متعارف سهش
۲۶۳	برهان
۲۶۷	(۲) پیش‌نگرشهای دریافت حسی
۲۶۷	برهان
۲۷۶	(۳) آناگوییهای تجربه
۲۷۶	برهان
۲۸۱	الف) آناگویی نخستین. آغازه پایندگی جوهر
۲۸۱	برهان این آناگویی نخستین
	ب) آناگویی دوم. آغازه تولید [برطبق A] / آغازه توالی زمانی برطبق قانون
۲۸۷	علیت [برطبق B]
۲۸۸	برهان
	پ) آناگویی سوم. آغازه مشارکت [برطبق A] / آغازه همبودی برطبق قانون
۳۰۵	مبادله یا مشارکت [برطبق B]
۳۰۶	برهان
۳۱۲	۴) اصلهای موضوعه اندیشیدن آروینی عموماً
۳۱۳	توضیح
۳۱۹	وازنش مینوگری
۳۲۰	قضیه
۳۲۰	برهان
۳۲۹	ملاحظه کلی درباره دستگاه آغازها
۳۳۴	فصل سوم. درباره مبنای تمایز همه برابریها عموماً، به پدیده‌ها و ذاتهای معقول پیوست. درباره ایهام مفهومی تاملی به سبب درهم آمیزی کاربرد آروینی فهم
۳۵۷	با کاربرد ترافرازانده فهم
۳۶۴	ملاحظه درباره ایهام مفهومی تاملی
۳۸۵-۲۵۲	قسمت دوم. دو یچمگوتیک ترافرازانده
۳۸۵-۳۹۹	دآمد
۳۸۵	I. درباره فرامود ترافرازانده

## XCII

۳۸۹	II: دربارهٔ خرد ناب، همچون هدیشِ فرامودِ ترافرازنده
۳۸۹	الف) دربارهٔ خرد عموماً
۳۹۳	ب) دربارهٔ کاربرد منطقی خرد
۳۹۵	پ) دربارهٔ کاربرد ناب خرد
۳۹۹-۴۲۲	کتاب نخست. دربارهٔ مفهومیهای خرد ناب
۴۰۰	بهرهٔ نخست. دربارهٔ مینوها [= ایده‌ها] عموماً
۴۰۸	بهرهٔ دوم. دربارهٔ مینوهای ترافرازنده
۴۱۷	بهرهٔ سوم. دستگاه مینوهای ترافرازنده
۴۲۲-۷۵۲	کتاب دوم. دربارهٔ استدلالهای قیاسی دویچمگویانهٔ خرد ناب
۴۲۵	فصل نخست. دربارهٔ پاراگوییهای خرد ناب
۴۳۳	نخستین پاراگویی: دربارهٔ جوهریت
۴۳۳	سنجش پاراگویی نخست روانشناسی ناب
۴۳۵	دومین پاراگویی: دربارهٔ بساطت [= مفردیت = سادگی]
۴۳۵	سنجش پاراگویی دوم روانشناسی ترافرازنده
۴۴۳	سومین پاراگویی: دربارهٔ شخصیت
۴۴۳	سنجش پاراگویی سوم روانشناسی ترافرازنده
۴۴۷	چهارمین پاراگویی: دربارهٔ میتوش (مربوط به نسبت بیرونی)
۴۴۸	سنجش پاراگویی چهارم روانشناسی ترافرازنده
۴۵۹	مطالعه دربارهٔ ماحصل روح‌شناسی ناب بر اثر این پاراگوییها
	[دنبالهٔ فصل نخست بر طبق ویراست دوم (B)، که با يك جملهٔ اضافی در آخرین پاراگراف مشترك متنهای A و B آغاز می‌شود.]
۴۷۹	وازنش برهان مندلسزون دربارهٔ پایندگی روح
۴۸۵	نتیجهٔ فروکشایی پاراگویی روانشناختی
۴۹۵	ملاحظهٔ کلی دربارهٔ گذر از روانشناسی تعقلی به کیهان‌شناسی
۴۹۶	فصل دوم. ناموسان‌پیکاری خرد ناب
۵۰۱	بهرهٔ نخست. دستگاه مینوهای کیهان‌شناختی
۵۰۳	بهرهٔ دوم. پادنهادهٔ خرد ناب
۵۱۳	نخستین ستمزهٔ مینوهای ترافرازنده [ناموسان‌پیکاری نخست]
۵۱۸/۵۱۹	بر نهاد
۵۱۸	برهان
۵۱۸	برهان

## XCIII

۵۱۹	پادنها
۵۱۹	برهان
۵۲۰/۵۲۱	ملاحظه درباره ناموسان پیکاری نخست
۵۲۰	I. درباره برنها
۵۲۱	II. درباره پادنها
۵۲۶/۵۲۷	دومین ستیزه مینوهای ترافرازنده [ناموسان پیکاری دوم]
۵۲۶	برنها
۵۲۶	برهان
۵۲۷	پادنها
۵۲۷	برهان
۵۳۰/۵۳۱	ملاحظه درباره ناموسان پیکاری دوم
۵۳۰	I. درباره برنها
۵۳۱	II. درباره پادنها
۵۳۴/۵۳۵	سومین ستیزه مینوهای ترافرازنده [ناموسان پیکاری سوم]
۵۳۴	برنها
۵۳۶	برهان
۵۳۵	پادنها
۵۳۷	برهان
۵۳۸/۵۳۹	ملاحظه درباره ناموسان پیکاری سوم
۵۳۸	I. درباره برنها
۵۳۹	II. درباره پادنها
۵۴۲/۵۴۳	چهارمین ستیزه مینوهای ترافرازنده [ناموسان پیکاری چهارم]
۵۴۲	برنها
۵۴۲	برهان
۵۴۳	پادنها
۵۴۳	برهان
۵۴۶/۵۴۷	ملاحظه درباره ناموسان پیکاری چهارم
۵۴۶	I. درباره برنها
۵۴۷	II. درباره پادنها
۵۵۲	بهره سوم. درباره علاقه خرد به این ستیزه‌ها با خود

## XCIV

- بهره چهارم. درباره اینکه مسئله‌های ترافرازنده خرد ناب  
 ۵۶۳ مطلقاً باید بتوانند فروگشوده شوند
- بهره پنجم. تصویر شك گرایانه پرسشهای کیهانشناختی در هر چهار  
 ۵۷۰ مینوی ترافرازنده
- بهره ششم. مینوگروی ترافرازنده همچون کلید فروگشایی  
 ۵۷۴ دویچمگوتینگ کیهانشناختی
- بهره هفتم. تصمیم سنجشگرانه در مناقشه کیهانشناختی خرد با خویشتن  
 ۵۷۹ بهره هشتم. اصل تنظیمی خرد ناب در رابطه با مینوهای کیهانشناختی
- بهره نهم. درباره کاربرد آروینی اصل تنظیمی خرد در رابطه با همه  
 ۵۸۸ مینوهای کیهانشناختی
- ۵۹۴
- I ( فروگشایی مینوی کیهانشناختیِ تمامیت ترکیب پدیدارها در يك کل جهانی  
 ۵۹۶ II) فروگشایی مینوی کیهانشناختیِ تمامیت بخش کردن يك کل داده شده  
 ۶۰۱ در سهش
- ملاحظه فرجامین درباره فروگشایی مینوهای ریاضی-ترافرازنده  
 ۶۰۴ و پیش-یادآوری درباره فروگشایی مینوهای پویا-ترافرازنده
- III ( فروگشایی مینوی کیهانشناختیِ تمامیت اشتقاق رویدادهای جهانی  
 ۶۰۸ از علت‌های آنها
- امکان علیت از راه آزادی در همسازش با قانون کلی ضرورت طبیعی  
 ۶۱۲ توضیح مینوی کیهانشناختی آزادی در پیوند با ضرورت کلی طبیعی
- IV ( فروگشایی مینوی کیهانشناختیِ تمامیت وابستگی پدیدارها از  
 ۶۱۶ نگرگاه برجاهستی آنها عموماً
- ملاحظه فرجامین درباره سراسر ناموسان‌پیکاری خرد ناب  
 ۶۳۳ فصل سوم. مینوگان خرد ناب
- ۶۳۵ بهره نخست. درباره مینوگان عموماً
- بهره دوم. درباره مینوگان ترافرازنده (پیش‌نمون ترافرازنده)  
 ۶۳۹ بهره سوم. درباره دلایلهای خرد نگرورز برای نتیجه گرفتن برجاهستی
- ۶۵۰ برترین هستومند
- بر پایه خرد نگرورز فقط سه گونه برهان برای استوار کردن برجاهستی  
 ۶۵۶ خداوند ممکن‌اند
- بهره چهارم. درباره امتناع برهان هستی‌شناختی برجاهستی خداوند  
 ۶۵۷

## XCV

- ۶۶۶ بهره پنجم. درباره امتناع برهان کیهانشناختی بر جاهستی خداوند  
کشف و توضیح فرامود دویچمگویانه در همه برهانهای ترافرازنده  
۶۷۶ بر جاهستی يك هستومند ضروری  
۶۸۱ بهره ششم. درباره امتناع برهان گیتی-یزدانشناختی  
۶۹۰ بهره هفتم. سنجش سراسر یزدانشناسی بر پایه اصلهای نگرورزانه خرد  
۷۰۰ پیوست به دویچمگویک ترافرازنده. درباره کاربرد تنظیمی مینوهای خرد ناب  
۷۲۳ درباره آهنگ فرجامین دویچمگویک طبیعی خرد آدمی

## II. روش شناسی ترافرازنده

۷۵۳-۸۸۷

[دآمد]

۷۵۵ فصل نخست. انضباط خرد ناب

۷۵۷-۸۳۳

۷۶۰ بهره نخست. انضباط خرد ناب در کاربرد جزمی  
بهره دوم. انضباط خرد ناب در رابطه با کاربرد پاد-آرتیکانه

۷۸۳

[= جدالی = جدلی = جدلوزرانه] آن  
درباره ناممکنی خرسندی شک گرایانه خرد ناب، به هنگامی که با خویشتن خود  
ناسازگار است

۸۰۰

۸۱۰ بهره سوم. انضباط خرد ناب در رابطه با فرضیه‌ها

۸۲۱

بهره چهارم. انضباط خرد ناب در رابطه با برهانهای خود

۸۳۴-۸۶۵

فصل دوم. کیش-قانون خرد ناب

۸۳۶

بهره نخست. درباره واپسین هدف کاربرد ناب خرد ما  
بهره دوم. درباره مینوگان برترین نیمکی چونان بنیاد تعیین واپسین

۸۴۱

هدف خرد ناب

۸۵۵

بهره سوم. درباره عقیده داشتن، دانستن، و گرویدن

۸۶۵-۸۸۲

فصل سوم. مهرازیک خرد ناب

۸۸۳-۸۸۷

فصل چهارم. تاریخ خرد ناب

۸۸۹

فهرست راهنمای نامها

۸۹۳

استدراکات

واژه‌نامه آلمانی-انگلیسی-فرانسه-فارسی (نیز شامل اصطلاحهای لاتین و یونانی متن)

[در پایان کتاب، از چپ به راست، با رقمهای رومی و لاتین]





Critik  
der  
reinen Vernunft



von  
Immanuel Kant  
Professor in Königsberg.



---

K i g a,  
verlegt Johann Friedrich Hartnoch  
1 7 8 1.

# سنجش خرد ناب

نوشته

ایمانوئل کانت

استاد در کینگسبرگ

ریچا

نشر یوهان فریدریش هارت کنخ

< ۱۷۸۱

C r i t i k  
d e r  
reinen Vernunft

v o n

I m m a n u e l K a n t,

Professor in Königsberg,

des Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin

Mitglied.



Dritte hin und wieder verbesserte Auflage.

---

R i g a ,

bey Johann Friedrich Hartnoch

1787.

# سنجش خرد ناب

نوشته

ایمانوئل کانت

استاد در کنیگسبرگ

عضو فرهنگستان پادشاهی دانشها در برلین

ویراست دوم با پاره‌ای اصلاحها

ریکا

بوسیله یوهان فریدریش هارت کنخ

« ۱۷۸۲

(B II)

« | *Baco de Verulamio*

*Instauratio magna. Praefatio.*

*De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi . . . in commune consulant . . . et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instauracionem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. »*

» [= فرانسویسی بیکن، بارون ورولام

(B II)

نوسازی بزرگ [= احیاءالعلوم کبیر]. پیشگفتار

در باره شخص خود سکوت می‌کنیم. ولی در باره امر مورد بحث، آرزومندیم که مردمان، آن‌را نه به مثابه عقیدت، بل همچون کاری لازم تقدیر کنند، و یقین داشته باشند که سخن بر سر تأسیس يك فرقه یا توجیه گونه‌ای نظریهٔ تفتنی نیست، بلکه بر سر پی‌ریزی رفاه و عظمت انسان است. سپس اینکه، مردمان برای نفع شخصی خویشان، همچنین... به صلاح عموم بیاندیشند... و خود جانب آن را گیرند. فزون بر آن اینکه، مردمان امید نیکو داشته باشند، و نوسازی ما را چونان امری نامتناهی و فرامردمی نیانگارند و در ذهن نگیرند؛ چه، در حقیقت این اثر به معنای پایان خطای نامتناهی، و ختم مشروع آن است. [۱] <<

(۱) این اپیگراف در B افزوده شده است. نقطه‌های تعلیق دال‌اند بر کوتاه‌سازی متن بیکن بوسیلهٔ کانت. - توجه کنید که در سراسر کتاب، < > متن ویراست نخست (A) را مشخص می‌کند، و << >> متن ویراست دوم (B) را.

(B III)

به جناب  
وزیر دولت پادشاهی پروس،  
بارون فون تسدلیتس

(B V)

سرور ارجمند!

رشد دانشها را به سهم خود پیش بردن، یعنی در راه علاقه خاص جناب-  
عالی کار کردن؛ چه، علاقه جناب عالی سخت پیوسته به دانشهاست؛ نه فقط به  
دلیل مقام والای آن پشتیبان، بلکه به خاطر نسبت بسیار شخصی تر و مأنوسانه تر  
آن دوستدار و شناسنده روشن بین. از اینرو با توسل به تنها وسیله ای که تا  
اندازه ای در توان من است، سپاس خود را به خاطر اعتماد مرحمت آمیزی که  
بدان وسیله جناب عالی مرا مفتخر می سازند، ابراز می دارم، و ای کاش بتوانم  
به نوبه خود در راه این هدف سهمی داشته باشم.

(B IV)

«اینک به همان توجه مرحمت آمیز که جناب عالی به ویراست نخست  
این اثر ارج نهاده اند، ویراست دوم این اثر را نیز تقدیم می کنم، و هم هنگام،»<sup>۲</sup>  
همه دیگر علقه های زندگی ادبی<sup>۲</sup> خود را. با ژرفترین احترامها،

مطیع ترین خدمتگزار فروتن جناب عالی،

کنیگسبرگ،

ایمانوئل کانت.

» ۲۳ آوریل ۱۷۸۷. «<sup>۴</sup>

۱) به پیروی از اردمان، بر طبق نامه مورخ ۸ ژوئن ۱۷۸۱ کانت به بیستر (Biester)،  
در اینجا Verhältnis افزوده شده است.

۲) در B. — به جای آن در A :

> برای کسی که با امیال فروتنانه اش به حیات نظری خرسند است، تمجید يك داور  
منور و معتبر تشجیعی است نیرومند برای زحماتی که سود آنها بزرگ ولی دور است و از  
اینرو، از دید عوام بکلی پنهان می ماند.

اینک به چنین داور و توجه مرحمت آمیز او این اثر را تقدیم می کنم، و به حمایت

او &lt; همه ... .

۳) واژه Bestimmung («تعیین»، «تعیین» و بسی معنای دیگر) را در این مورد  
ویژه به «زندگی» برگردانده ایم؛ ولی به جای «زندگی ادبی» هم می توان گفت: «کاریر ادبی».

۴) در A : &gt; ۲۹ مارس ۱۷۸۱. &lt;





(A VII)

### پیشگفتار<sup>۱</sup>

[ویراست نخست، A]

خرد<sup>۲</sup> آدمی در رده<sup>۳</sup> ای از شناخت<sup>۴</sup> های خویش دارای این سرنوشت ویژه<sup>۵</sup> است که پرسش<sup>۶</sup> هایی سربار آن می شوند که آنها را نمی تواند کنار زند، زیرا این پرسشها بوسیله خود طبیعت خرد<sup>۷</sup> در برابر خرد نهاده می شوند<sup>۸</sup>؛ ولی خرد این پرسشها را پاسخ نیز نمی تواند بگوید، زیرا این پرسشها از سراسر توانش<sup>۹</sup> خرد آدمی فراتر می روند.

خرد بدون گناه<sup>۱۰</sup> خود در این وضع آشفته گرفتار می شود: او از آغاز<sup>۱۱</sup> - هایی شروع می کند که کاربرد<sup>۱۲</sup> شان در جریان تجربه<sup>۱۳</sup> پرهیز ناپذیر است، و همهنگام<sup>۱۴</sup> این کاربرد بوسیله تجربه به سانی رسا تضمین شده است. خرد با این آغازها (چنانکه طبیعت<sup>۱۵</sup> او ایجاب می کند) همواره بالاتر، به سوی شرط<sup>۱۶</sup> های دورتر می رود. ولی وقتی متوجه می گردد که بدین شیوه<sup>۱۷</sup> کارش همواره باید (A VIII) ناسر انجام بماند، - چون پرسشها هرگز قطع نمی شوند، - آنگاه خود را ملزم می بیند به آغازهایی پناه برد که از همه کاربردهای ممکن تجربه ترا می گذرند، و با اینهمه، چنان نامشکوک کننده می نمایند که حتا خرد عادی آدمی با آنها در توافق است. ولی خرد از این راه به درون تاریکی و آخشیج<sup>۱۸</sup> ها سقوط

(1) Vorrede؛ - ۱۷۸۱. این پیشگفتار در B نیست.

2) Vernunft      3) Gattung      4) Erkenntnis      5) besonder-  
6) Frage      7) Natur der Vernunft      8) aufgegeben  
9) Vermögen      10) Schuld      11) Grundsatz  
12) Gebrauch      13) Erfahrung      14) zugleich  
15) Natur      16) Bedingung      17) Art      18) Widerspruch

می‌کند، و البته می‌تواند از آنها نتیجه بگیرد که می‌باید در جایی خطاهای پنهانی درین<sup>۲</sup> قرار داشته باشند، هر چند که اونمی‌تواند این خطاها را کشف کند. زیرا آغازه‌هایی که بکار می‌گیرد، چون از مرز<sup>۳</sup> سراسر تجربه برون می‌روند، دیگر محک<sup>۴</sup> تجربه را بر نمی‌شناسند<sup>۵</sup>. اکنون، رزمگاه<sup>۶</sup> این جدلهای پایان ناپذیر، متاگیتیک<sup>۷</sup> [= مابعدالطبیعه] نامیده می‌شود.

زمانی<sup>۸</sup> بود که متاگیتیک شاهبانوی همه دانش<sup>۹</sup> ها خوانده می‌شد، و اگر خواست را برابر واقعیت بگیریم، متاگیتیک به سبب اهمیت ممتاز برابر- ایستا<sup>۱۰</sup>ی خود، برآستی این عنوان افتخاری را سزاوار نیز بود. اما امروز رسم زمانه<sup>۱۱</sup> چنان است که به متاگیتیک سراسر بیحرمتی<sup>۱۲</sup> شود؛ و این بانو، طرد شده و رهاگشته، مانند هکا<sup>۱۳</sup> شکایت می‌کند:

... *Modo maxima rerum,*

*Tot generis natisque potens...*

*Nunc trahor exul, inops.*

(A IX)

- Ovidus, *Metamorphosis*, xiii, 508-510.

[ ... دی بر اوج قدرت،

و خدا یگان، با فرزندان و دامادان بسیار...،

ولی اکنون، تبعید شده و بینوا.]

در آغاز، حکومت متاگیتیک، تحت ادارهٔ جزم‌اندیشان<sup>۱۴</sup>، مستبدانه بود. ولی چون قانونگذاری<sup>۱۵</sup> او همچنان آثاری از توحش کهن در خود داشت، حکومت او به سبب جنگهای داخلی بتدریج به بی‌سالادی<sup>۱۶</sup> کامل سقوط کرد: شک‌گرایان<sup>۱۷</sup>، مانند گونه<sup>۱۸</sup> ای قوم بیابانگرد، که هر نوع کشت و ورز ثابت زمین را نفی می‌کنند، گاه بگاه<sup>۱۹</sup> اتحاد<sup>۲۰</sup> شهروندان را برهم می‌زدند. ولی خوشبختانه<sup>۲۱</sup> چون عدهٔ شک‌گرایان اندک بود، نمی‌توانستند مانع شوند که

1) Irrtum      2) Grund      3) Grenze

4) Proberstein      5) anerkennen      6) Kampfplatz

7) Metaphysik      8) Zeit      9) Wissenschaft

10) Gegenstand      11) Zeitalter      12) Verachtung

(۱۳) شاهبانوی ترویا، همسر پریاموس، شاه آن سرزمین. - در اصل یونانی:

Hécube = Hekábē؛ در لاتین و آلمانی و انگلیسی: Hecuba؛ در فرانسه: Hécube.

14) Dogmatiker      15) Gesetzgebung      16) Anarchie

17) Skeptiker      18) Art      19) von Zeit zu Zeit

20) Vereinigung      21) zum Glück



شهروندان دوباره به ساختن بکوشند، هر چند نه بر طبق نقشه‌ای توافق داشته باشند. در زمانهای نوین، در واقع يك بار چنین می نمود که به این مجادله‌ها از راه گونه‌ای گیتی شناسی فهم آدمی<sup>۱</sup> (از آن لاک<sup>۲</sup> مشهور) پایان داده شود و دربارهٔ مشروعیت<sup>۳</sup> ادعاهای متاگیتیک قطعاً داوری گردد. ولی چنین رخ داد که هر چند زادش<sup>۴</sup> آن شاهبانوی ادعایی، از ابتدال تجربهٔ معمولی مشتق<sup>۵</sup> شده بود، و بنابراین ادعای او بحق<sup>۶</sup> می‌بایست بدگمانی برانگیزد، با اینهمه، چون این تبادله<sup>۷</sup> در واقع بدروغ، برای او جعل شده بود، او در ادعاهای خود همچنان اصرار می‌ورزید. در نتیجه همه چیز دوباره به ورطهٔ (A X) جزم‌گردی<sup>۸</sup> کهنه و کرم‌خورده و از آن راه به ورطهٔ خوارشماری<sup>۹</sup> سقوط کرد: به همان ورطه‌ای که انسان می‌خواست این دانش را از آن بیرون کشد. اینک پس از آنکه همهٔ راهها (چنانکه معتقدند) بدون نتیجه آزموده شده‌اند، دلزدگی و یکسان‌نگاری<sup>۱۰</sup> کامل که مادر هرج و مرج<sup>۱۱</sup> و تیرگی است بردانشها حکومت می‌کند. با اینهمه، این یکسان‌نگاری هم‌هنگام خاستگاه<sup>۱۲</sup> یا دست کم پیشدرآمد بازآفرینی<sup>۱۳</sup> و روشنگری<sup>۱۴</sup> دانشها در آیندهٔ نزدیک است. زیرا این دانشها به سبب جدیتی که نامناسب اعمال شده، به حالت تاریک و آشفته و نـ کارآمد افتاده‌اند.

در حقیقت بیهوده خواهد بود که بخواهیم رویاروی چنین پژوهش<sup>۱۵</sup>‌ها، که برابر ایستای آنها نمی‌تواند برای طبیعت آدمی بی‌تفاوت باشد، به بی‌تفاوتی<sup>۱۶</sup> تظاهر کنیم. همچنین آن یکسان‌نگاران<sup>۱۷</sup> و نمودی، هر چند هم که با دگرگون-سازی<sup>۱۸</sup> زبان فلسفهٔ مدرسی<sup>۱۹</sup> به لحنی مردم پسند<sup>۲۰</sup> بخواهند خود را ناشناختنی

1) Physiologie des menschlichen Verstandes

۲) John Locke (1632-1704). فیلسوف انگلیسی؛ مؤلف اثر زیر:

*An Essay Concerning Human Understanding.*

3) Rechtmäßigkeit 4) Geburt 5) abgeleitet

6) mit Recht 7) Genealogie 8) Dogmatismus

9) Geringschätzung 10) Indifferentismus

11) Chaos [کاربرد نافی]

12) Ursprung 13) Umschaffung 14) Aufklärung

15) Nachforschung 16) Gleichgültigkeit

17) Indifferentisten 18) Veränderung

19) Schulsprache 20) populär

پیشگفتار

گردانند، هر گاه بخواهند فقط به چیزی بیاندیشند، بناچار به دامان همان حکم-  
های متاگیتیانه<sup>۱</sup> فرو می افتند که علیه آنها به اینهمه تحقیر<sup>۲</sup> ظاهر می کردند. ولی  
با این حال، این بی تفاوتی - که از میان شکوفایی همه دانشها برمی خیزد و درست  
به دانشهایی مربوط می شود که انسان شناسایی<sup>۳</sup> آنها را، اگر بتواند چنین چیزی  
(A XI) را تحصیل کند، از همه کمتر مایل است از دست ببرد - همچنان پدید آمده<sup>۴</sup> ای  
است در خور توجه<sup>۵</sup> و ژرف اندیشی<sup>۶</sup>. این بی تفاوتی آشکارا معلول<sup>۷</sup> سبکسری  
نیست، بلکه نتیجه نیروی دادی<sup>۸</sup> \* بالغ دوران<sup>۹</sup> است، دورانی که دیگر نمی-  
خواهد به دانستن فرامودی<sup>۱۰</sup> بسنده کند. و نیز این بی تفاوتی ندایی است به خرد،  
تا دشوارترین همه کارهای خویش یعنی کار خودشناسی<sup>۱۱</sup> را دوباره به عهده  
گیرد و دادگاهی<sup>۱۲</sup> برپا سازد که حقایق مشروع خرد را برای او تضمین کند،  
(A XII) ولی همه ادعاهای بی پایه را، نه از راه فرمانهای خودکامانه، بلکه بر طبق  
قانون<sup>۱۳</sup> های جاودانی و ترادوسی ناپذیر خرد، مردود سازد؛ و این دادگاه

(\* گاه بگاه گله‌هایی در باره سطحی بودن شیوه اندیش<sup>۱۴</sup> زمان ما وسقوط دانش بنیادین  
شنیده می شوند. ولی من ملاحظه نمی کنم که دانشهایی که بنیاد<sup>۱۵</sup> آنها خوب نهاده شده  
باشد، مانند ریاضیات<sup>۱۶</sup> و طبیعت شناسی<sup>۱۷</sup> و دیگرها، به هیچ روی درخور این سرزنش باشند.  
بلکه بعکس، این دانشها شهرت قدیمی استوارکاری<sup>۱۸</sup> خود را حفظ می کنند، و طبیعت-  
شناسی حتی از شهرت خود فراتر می رود. درست همان روح<sup>۱۹</sup> می توانست خود را در دیگر  
گونه‌های شناخت نیز نافذ گرداند، فقط اگر نخست به تصحیح<sup>۲۰</sup> اصل<sup>۲۱</sup> های آنها توجه می شد.  
تا زمانی که این تصحیح صورت نگرفته است، بی تفاوتی و شک<sup>۲۲</sup>، و سرانجام<sup>۲۳</sup>، سنجش<sup>۲۴</sup>  
دقیق<sup>۲۵</sup> چه بسا برهان<sup>۲۶</sup> های یک شیوه اندیش بنیادین اند. دوران ما دوران واقعی سنجش  
است که همه چیز باید تابع آن باشد. دین<sup>۲۷</sup> بوسیله تقدس<sup>۲۸</sup> خویش، و قانونگذاری به سبب  
همستی<sup>۲۹</sup> خویش، معمولاً می خواهند خود را از سنجش بازپس کشند. ولی سپس بدگمانی موجهی  
علیه‌شان بوجود می آید و ایشان نمی توانند ارج صمیمانه‌ای را طلب کنند که خرد فقط به  
چیزی می گذارد که توانسته باشد در برابر آزمون<sup>۳۰</sup> آزاد و آشکار او استوار بماند.<sup>۳۱</sup>

- 1) metaphysische Behauptungen
- 2) Verachtung
- 3) Kenntnis
- 4) Phänomen
- 5) Aufmerksamkeit
- 6) Nachsinnen
- 7) Wirkung
- 8) Urteilskraft
- 9) Zeitalter
- 10) Scheinwissen
- 11) Selbsterkenntnis
- 12) Gerichtshof
- 13) Gesetz
- 14) Denkungsart
- 15) Grund
- 16) Mathematik
- 17) Naturlehre
- 18) Gründlichkeit
- 19) Geist
- 20) Berichtigung
- 21) Prinzip
- 22) Zweifel
- 23) endlich
- 24) Kritik
- 25) streng
- 26) Beweis
- 27) Religion
- 28) Heiligkeit
- 29) Majestät
- 30) Prüfung

(۳۱) توجه: در سراسر متن، پانوشتهای خودکانت با نشانه ستاره مشخص می شوند.

چیزی دیگر نیست جز خود سنجش خود ناب<sup>۱</sup>.

ولی نگریده من از عنوان بالا سنجش کتابها و دستگاه<sup>۲</sup>ها نیست، بلکه من سنجش قوه خرد<sup>۳</sup> را به طور کلی<sup>۴</sup> در رابطه با همه شناختهایی در نگر دارم که این قوه<sup>۵</sup>، مستقل از هرگونه تجربه، می تواند در تحصیل آنها بکوشد. در نتیجه، نگریده من از چنین سنجش، عبارت است از تصمیم در باره امکان<sup>۶</sup> یا امتناع<sup>۷</sup> متاگیتیک به طور کلی، و تعیین<sup>۸</sup> هم سرچشمه<sup>۹</sup> ها و هم حوزه<sup>۱۰</sup> و مرزهای متاگیتیک؛ - که باید سراسر بر پایه اصلها انجام گیرد.

این راه را، که تنها<sup>۱۱</sup> راهی است که بازمانده است، من اینک در-نوردیده ام، و به خود دلخوشی می دهم که در پیروی از آن، به پایان دادن به همه اشتباه<sup>۱۲</sup>ها توفیق یافته باشم، اشتباههایی که تاکنون خرد را در کاربرد وی در بیرون از حیطه تجربه، با خود دوگانه ساخته بوده اند. من به بهانه ناتوانش<sup>۱۳</sup> خرد آدمی، از پرسشهای خرد طفره نرفته ام، بلکه این پرسشها را بر طبق اصلها به سانی فرآراسته<sup>۱۴</sup> مشخص ساخته ام، و پس از آنکه نقطه<sup>۱۵</sup> دژ فهمی<sup>۱۶</sup> خرد را با خودش کشف کرده ام، این پرسشها را با خرسندی<sup>۱۷</sup> کامل خرد، فروگشوده ام. (A XIII)

راست است که پاسخ گویی به این پرسشها به هیچ روی موافق انتظار آن گونه دانشخواهی<sup>۱۸</sup> جزم اندیشانه<sup>۱۹</sup> پرشور، نیست. زیرا چنین خواستی جز بوسیله نیروهای جادویی خرسند شدنی نیست، که من در آن زمینه دستی ندارم. ولی این کار قصد<sup>۲۰</sup> سرشت طبیعی<sup>۲۱</sup> خرد ما نیز نبوده است؛ و فریضه<sup>۲۲</sup> فلسفه<sup>۲۳</sup> این است که ترفندی<sup>۲۴</sup> را که زائیده دژگزاری<sup>۲۵</sup> بوده است، از میان بردارد، حتا اگر بدین سبب واجب آید بسی اوهام ستوده شده و محبوب، نابود شوند. در این کار من

1) Kritik der reinen Vernunft 2) System

3) Vernunftvermögen 4) überhaupt

5) به پیروی از آدیكس، es به جای sie.

6) Möglichkeit 7) Unmöglichkeit 8) Bestimmung

9) Quelle 10) Umfang 11) einzig 12) Irrung

13) Unvermögen 14) vollständig 15) Punkt

16) Mißverstand 17) Befriedigung 18) Wißbegierde

19) dogmatisch 20) Absicht 21) Naturbestimmung

22) Pflicht 23) Philosophie 24) Blendwerk

25) Mißdeutung

هدف عمده خود را جامعیت<sup>۱</sup> قرار داده‌ام و به جرئت می‌توانم بگویم که یک مسئلهٔ متاگیتیانه<sup>۲</sup> واحد<sup>۳</sup> نیز نبایستی وجود داشته باشد که در اینجا فروگشوده نشده باشد، یا دست کم، کلید<sup>۴</sup> فروگشایی<sup>۵</sup> آن عرضه نشده باشد. در عمل نیز خرد ناب<sup>۶</sup> چنان یگانگی کاملی<sup>۷</sup> است که اگر اصل او برای فروگشودن فقط یکی<sup>۸</sup> از همهٔ پرسشهایی که از راه طبیعت خود او به‌وی داده شده‌اند، بسنده نباشد، باز انسان می‌تواند آن اصل را به‌دور اندازد، زیرا سپس هیچ‌یک از پرسشهای دیگر نیز نمی‌تواند با اعتماد کامل با آن اصل مورد بررسی قرار گیرد.

(A XIV) گمان می‌کنم درحالی که این را می‌گویم، درچهرهٔ خواننده نوعی خشم همراه با تحقیر را احساس کنم، به‌خاطر ادعاهایی که آشکارا چنین مغرورانه و نامتواضعانه‌اند. با اینهمه، این ادعاها به نحوی که همسنجشی<sup>۹</sup> در میان نباشد، معتدلترند از ادعاهای مؤلفان عادی‌ترین نوشته‌ها که به‌استوار کردن طبیعت ساده<sup>۱۰</sup> «دح»<sup>۱۱</sup>، یا ضرورت<sup>۱۲</sup> نخستین آغاز جهان<sup>۱۳</sup> تظاهر می‌کنند. زیرا این مؤلفان مدعی آن‌اند که شناخت آدمی را فراتر از سراسر مرزهای تجربهٔ ممکن<sup>۱۴</sup> بگسترانند، کاری که فروتنانه اعتراف می‌کنم بکلی از توانش من فراتر می‌رود. درعوض، من منحصرانه به‌خود خرد و اندیشیدن ناب<sup>۱۵</sup> او می‌پردازم که برای شناسایی جامع او نیاز نمی‌بینم تا دورتر، به‌پیرامون خود بنگرم، زیرا من او را درخود می‌یابم، و در این زمینه منطبق<sup>۱۶</sup> معمولی نیز خود نمونه<sup>۱۷</sup> ای به‌من می‌دهد که همهٔ عمل<sup>۱۸</sup> های سادهٔ خرد را می‌توان به‌سان کامل و دستگاه‌مند<sup>۱۹</sup> برشمرد. فقط در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر مایه<sup>۲۰</sup> تجربه و یاری تجربه سراسر از من باز گرفته شود، تا کجا می‌توانم امید داشته باشم که با خرد

1) Ausführlichkeit 2) metaphysische Aufgabe

3) einzig 4) Schlüssel 5) Auflösung

6) reine Vernunft 7) vollkommene Einheit 8) einzig

9) Vergleichung

10) einfach؛ به این مفهوم همچنین: «بسیط». - شیبانی: «مفرد» (المفردة).

11) Seele 12) Notwendigkeit 13) Weltanfang

14) mögliche Erfahrung 15) reines Denken 16) Logik

17) Beispiel 18) Handlung 19) systematisch 20) Stoff

پیش بروم.

تا این حد دربارهٔ فرا‌داستگی<sup>۱</sup> در رسیدن به هریک از هدف<sup>۲</sup>ها و جامعیت در رسیدن به همهٔ هدفها باهم، بسنده است: این هدفها برطبق طرحی دلخواهانه بر گزیده نشده‌اند، بلکه خودطبیعت شناخت، آنها را چونان مادهٔ نخستین<sup>۳</sup> بازجویی سنجشگرانه<sup>۴</sup> ما در برابر ما می‌نهد.

و اما بعد، قطعیت<sup>۵</sup> و روشنی<sup>۶</sup> را باید برای حدوث<sup>۷</sup> این بازجویی سنجش- (A XV) گرانه، همچون دو تقاضا<sup>۸</sup>ی گوه‌رین نگریست، که می‌توان بحق در برابر مؤلفی که چنین کاری حساس را به عهده می‌گیرد، عنوان کرد.

آنچه مربوط است به قطعیت، من برای خود این داوری<sup>۹</sup> را بیان داشته‌ام که در چنین گونه مطالعه<sup>۱۰</sup>ها عقیده داشتن<sup>۱۱</sup> به هیچ روی نباید مجاز باشد، و هر آنچه حتا شباهتی به فرضیه<sup>۱۲</sup> داشته باشد، باید کالایی ممنوع باشد که به کمترین بها نیز نباید فروخته شود، بلکه به مجرد کشف شدن، باید مصادره گردد. زیرا هر شناختی که باید پرتوم<sup>۱۳</sup> [= ما تقدم] مسلم باشد، خود اعلام می‌دارد که باید مطلقاً ضروری نگریسته شود؛ و در مورد تعیین همهٔ شناختهای پرتوم ناب<sup>۱۴</sup> به مراتب بیشتر چنین است، زیرا چنین تعیینی باید سنجه<sup>۱۵</sup> و در نتیجه حتا نمونهٔ هر گونه قطعیت یقینی (فلسفی)<sup>۱۶</sup> باشد. اکنون، اینکه کاری را که به عهده گرفته‌ام در این اثر انجام داده‌ام یا نه، امری است که سراسر به داوری خواننده بستگی دارد؛ زیرا برای مؤلف فقط شایسته است که استدلال<sup>۱۷</sup>-هایی را مطرح سازد، ولی نه اینکه در مورد اثر<sup>۱۸</sup> آنها بر داوران<sup>۱۹</sup> خود به داوری نشیند. اما مؤلف، برای آنکه چیزی سهواً سبب<sup>۲۰</sup> ضعف استدلالهای او (A XIV)

- 1) Vollständigkeit    2) Zweck    3) Materie
- 4) kritische Untersuchung    5) Gewißheit    6) Deutlichkeit
- 7) Form    8) Forderung    9) Urteil
- 10) Betrachtung    11) zu meinen    12) Hypothese
- 13) a priori    14) reine Erkenntnisse a priori
- 15) Richtmaß
- 16) apodiktische (philosophische) Gewißheit
- 17) Grund    18) Wirkung    19) Richter
- 20) Ursache



نگردد، باید مجاز باشد که جاهایی از کتاب را که ممکن است به پاره‌ای بی-اعتمادی<sup>۲</sup>ها منجر شوند، هرچند هم که فقط به هدفهای جنبی مربوط باشند، خود یادآور شود تا نفوذ<sup>۳</sup>ی را که حتماً کمترین شك و تردید خواننده می‌تواند در داوری او دربارهٔ هدف عمده اعمال کند، بموقع از میان بردارد.

من بازجویی<sup>۴</sup>هایی را نمی‌شناسم که برای بنیادگذاری قوه<sup>۵</sup>ای که ما فهم<sup>۶</sup> می‌نامیم، و هم‌هنگام برای تعیین قاعده<sup>۷</sup>ها و مرزهای کاربرد فهم، مهم‌تر باشند از آنچه من در فصل<sup>۸</sup> دوم آنساکاویک ترافرازنده<sup>۹</sup> [= آنالیٹیک ترانساندانتال] زیر عنوان تنقیح مناط مفهومیهای ناب فهم<sup>۱۰</sup> وارد ساخته‌ام. همچنین، اینها باعث رنج بسیاری برای من شده‌اند، اما رنجی که امیدوارم بی‌پاداش نمانده باشد. ولی این مطالعه، که تا اندازه‌ای ژرف می‌رود، دو جنبه دارد. يك جنبهٔ آن به برابریهای فهم ناب<sup>۱۱</sup> مربوط می‌شود، و باید اعتبار عینی<sup>۱۲</sup> مفهومیهای پرتوم<sup>۱۳</sup> فهم ناب را ثابت کند و دریافتنی گرداند؛ و درست از این جهت این مطالعه به‌طور اساسی متعلق به هدفهای من است. جنبهٔ دیگر به بررسی خود فهم ناب، از نگرگاه امکان‌آن، و آن نیروهای شناخت<sup>۱۴</sup> که فهم ناب بر آنها استوار است، و در نتیجه به رابطهٔ ذهنی<sup>۱۵</sup> آن می‌پردازد؛ و هرچند این بحث<sup>۱۶</sup> در رابطه با هدف عمدهٔ من دارای اهمیتی بزرگ است، با اینهمه به‌طور اساسی به آن تعلق ندارد. زیرا پرسش اساسی همچنان دانستن این نکته است که: فهم و خرد، مستقل از هرگونه تجربه، چه چیزی را می‌توانند بشناسند و تا چه اندازه می‌توانند بشناسند؟ پرسش این نیست که توانش خود اندیشیدن<sup>۱۷</sup> چگونه ممکن است؟ چون پرسش اخیر گویی جستجویی است برای علت<sup>۱۸</sup> يك

(A XVII)

- 
- 1) Stelle    2) Mißtrauen    3) Einfluß  
 4) Untersuchung    5) Vermögen    6) Verstand  
 7) Regel    8) Hauptstück  
 9) transzendente Analytik  
 10) Deduktion der reinen Verstandesbegriffe [Begriff = مفهوم]  
 11) reiner Verstand    12) Objektive Gültigkeit  
 13) Begriffe a priori    14) Erkenntniskräfte  
 15) subjektive Beziehung    16) Erörterung  
 17) denken    18) Ursache

معلول<sup>۱</sup> داده شده<sup>۲</sup>، و مادام که چنین باشد، تاحدی رنگ چیزی شبیه به فرضیه دارد (هرچند، چنانکه در فرصت دیگری توضیح خواهم داد، در واقع این طور نیست)، چنین می‌نماید که در این مورد من به خود اجازه داده‌ام عقیده داشته باشم، بنابراین خواننده نیز باید آزاد باشد که عقیده‌ای دیگر داشته باشد. در رابطه با این مطلب من باید این یادآوری<sup>۳</sup> را به عرض خواننده برسانم که در صورتی که تنقیح مناط ذهنی<sup>۴</sup> من اعتقاد<sup>۵</sup> کاملی را که من انتظار می‌کشم در او ایجاد نکند، با اینهمه، تنقیح مناط عینی<sup>۶</sup> که امر اساسی مورد توجه من در این کتاب است، نیرومندی کامل خود را ننگه می‌دارد. به هر سان، هر آنچه در صفحه‌های 92 تا 93 گفته خواهد آمد<sup>۷</sup>، بتهنایی می‌تواند در این باره بسنده باشد.

سرانجام، آنچه مربوط است به «دوشنی»، خواننده حق<sup>۸</sup> دارد که نخست «دوشنی برهانی [= نطقی] (منطقی)<sup>۹</sup> را که از مفهوم<sup>۱۰</sup>ها نتیجه می‌شود، و سپس همچنین «دوشنی شهودی (حسیک)<sup>۱۱</sup> را که از راه سهش<sup>۱۲</sup>ها، یعنی از راه نمونه‌ها یا دیگر توضیح<sup>۱۳</sup>های ملموس<sup>۱۴</sup> بدست می‌آید، طلب کند. من به روشنی برهانی (منطقی) به سانی بسنده توجه کرده‌ام، زیرا به گوهر<sup>۱۵</sup> برنامه من مربوط می‌شد. ولی هم‌هنگام این امر سبب ضمنی<sup>۱۶</sup> آن گشته است که من به روشنی شهودی (حسیک)، خواستی<sup>۱۷</sup> که هر چند به اندازه طلب<sup>۱۸</sup> نخستین شدید<sup>۱۹</sup> نیست، ولی با اینهمه کاملاً منصفانه است، چنانکه باید نپردازم. من در پیشروند<sup>۲۰</sup> کار خود تقریباً همیشه مردد بوده‌ام که در این باره چگونه عمل کنم. نمونه‌ها و

- 1) Wirkung    2) gegeben    3) Erinnerung  
4) subjektive Deduktion    5) Überzeugung  
6) objektive Deduktion

۷) برطبق ویراست نخست یا A؛ ← «گذر به تنقیح مناط ترافراژنده مقوله‌ها». - چنانکه خوانندگان ملاحظه می‌کنند، شماره صفحه‌های ویراست نخست: A، و ویراست دوم: B، به‌رقمهای لاتین در حاشیه این ترجمه فارسی به صورت (A...) و (B...) چاپ شده است.

- 8) Recht    9) diskursive (logische) Deutlichkeit    10) Begriff  
11) intuitive (ästhetische) Deutlichkeit    12) Anschauung  
13) Erläuterung    14) in concreto    15) Wesen  
16) zufällige Ursache    17) Forderung    18) Forderung  
19) streng    20) Fortgang

توضیحا همواره لازم می‌نمودند و از اینرو واقعاً در طرح<sup>۱</sup> نخستین در جاهای خود وارد شدند. ولی من بزودی بزرگی<sup>۲</sup> تکلیف<sup>۳</sup> خود و انبوه<sup>۴</sup> برابر ایستاهایی را که می‌بایستی با آنها سروکار داشته باشم، مشاهده کردم، و چون دریافتم که این برابر ایستاهای، حتا اگر به سبک خشک و صرفاً مدسی<sup>۵</sup> مطرح شوند، بتنهایی حجم کتاب را دیگر به اندازه کافی گسترش خواهند داد، صلاح ندیدم که کتاب را بوسیله نمونه‌ها و توضیحا که فقط از نگرگاه<sup>۶</sup> مردم‌پسندانه ضروری‌اند، باز هم بزرگتر سازم. بویژه که این اثر به هیچ روی برای کاربرد مردم‌پسندانه مناسب نیست، و شناسندگان واقعی دانش، این تسهیل را چندان لازم ندارند. هر چند تسهیل همواره خوشایند است، ولی در اینجا حتا ممکن بود خلاف هدف ما باشد. در واقع، دیربان تراسون<sup>۷</sup> می‌گوید، اگر انسان بزرگی یک کتاب را نه بر طبق شمار<sup>۸</sup> برگها، بلکه بر طبق زمانی اندازه گیرد که برای فهمیدن آن لازم است، پس درباره بسی کتابها می‌توان گفت که: آنها بسیار کوتاهتر می‌بودند، اگر چندان کوتاه نمی‌بودند. ولی از سوی دیگر، اگر انسان توجه خود را به درک پذیری<sup>۹</sup> یک کل<sup>۱۰</sup> شناخت نگرورزانه<sup>۱۱</sup> معطوف سازد - کلی که وسیع است ولی باز بر طبق اصلی واحد به هم دوسیده است - می‌تواند به همان درجه از حقانیت<sup>۱۲</sup> بگوید که: بسی کتابها بسیار روشن‌تر می‌بودند، اگر نمی‌کوشیدند بدینسان روشن باشند. زیرا هر چند جای میانجیهای کمکی در مورد روشنی جزئیات<sup>۱۳</sup> خالی تواند بود<sup>۱۴</sup>، ولی آنها غالباً وحدت کل را به هم می‌زنند، چون نمی‌گذارند

1) Entwurf 2) Größe 3) Aufgabe 4) Menge

5) scholastisch 6) Absicht

(7) Abbé Jean Terrasson (1670-1750)، استاد کولژ دو فرانس و عضو آکادمی فرانسه، مؤلف اثر زیر:

*La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, Paris, 1754.

ظاهراً کانت رجوع می‌دهد به ترجمه آلمانی آن:

*Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten*, Halle, 1761; S. 117.

8) Zahl 9) Faßlichkeit 10) Ganz, das Ganze

11) spekulative Erkenntnis 12) Recht 13) Teile

(۱۴) در متن، fehlen. روزن کرانتس: helfen. کمپ سمیت، و عملاً ژول بارنی و ترمزگ-پاکو و اویزومان، تصحیح روزن کرانتس را پی گرفته‌اند؛ ولی مولر این تصحیح را لازم نمی‌بیند.

که خواننده به سرعت بسنده کل را در نگردد. میانجیهای کمکی همچنین با رنگهای درخشان خود در عین حال انسجام<sup>۱</sup> یا ساختمان<sup>۲</sup> دستگاه را از دیده نهان می‌سازند و ناشناختنی می‌گردانند؛ چیزهایی که برای داوری توانستن دربارهٔ یگانگی<sup>۳</sup> و قابلیت دستگاه، دارای اهمیت بسیارند.

به نگر من چنین می‌رسد که ممکن است برای خواننده خالی از لطف و جذبه نباشد تا کوششهای خود را با زحمت مؤلف تلفیق کند، اگر در نظر<sup>۴</sup> داشته باشد که بر طبق طرحی که در اینجا پیش نهاده شده، کاری بزرگ و مهم را به شیوه‌ای کامل و دائمی، به انجام رساند. اینک، متاگیتیک، بر طبق مفهومی که (A XX) ما در اینجا دربارهٔ آن عرضه خواهیم داشت، یگانه<sup>۵</sup> دانشی است که در واقع می‌تواند این گونه فرساختش<sup>۶</sup> را در زمانی کوتاه با تلاشی اندک ولی متحد تعهد کند، چنانکه چیزی برای آیندگان باز نماند، مگر آنکه آنان به شیوهٔ تعلیماتی<sup>۷</sup> همه چیز را متوجه مقصدهای خود سازند، بی‌آنکه گنجانیده<sup>۸</sup> متاگیتیک را به هیچ روی بتوانند افزون گردانند. زیرا این اثر چیزی نیست مگر سیاهه<sup>۹</sup> همهٔ داراییهای ما که از خرد ناب بدست آمده است و دستگاه‌مندانه<sup>۱۰</sup> آراسته شده است. در این زمینه هیچ چیز نمی‌تواند از ما بگریزد، زیرا آنچه خرد سراسر از خود بیرون می‌دهد، نمی‌تواند از خرد پنهان بماند، بلکه به مجرد آنکه انسان اصل مشترک<sup>۱۱</sup> آن را کشف کند، بوسیلهٔ خود خرد در معرض دید قرار می‌گیرد. یگانگی کامل این گونه شناختها - شناختهایی که در حقیقت از مفهومیهای ناب خالص<sup>۱۲</sup> زاییده می‌شوند، بی‌آنکه چیزی از تجربه، یا همچنین بی‌آنکه حتا يك سهش ویژه که می‌بایستی به تجربه‌ای معین بیانجامد، میزانی بر آنها نفوذ داشته باشد تا آنها را بگستراند و افزون سازد، - این فرآرستگی نامشروط را نه فقط عملی، بلکه همچنین ضروری می‌گرداند.<sup>۱۳</sup>

*Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.*

-Persius, *Satirae*, iv, 52.

- 1) Artikulation 2) Gliederbau 3) Einheit 4) Aussicht  
5) einzig 6) Vollendung 7) didaktisch 8) Inhalt  
9) Inventarium 10) systematisch  
11) gemeinschaftliches Prinzip 12) lauter reine Begriffe  
۱۳) به پیروی از هارتن شتاین، macht به جای machen.

[ = درخانهٔ خویشتن می باش و بنگر، تا دریایی که اثاثات چه ساده است. ]

(A XXI) من امیدوارم که این چنین دستگاهی از خرد ناب (نگرورزانه<sup>۱</sup>) را خود زیر عنوان متاگیتیک طبیعت<sup>۲</sup> بنگارم، که هرچند، حجم آن نیمی از این سنجش نیز نخواهد شد، ولی گنجانیده‌ای خواهد داشت سخت غنی‌تر از این سنجش. با اینهمه این سنجش می‌بایستی پیش از هر چیز سرچشمه‌ها و شرطهای امکان آن متاگیتیک را باز نهد و زمینی را که تاکنون پراز علفهای هرزه بوده است پاک کند و هموار سازد. در این سنجش من از خوانندهٔ خود انتظار حوصله و بیطرفی<sup>۳</sup> یک داد را دارم؛ ولی در متاگیتیک طبیعت، انتظار حسن نیت و پشتیبانی یک یاد را خواهم داشت. زیرا هر چند هم که در این سنجش، همهٔ اصلاحی که مبنای دستگاه‌اند، فرآرسته<sup>۴</sup> مطرح شده باشند، ولی باز این نکته برای جامعیت دستگاه لازم است که مفهومهای اشتقاقی<sup>۵</sup> نیز وجود داشته باشند، که نمی‌توان آنها را پرتوم به نگر آورد، بلکه باید بتدریج جستجویشان کرد. به همین سان، همچنانکه در این سنجش همنهاد مفهومها<sup>۶</sup> به‌طور جامع بررسی شده است، در متاگیتیک طبیعت همین عمل در رابطه با آنکادی<sup>۷</sup> [ = تجزیه و تحلیل ] انجام خواهد شد، که بسیار آسان است و بیشتر سرگرمی است تا کار.

در پایان فقط باید نکته‌هایی را دربارهٔ چاپ یادآور شوم. چون در آغاز<sup>۸</sup> چاپ این اثر تا اندازه‌ای تأخیر شده بود، من فقط توانستم تقریباً نیمی از نمونه‌های چاپی را برای خواندن دریافت کنم، که در آنها به چند غلط چاپی (A XXII) برمی‌خورم که البته به معنای لطمه‌ای وارد نمی‌سازند، جز غلطی که در صفحهٔ 379 سطر 4 از پایین وارد شده است.<sup>۹</sup> در آنجا به جای skeptisch [ = شک‌گرا / شک‌گرایانه ] باید spezifisch [ = اختصاصی / اختصاصاً ] خوانده شود. ناموسان-پیکاری [ = مسئلهٔ جدالی الطرفین ]<sup>۱۱</sup> خرد ناب از صفحهٔ 425 تا صفحهٔ 461<sup>۱۲</sup> به

- 1) spekulativ      2) Metaphysik der Natur
- 3) Unparteilichkeit      4) vollständig
- 5) abgeleitete Begriffe      6) Synthesis der Begriffe
- 7) Analysis      8) Anfang      9) Sinn

(۱۰ و ۱۲)، شماره‌های A.

11) Antinomie der reinen Vernunft

شیوه جدول<sup>۱</sup> تنظیم شده است؛ چنانکه هر آنچه به بر نهاد<sup>۲</sup> تعلق دارد همواره در سمت چپ<sup>۳</sup>، و هر آنچه به پاد نهاد<sup>۴</sup> تعلق دارد، همواره در سمت راست<sup>۵</sup> ادامه می‌یابد. من اینهارا از اینرو چنین آراسته‌ام که گزاره<sup>۶</sup> و پاد گزاره<sup>۷</sup> بسی آسانتر بتوانند بایکدیگر سنجیده شوند. <

---

1) Tafel      2) Thesis

4) Antithesis

6) Satz      7) Gegensatz

(۳) در فارسی در سمت راست.

(۵) در فارسی در سمت چپ.



(B VII)

### » پیشگفتار

[ویراست دوم، B]

اینکه به عمل آوردن<sup>۱</sup> شناختهایی که به حیطة کار خرد<sup>۲</sup> تعلق دارند، راه مطمئن دانش را می‌رود یا نه، امری است که آن‌را می‌توان با سرعت بر طبق برآمد<sup>۳</sup> داوری کرد. زیرا اگر پس از آماده‌سازیها و تدارکهای بسیار، به مجرد آنکه کار به هدف مربوط شود، دانش ما در مشکلها و اماند، یا برای رسیدن به هدف مجبور شود اغلب دوباره به عقب باز گردد و راهی دیگر بی‌یابد، همچنین اگر ممکن نباشد که همکاران گوناگون را به شیوه‌ای که از قصدی مشترک پیروی شود، هماهنگ ساخت، - در این حالات همیشه می‌توان معتقد بود که چنین مطالعه<sup>۴</sup>‌ای بر روی هم هنوز راه مطمئن دانش را نیموده است و بلکه تنها با کورمالی پیش می‌رود. و این خود خدمتی است به خرد که این راه را تا ممکن باشد پیدا کردنی سازیم، حنا اگر بدین خاطر واجب آید تا بسی چیزهای موجود در هدفی که پیش از این بی‌سگالش<sup>۵</sup> پذیرفته شده بوده است، همچون بیهوده، به دور افکنده شود.

(B VIII) اینکه منطق این راه مطمئن را از دیرباز پیموده است از اینجا می‌توان ملاحظه کرد که پس از (سطو، منطق نیاز نداشته است هیچ‌گامی به پس بردارد، در حقیقت به شرطی که بخواهیم از میان بردن بعضی نازک‌کاریهای زیرکانه<sup>۶</sup>، یا تعیین روش‌تر را چونان بهبود بنگریم، امری که البته بیشتر به ظرافت بیان متعلق است تا اطمینان دانش. اما باز، آنچه در منطق شگفت‌انگیز است این است که منطق تاکنون هیچ

1) Bearbeitung      2) Vernunftgeschäft      3) Erfolg

4) Studium      5) Überlegung      6) Subtilitäten



گامی به پیش نیز نتوانسته است بردارد، و بنابراین بر پایه همه ظاهرها چنین می‌نماید که در بسته و فرساخته باشد. در واقع، برخی نوگرایان خواسته‌اند که منطق را با وارد ساختن فصلهایی در آن بگسترانند، از جمله بعضاً با فصلهای «دانشنامه<sup>۱</sup> درباره نیروهای گوناگون شناخت (نیروی انگارش<sup>۲</sup>، زیرکی<sup>۳</sup>)، بعضاً با فصلهای متاگیتیانه<sup>۴</sup> درباره خاستگاه شناخت یا گونه‌های متفاوت قطعیت بر طبق گوناگونی<sup>۵</sup> برون آخته<sup>۶</sup>ها (مینوگروی<sup>۷</sup>، شک‌گرایی<sup>۸</sup>، و دیگرها)، و بعضاً با فصلهای انسانشناسانه<sup>۹</sup> درباره پیشداوری<sup>۱۰</sup>ها، (علتهای پیشداوریه و درمناهی آنها). با اینهمه، عمل این نوگرایان به سبب ناآشنایی ایشان با چستی<sup>۱۱</sup> ویژه دانش منطق صورت گرفته است. مرزهای دانشهارا اندرهم آمیختن، افزونش<sup>۱۲</sup> دانشها نیست، بلکه ناقص کردن آنهاست. ولی مرز منطق به این خاطر کاملاً معین است که منطق دانشی است که کارش چیزی نیست جز آنکه قاعده‌های (B IX) صوری<sup>۱۳</sup> سراسر اندیشیدن<sup>۱۴</sup> را به طور جامع باز نماید و فرسخانه<sup>۱۵</sup> استوار سازد (حال اندیشیدن خواه پرتوم و خواه آروینی<sup>۱۶</sup> [= آمپیریک] باشد، هر خاستگاه یا برون آخته‌ای که می‌خواهد داشته باشد، و در ذهن<sup>۱۷</sup> ما با هر نوع مانع تصادفی<sup>۱۸</sup> یا طبیعی که ممکن است، مواجه شود).

اینکه منطق به این خوبی کامیاب شده است، امتیازی است که آن را مرهون کرانمندشدگی<sup>۱۹</sup> خویش است. بدان جهت منطق حق می‌یابد یا حتماً موظف می‌گردد که همه برون آخته‌های شناخت و فرق<sup>۲۰</sup>های آنها را منتزع کند<sup>۲۱</sup>. و بنابراین در منطق، فهم به هیچ چیز نمی‌پردازد جز به خویشتن خود و به صورت خود. اگر خرد نخواهد فقط به خود، بلکه همچنین به برون آخته‌ها پردازد، برای اوطبعاً بسی دشوارتر خواهد بود که راه مطمئن دانش را برود. در نتیجه، منطق به منزله پیش آموزیک<sup>۲۲</sup>، گویی فقط آستانه‌ای را برای دانشها

- 1) psychologisch
- 2) Einbildungskraft
- 3) Witz
- 4) metaphysisch
- 5) Verschiedenheit
- 6) Objekt
- 7) Idealismus
- 8) Skeptizismus
- 9) anthropologisch
- 10) Vorurteil
- 11) Natur
- 12) Vermehrung
- 13) formale Regeln
- 14) das Denken
- 15) strenge
- 16) empirisch
- 17) Gemüt
- 18) zufällig
- 19) Eingeschränktheit
- 20) Unterschied
- 21) abstrahieren
- 22) Propädeutik

تشکیل می‌دهد؛ و اگر سخن بر سر شناساییها باشد، انسان البته منطقی را برای نقد و داوری<sup>۱</sup> در شناساییها در پیش فرض می‌کند<sup>۲</sup>، ولی برای الفنجیدن<sup>۳</sup> شناساییها باید در دانشهایی که به‌طور خاص و عینی<sup>۴</sup> چنین نامیده می‌شوند، به جستجو پردازد.

مادام که بخواهیم در این دانشها خرد داشته باشیم، باید در آنها چیزی پرتوم برشناخته شود، و این شناخت خرد، می‌تواند به دو گونه به برابریها مربوط گردد: یا باید برابریها و مفهوم آن را (مفهومی که باید از جای دیگر داده شود) بسادگی تعیین کرد، و یا باید آن را دقیق ساخت. نخستین گونه شناخت، (B X) شناخت نظری<sup>۵</sup> خرد است، و گونه دیگر آن، شناخت عملی<sup>۶</sup> خرد. در هر دو گونه شناخت، بخش<sup>۷</sup> ناب<sup>۸</sup> آن باید نخست بررسی شود، یعنی بخشی که در آن خرد برون آخته خود را سراسر پرتوم تعیین می‌کند، خواه این بخش بسیار چیزها در خود بگنجانند، خواه چیزی کم. و اما چیزی که از سرچشمه‌های دیگری آید نباید با آن آمیخته شود. زیرا این اقتصاد بدی است که انسان کور کورانه هر چه در آمد دارد خرج کند، بی آنکه سپس، هنگامی که اقتصاد دچار دشواری می‌شود، بتواند تمیز دهد که کدام بخش در آمد می‌تواند مخارج را تحمل کند و از کدام بخش<sup>۹</sup> می‌بایستی کمتر خرج کند.

(ریاضیات و فیزیک<sup>۱۰</sup>، هر دو شناختهای نظری خردند، که باید برون آخته‌های خود را پرتوم تعیین کنند: ریاضیات به شیوه‌ای کاملاً ناب، و فیزیک به شیوه‌ای دست کم بعضاً ناب، و بعضاً همچنین برطبق سنجه<sup>۱۱</sup> سرچشمه‌های دیگر شناخت، جز خود خرد.

(ریاضیات از دیرباز، تا جایی که تاریخ خرد آدمی می‌رسد، در میان مردم

#### 1) Beurteilung

۲) voraussetzen؛ فزون بر «درپیش فرض کردن»، همچنین: «ازپیش فرض کردن»، «مقدمتاً فرض کردن»، و بدینسان.

3) Erwerbung 4) objektiv

5) theoretische Erkenntnis 6) praktische Erkenntnis

7) Teil 8) rein

۹) به پیروی از اردمان: von welcher به جای von welchem.

10) Physik

۱۱) Maßgabe؛ یا: «بر پایه سنجه»، «متناسب با»، «به میزان»، و دیگرها. - ضمناً، واژه «سنجه» را می‌توان حذف کرد: «همچنین برطبق سرچشمه‌های دیگر شناخت...».

شگفت انگیز یونان، راه مطمئن دانش را رفته است. ولی نباید اندیشید که ریاضیات نیز به آسانی منطبق، که در آن خرد فقط باخویشتن خود سروکار دارد، توانسته است این شاهراه را بیماید، یا بهتر بگوییم، شاهراه را خود باز کند. (B XI) کاملاً بعکس، من گمان می‌کنم که ریاضیات مدت زمانی دراز (بخصوص همچنان نزد مصریان) در مرحله کورمال پیش رفتن بوده است؛ و این دگر دسی<sup>۱</sup> را باید به گونه‌ای انقلاب<sup>۲</sup> نسبت داد که اندیشه فرخنده<sup>۳</sup> مرد<sup>۴</sup>ی واحد در یک کوشش<sup>۴</sup> واحد عملی ساخته است، و در نتیجه مسیر<sup>۵</sup>ی که می‌بایست پیش گرفته شود دیگر اشتباه‌پذیر نیست. بدینسان راه مطمئن دانش برای همه زمانها و در فراخای بیکران پیموده شد و نشانه‌گذاری شد. تاریخ این انقلاب در شیوه<sup>۶</sup> اندیشه<sup>۶</sup> که بسی مهمتر بوده است از کشف راه دماغه<sup>۷</sup> مشهور امید نیک، و نیز نام مرد فرهمندی که این انقلاب را عملی ساخته، به ما نرسیده است. با اینهمه، داستانی که دیوگنس لائرتیوس<sup>۸</sup> برای ما نقل می‌کند، که در آن حتماً نامهای نو آوران ادعایی کوچکترین بن‌پار<sup>۹</sup>های برهانهای هندسی<sup>۹</sup> که به داوری همگان به برهان نیاز ندارند، یاد شده‌اند، گواهی می‌دهد که خاطره<sup>۱۰</sup> آن دگر گونی<sup>۱۰</sup> که نخستین اثرهای کشف این راه‌نویس، فراهم آورد، به نگر ریاضیدانان بینهایت مهم رسیده، و در نتیجه فراموشی ناپذیر گشته است. نخستین کسی که خواص مثلث متساوی‌الساقین<sup>۱۱</sup> را نشان داد (خواه ثالس<sup>۱۲</sup> نام داشته باشد خواه چیز دیگر)، اخگری در مخیله اش فروزان شد. زیرا او دریافت که نباید آنچه را که در شکل<sup>۱۳</sup> می‌بیند، یافقط در مفهوم محض شکل مثلث وجود دارد جستجو کند تا گویی خاصیت<sup>۱۴</sup>های مثلث را از آن بیاموزد؛ بلکه می‌بایستی چیزی<sup>۱۵</sup> را تولید کند که خود، بر طبق مفهوما،

1) Umänderung      2) Revolution      3) Mann      4) Versuch

5) Bahn      6) Denkart

(۷) Diogenes Laertius، در گذشته به سال ۲۲۲ میلادی.

8) Element      9) geometrische Demonstrationen

10) Veränderung

(۱۱) به پیروی از روزن کرانتس، gleichschenklig به جای gleichseitig (بر پایه نامۀ کانت به شوتس [Schütz]، به تاریخ ۲۵ ژوئن ۱۷۸۷).

12) Thales (640-547 v. Chr.)      13) Figur      14) Eigenschaft

(۱۵) به پیروی از آدیکس، sondern durch das به جای sondern das.

پرتوم، (از راه ساخت<sup>۱</sup>)، در شکل مثلث اندیشیده و در آن باز نموده است. و نیز، برای آنکه او چیزی را مطمئناً، به شیوه پرتوم بداند، نباید به یک چیز<sup>۲</sup> هیچ خاصیتی را نسبت دهد، جز خاصیتی که از آنچه خود او شخصاً، بر طبق مفهوم خودش، در آن چیز می‌گذارد، ضرورتاً ناشی شود.

در مورد دانش طبیعی<sup>۳</sup> کار بسی کندتر پیش رفت تا بزرگراه دانش یافته شد. زیرا در حدود یک سده ونیم پیش نیست که پیشنهاد فرانسویس بیکن هوشمند این کشف را هم خود سبب شد، و هم، چون دیگران این راه را حس کرده بودند، آن را فزونتر برانگیخت. در اینجا نیز مانند مورد ریاضیات<sup>۴</sup> این کشف بر اثر انقلاب سریع در شیوه اندیشه می‌تواند توضیح شود. من در آنچه می‌آید دانشهای طبیعی را تا آنجا که بر پایه اصلهای آدوینی<sup>۵</sup> استوارند، بررسی خواهم کرد.

هنگامی که گالیله گویهای خود را که قبلاً<sup>۶</sup> وزنشان را تعیین کرده بود از سطحی شیب‌دار فرو غلتانید، یا هنگامی که تودیچلی<sup>۶</sup> هوا را وادار کرد وزنی را که او خود از پیش مطابق وزن ستون معینی از آب تعیین کرده بود حمل کند، یا در زمان نزدیکتر، هنگامی که شتال<sup>۲</sup> فلزها را به اکسیدها، و اکسیدها را دوباره به فلزها تبدیل کرد، به این ترتیب که چیزی معین را از آنها کاست و دوباره آن را بدانها افزود، برای پژوهندگان طبیعی مکاشفه‌ای پرفروغ حاصل گشت \* ایشان دریافتند که خرد فقط آن چیزی را می‌بیند که خود بر طبق خود خلق می‌کند؛ ایشان دریافتند که خرد باید با اصلهای داوریهی خود بر طبق قانونهای ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به پرسشهای او پاسخ گوید، نه اینکه بگذارد فقط بوسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود؛ زیرا در غیر \*

(\*) من در اینجا رشته تاریخ دوش آزمایشی<sup>۸</sup> را دقیقاً دنبال نمی‌کنم، که نخستین آغازهای آن کاملاً شناخته‌هم نیستند.

1) Konstruktion      2) Sache      3) Naturwissenschaft

(۴) در متن، eben sowohl؛ - «مورد ریاضیات» که در متن مستتر است، به خاطر روشنی به ترجمه افزوده شده است.

5) empirische Prinzipien

(۶) Evangelista Torricelli (1608-1647)، فیزیکدان و ریاضیدان ایتالیایی.

(۷) Georg Ernst Stahl (1660-1734)، شیمیدان و پزشک آلمانی.

8) Experimentalmethode

این صورت مشاهده‌های تصادفی که برطبق هیچ نقشه از پیش طرح شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ روی در يك قانون ضروری به یکدیگر دوسیده نمی‌شوند<sup>۲</sup>؛ و با اینهمه، این قانون، همان چیزی است که خرد می‌جوید و بدان نیاز دارد. خرد باید اصلهای خود را، که فقط پدیدار<sup>۳</sup>هایی که با آنها تطابق داشته باشند می‌توانند اعتبار قانون بیابند، در يك دست داشته باشد، و آزمایش<sup>۴</sup> را که خرد بر پایه همان اصلها براندیشیده است، در دست دیگر، و بدین ترتیب به سوی طبیعت رود: البته برای آنکه بوسیله طبیعت آموزانده شود، ولی نه در کیفیت<sup>۵</sup> يك شاگرد دبستان، که می‌گذارد هر آنچه آموزگار می‌خواهد، بدو بیاموزاند؛ بلکه بعکس، در کیفیت يك قاضی<sup>۶</sup> رسمی که شاهدها را ملزم می‌سازد که به پرسشهایی پاسخ گویند که او خود در برابر ایشان می‌نهد. و بدینسان حتا فیزیک انقلاب خجسته در شیوه اندیشه خود را منحصرانه مرهون این اندیشه است که: فیزیک باید برطبق آنچه خرد خود در طبیعت نهاده است، آن چیزی را در طبیعت بجوید (نه اینکه افسانه پردازانه بدان نسبت دهد) که باید آن چیز را از طبیعت بیاموزد، - چیزی که درباره آن خرد از خود هیچ نمی‌تواند فرا گیرد. بدینسان بود که دانش طبیعی پس از آنکه سده‌های بسیار کاری جز کورمال پیش رفتن محض نداشت، برای نخستین بار به راه مطمئن دانش آورده شده است.

در زمینه متاگیتیک، که گونه‌ای شناخت خردی<sup>۷</sup> نگرورزانه کاملاً جدا افتاده است که سراسر از آموزش تجربی فراتر می‌رود و در واقع بوسیله مفهوم‌های محض<sup>۸</sup> چنین می‌کند (البته نه مانند ریاضیات از راه تطبیق<sup>۹</sup> مفهومها بر سهش)، جایی که خرد باید خود دانش آموز خویشتن باشد، سرنوشت تاکنون چندان مساعد نبوده است که بتواند راه مطمئن دانش را بییابد؛ - هر چند که متاگیتیک از همه دانشهای دیگر نیز کهن تر است، و حتا اگر همه دانشهای دیگر در ورطه يك وحشیگری ویرانگر بیکباره فرو بلعیده شوند، باز هم باقی خواهد

1) Beobachtung      2) hängen ... nicht zusammen  
 3) Erscheinung      4) Experiment      5) Qualität  
 6) Richter      7) Vernunftkenntnis      8) bloße Begriffe  
 9) Anwendung

مانند. در متاگیتیک وضع چنان است که خرد پیوسته<sup>۱</sup> در دشواریها گیر می‌کند، حتا اگر بخواهد در قانونهایی که بوسیلهٔ عادی‌ترین تجربه تأیید می‌شوند (چنانکه ادعای کند)، پرتوم بینش حاصل کند. در متاگیتیک انسان باید دفعه‌های بیشمار از راه برگردد، زیرا درمی‌یابد که آن راه به‌جایی که اومی خواهد نمی‌انجامد؛ و آنچه مربوط است به هماوایی<sup>۲</sup> پیروان متاگیتیک در حکم<sup>۳</sup>ها، (B XV) متاگیتیک از چنین وضعی بسیار به‌دور است، و چه بسا رزمگاهی است که برآستی برای این کار مناسب می‌نماید که قهرمانان نیروی خود را در پیکارهای نمایشی به‌تمرین گذارند. در این رزمگاه هرگز جنگجویی نتوانسته است حتا يك وجب زمین به‌چنگ آورد و پیروزی خود را برای همیشه تضمین کند. بنا بر این شك نیست که فراروند<sup>۴</sup> متاگیتیک تاکنون تنها کورمال پیش رفتن بوده است؛ و بدتر از همه آنکه متاگیتیک همواره در میانهٔ مفهومیهای محض چنین حالی داشته است.

اینک، سبب چیست که تاکنون راه مطمئن دانش در این زمینه یافته نشده است؟ آیا چنین کاری تقریباً ناممکن است؟ پس چرا طبیعت در خرد ما چنین کوششی خستگی‌ناپذیر به‌ودیعۀ نهاده است که این راه را همچون یکی از مهمترین وظیفه‌های خود جستجو کند؟ و باز، ما چه کم حق<sup>۵</sup> داریم به‌خرد خود اعتماد کنیم، اگر او در مهمترین قسمت دانشخواهی ما، نه تنها ما را یاری ندهد، بلکه ما را با اشباح سرگرم سازد و سرانجام به‌ما خیانت ورزد! یا شود که خرد تاکنون در پیدا کردن راه اشتباه کرده باشد؟ چه قرینه‌هایی بکار می‌توانیم گرفتن تا امید داشته باشیم که در جستجوی دوباره، از پیشینیان خود نیکبخت‌تر شویم؟

باید بگویم نمونه‌های ریاضیات و دانش طبیعی، که از راه يك انقلاب واحد ناگهانی به‌چیزی تبدیل شده‌اند که اکنون هستند، چنان شگفت می‌باشند<sup>۶</sup> (B XVI) که جا دارد در قطعه‌های مهم دگردیسی شیوهٔ اندیشه‌ای که برای آنها چنان خجسته‌بوده است به‌زرف اندیشی پردازیم و تاجایی که آناگویی<sup>۸</sup> [= آنالوژی]

1) kontinuierlich    2) Einhelligkeit    3) Behauptung  
4) Verfahren    5) Angelegenheit    6) Ursache

۷) به‌پیروی از روزن کرانتس، wären به‌جای wäre.

8) Analogie

آنها - چونان شناخته‌های خردی<sup>۱</sup> - با متاگیتیک به ما اجازه می‌دهد، آنها را دست کم به منزله کوشش آزمایشی<sup>۲</sup> تقلید کنیم. تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با بزابر ایستاهای هماهنگ سازد. ولی همه کوشش<sup>۳</sup>ها در این راه که درباره برابر ایستاهای چیزی را پرتوم از راه مفهومی برقرار سازیم، تا بدان وسیله شناخت ما گسترش یابد، بر طبق این فرض پیشین<sup>۴</sup> به هدر رفتند. اکنون باید کوشید و دید که آیا مسئله‌های متاگیتیک بدین راه بهتر پیش نمی‌روند که فرض کنیم: برابر ایستاهای باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟ این امر با امکان بدست آوردن شناخت پرتوم آنها بسی بهتر همخوانی دارد، شناختی که می‌باید در باره برابر ایستاهای پیش از آنکه به ما داده شوند، چیزی را به طور معین بیان کند. در اینجا وضع درست مانند اندیشه<sup>۵</sup> نخستین کوپرنیکوس است. کوپرنیکوس پس از آنکه در روشن سازی<sup>۶</sup> جنبشهای جرمهای آسمانی<sup>۷</sup> بر پایه این فرض که سپاه اختران سراسر پیرامون نگرنده می‌گردند، به شیوه‌ای مطلوب توفیق نیافت، کوشید تا ببیند آیا بهتر موفق نخواهد شد اگر نگرنده را پیرامون خود بگرداند و ستارگان را به حال سکون<sup>۸</sup> واگذارد؟ اینک می‌توان در متاگیتیک، در مورد سبب برابر ایستاهای شیوه‌ای همانند آن عمل کرد. اگر بنا باشد که سبب، خود را با سرشت<sup>۹</sup> برابر ایستاهای سازگار کند، من در نمی‌یابم که چگونه انسان بتواند پرتوم چیزی درباره برابر ایستاهای بیاموزد. ولی بعکس، اگر برابر ایستا (چونان برون آخته حسها<sup>۱۰</sup>) خود را با سرشت قوه سبب<sup>۱۱</sup> ما سازگار گرداند، من این امکان را سخت نیکو به تصور توانم آورد. ولی چون من در این گونه سببها، اگر این سببها بخواهند به شناختها ترادیسند، توقف نتوانم کرد، بلکه باید آنها را همچون تصور<sup>۱۲</sup>ها به چیزی همچون برابر ایستا مربوط سازم و این برابر ایستا را بوسیله آن تصورها تعیین کنم، - در این حال یا فرض می‌توانم کرد که: مفهومی که بوسیله آنها من این تعیین کردن را به مرحله

1) Vernunftkenntnisse

2, 3) Versuch

4) Voraussetzung

5) Gedanke. - به پیروی از اردمان، به جای den.

6) Erklärung

7) Himmelsbewegungen

8) Ruhe

9) Beschaffenheit

10) Objekt der Sinne

11) Anschauungsvermögen

12) Vorstellung

عمل درمی آورم نیز خود را با برابر ایستا سازگار می کنند: در نتیجه این فرض، بر سر اینکه به چه شیوه ای باید بتوانم پرتوم دربارهٔ برابر ایستاها چیزی بدانم، من دوباره به همان آشفتگی دچار می شوم. و یا باید فرض کنم که: برابر ایستاها، یا چیزی که با آن یکی است، تجربه، که برابر ایستاها تنها در آن (چونان برابر- ایستاها ی داده شده) شناخته می شوند، خود را بر طبق این مفهوما سازگار می کند: در اینجا من بیدرنگ بیرونشدهی آسانتر می یابم، زیرا تجربه خود يك گونه شناخت<sup>۱</sup> است، که مستلزم فهم است؛ وقاعده فهم را، حتا پیش از آنکه برابر ایستاها به من داده شوند، یعنی در نتیجه پرتوم، من باید در خود در پیش فرض کنم. این قاعده در مفهوماهای پرتوم بیان می شود، که همه برابر ایستاها ی تجربه، باید ضرورتاً خود را بر طبق آن مفهوما سازگار کنند، و با آنها (B XVIII) همخوانی داشته باشند. آنچه مربوط است به برابر ایستاها یی که تنها بوسیله خرد اندیشیده می شوند و در حقیقت همچون ضروری اندیشیده می شوند، که هم هنگام (دست کم تا آنجا که خرد آنها را می اندیشد) هرگز نمی توانند در تجربه داده شوند، کوششهایی که برای اندیشیدن آنها صورت می گیرند (زیرا به هر سان آنها باید بگذارند که اندیشیده شوند)، باید محکی عالی به ما دهند برای آنچه ما آن را چونان روش آدگرگون شده شیوه اندیشش فرض می کنیم، یعنی روشی که بر پایه آن، ما در واقع از شیء<sup>۲</sup>ها، فقط آن چیزی را پرتوم می شناسیم، که خود در آنها می نهیم.\*

(\* این روش که از پژوهشگر طبیعی تقلید شده است، عبارت است از اینکه بن پارهای خرد ناب را در چیزی بجویم که بتواند با آزمایش استوار گردد یا واخورد. ولی برای آزمون گزاره های خرد ناب، بویژه اگر این گزاره ها بخواهند فراتر از مرز هر گونه تجربه ممکن به بیرون خطر کنند، هیچ گونه آزمایشی با برون آخته های آن (مانند دانش طبیعی)، نمی توان انجام داد. بنابراین فقط باید به مفهوما و آغازه هایی که ما آنها را پرتوم فرض می کنیم پرداخت: بدین ترتیب که انسان آنها را چنین می آراید که برابر ایستاها ی واحدی بتوانند از يك سو چونان برابر ایستاها ی حس<sup>۳</sup>ها و فهم، در تجربه ملاحظه شوند، ولی از سوی دیگر باز چونان برابر ایستاها یی که انسان تنها آنها را می اندیشد، یعنی همچون برابر- ایستاها یی برای خرد جدا افتاده ای که از همه<sup>۴</sup> مرزهای تجربه برون می کوشد، ملاحظه کردند؛ یعنی در نتیجه از دو جنبه گوناگون. اینک، اگر دریافته شود که در صورت

1) Erkenntnisart      2) Methode      3) Ding      4) Sinn  
5) به پیروی از آدیکس، über alle به جای über.



این کوشش آزمایشی چنانکه آرزو می‌شود موفق می‌گردد و پیشرفت متاگیتیک را در نخستین بخش آن، - یعنی در بخشی که در آن متاگیتیک به مفهوم- های پرتومی می‌پردازد که برابر ایستاهای متناظر<sup>۱</sup> متناسب با آن مفهوما می‌توانند در تجربه داده شوند، - در راه مطمئن دانش تضمین می‌کند. زیرا (B XIX) انسان می‌تواند بر پایه این دگرگونی در شیوه اندیشه، امکان شناخت پرتوم<sup>۲</sup> را سخت نیکو توضیح دهد، و مهمتر از آن، قانونهایی را که پرتوم در بن طبیعت، - طبیعت به منزله مجموع کلی<sup>۳</sup> برابر ایستاهای تجربه، - قرار دارند، با برهانهای بسنده مجهز سازد؛ حال آنکه این هر دو بر پایه روش کار<sup>۴</sup>ی که تاکنون در پیش گرفته شده بود، ناممکن بودند. ولی از این تنقیح مناط<sup>۵</sup> توانش شناختن<sup>۶</sup> پرتوم ما، در نخستین بخش متاگیتیک نتیجه<sup>۷</sup> ای شکفت بدست می‌آید که ظاهراً برای کل هدفی که متاگیتیک در دومین بخش خود پی می‌گیرد، سخت زیان- آور است؛ و این نتیجه این است که ما هرگز نمی‌توانیم با این توانش از مرز تجربه ممکن فراتر رویم؛ با اینهمه فراتر رفتن از مرز تجربه ممکن، دقیقاً گوهری‌ترین وظیفه این دانش است. ولی این درست همان آزمایشی است که (B XX) با رد جنبه مقابل، حقیقت<sup>۸</sup> نتیجه ارزیابی نخستین شناخت خردی پرتوم ما را تأیید می‌کند، یعنی اینکه شناخت خردی پرتوم فقط به پدیدارها باز می‌گردد، ولی چیز فی‌نفسه<sup>۹</sup> را هر چند که برای خود<sup>۱۰</sup> واقعی<sup>۱۱</sup> می‌نگرد، ولی برای ما ناشناخته می‌گذارد. زیرا چیزی که ما را ضرورتاً فراتر از مرز تجربه و همه پدیدارها به پیش می‌راند، امر نامشروط<sup>۱۲</sup> است که خرد، ضرورتاً و کاملاً بحق، در شیءهای فی‌نفسه<sup>۱۳</sup>، برای هر گونه امر مشروط<sup>۱۴</sup> طلب می‌کند تا بدین راه

→  
ملاحظه کردن شیءها از این دو دیدگاه<sup>۱۵</sup>، با اصل خرد ناب توافق<sup>۱۶</sup> ایجاد می‌شود، ولی در صورت ملاحظه کردن شیءها از یک دیدگاه تنها، خرد به‌سبب<sup>۱۷</sup> ای پرهیزناپذیر با خویشتن فرو می‌افتد، - پس این آزمایش به‌سود درستی<sup>۱۸</sup> آن تمایز<sup>۱۹</sup> تصمیم می‌گیرد.

- |                                  |                          |
|----------------------------------|--------------------------|
| 1) korrespondierende Gegenstände | 2) Erkenntnis a priori   |
| 3) Inbegriff                     | 4) Verfahrensart         |
| 5) Deduktion                     |                          |
| 6) zu erkennen                   | 7) Resultat              |
| 8) Wahrheit                      |                          |
| 9) Sache an sich selbst          | 10) für sich             |
| 11) wirklich                     |                          |
| 12) das Unbedingte               | 13) Dinge an sich selbst |
| 14) die Bedingten                |                          |
| 15) Gesichtspunkt                | 16) Einstimmung          |
| 17) Widerstreit                  |                          |
| 18) Richtigkeit                  | 19) Unterscheidung       |

سلسله<sup>۱</sup> شرطها فرساخته گردد. اینک ممکن است دریافته شود که: با این فرض که شناخت تجربی<sup>۲</sup> ما خود را با برابریها چونان شیءهای فی نفسه سازگاری کند، امر نامشروط هرگز نمی تواند بدون آخشیج اندیشیده آید؛ حال آنکه در برابر: با این فرض که تصور ما از شیءها چنانکه به ما داده می شوند، خود را با این شیءها چونان شیءهای فی نفسه، سازگار نمی کند، بلکه بعکس، این برابریها چونان پدیدارها خود را با شیوه تصور<sup>۳</sup> ما سازگار می کنند، آخشیج از میان می رود؛ در نتیجه ممکن است ملاحظه گردد که: امر نامشروط نباید در شیءها تا آنجا که آنها را می شناسیم (که به ما داده می شوند)، بل همانا باید در شیءها تا آنجا که ما آنها را نمی شناسیم، یعنی همچون چیزهای فی نفسه، یافته شود؛ - اگر چنین باشد، پس بدین آیین نشان داده می شود که آنچه ما در آغاز فقط چونان کوشش آزمایشی فرض گرفتیم، پایه دارد.\* اکنون پس از (BXXI) آنکه هرگونه پیشرفتی را از خرد نگرورز<sup>۴</sup> در این حیطه فراحسی<sup>۵</sup> مضایقه کرده ایم، همچنان این راه برای ما باز می ماند که بکوشیم و ببینیم: آیا در زمینه شناخت عملی خرد، داده هایی یافته نمی شوند که ما را قادر سازند تا آن مفهوم خردی ترا گذرنده امر نامشروط<sup>۶</sup> را تعیین کنیم، و بدینسان، مطابق خواست متاگیتیک، بوسیله شناخت پرتوم خود که با اینهمه فقط از نگرگاه و به منظور عملی ممکن است، فراتر از مرز سراسر تجربه ممکن، دست یابیم؟ با چنین فراروندی، خرد نگرورز چنین گسترشی<sup>۸</sup> دست کم همیشه میدان می دهد،

(\* این آزمایش خرد ناب با آن آزمایش شیچیدانان<sup>۹</sup> که ایشان گاه آزمون احیا<sup>۱۰</sup> ولی عموماً فرادند ترکیبی<sup>۱۱</sup> می نامند، همانندی بسیار دارد. آنکادی متاگیتی<sup>۱۲</sup> گروهی شناخت ناب پرتوم را به دو بن پار بسیارناهمسان بخش می کند، یعنی به شناخت شیءها به سان پدیدارها و سپس شناخت شیءهای فی نفسه. دوپچمگوئیک<sup>۱۳</sup> [ = دیالکتیک ] این دو را دگرباره در همادازی با مینوی خردی<sup>۱۴</sup> ضروری امر نامشروط بهم پیوند می دهد و درسی یابد که این هماوازی هرگز جز از راه همان تمایز ایجاد نمی شود، که راست است.

- 1) Reihe      2) Erfahrungserkenntnis      3) Vorstellungsart  
 4) spekulative Vernunft      5) das Übersinnliche      6) Data  
 7) transzendenter Vernunftbegriff des Unbedingten  
 8) Erweiterung      9) Chemiker      10) Reduktion  
 11) synthetisches Verfahren      12) Analysis des Metaphysikers  
 13) Dialektik      14) Vernunftidee

هرچند که باید آن را بسرعت تهی<sup>۱</sup> کند؛ و بنابراین باز ما اجازه داریم وحتا بوسیله خرد نگرورز فرا خوانده می شویم که اگر بتوانیم آن میدان را با داده های عملی خرد پرکنیم.\*

حال این کوشش که فراروندی را که متاگیتیک تاکنون داشته است دگرگون سازیم، چنانکه برپایه نمونه هندسه دانان و پژوهندگان دانشهای طبیعی انقلابی همه جانبه را درمتاگیتیک عملی گردانیم، وظیفه این سنجش خرد ناب نگرورز را تشکیل می دهد. این سنجش، رساله ای<sup>۲</sup> است درباره روش، نه دستگامی از خود دانش. ولی این سنجش همچنین طرح<sup>۳</sup> کامل دانش را می افکند، هم از نگرگاه مرزهای آن، و هم از نگرگاه مجموعه ساختمان درونی آن. زیرا خرد ناب نگرورز این ویژگی<sup>۴</sup> را در خود<sup>۵</sup> دارد که می تواند و باید قوه خاص خود را برطبق گوناگونی شیوه هایی که برپایه آنها برون آخته هایی برای اندیشیدن بر می گزیند، بسنجد، و نیز حتما همه شیوه های گوناگونی را که برپایه آنها مسئله هایی در برابر خود می نهد، فراراسته برشمارد و بدینسان سراسر پیش-طرح<sup>۶</sup> يك دستگام متاگیتیک را بیافکند. زیرا آنچه مربوط به نکته نخستین است، در شناخت پرتوم هیچ چیز نمی تواند به برون آخته ها نسبت داده شود،

(\* بدینسان است که قانونهای عمده جنبش<sup>۷</sup> جرهای آسمانی به آنچه کوپرنیکوس در آغاز فقط فرضیه می انگاشت، قطعیت مطلق بخشیدند و همنگام آن نیروی نادیدنی پیونداننده نظام کیهان (یعنی جاذبه<sup>۸</sup> نیوتنی) را استوار ساختند. اگر کوپرنیکوس جرئت نمی کرد که به شیوه ای خلاف حسی ولی با اینهمه راستین، جنبش مشاهده شدنی را نه در برابر ایستاهای آسمانی، بلکه در مشاهده کننده آنها بجوید، ممکن بود این نیرو همچنان کشف نشده بماند. من در این پیشگفتار، این دگردیسی در شیوه اندیشه را که در متن سنجش باز نموده می شود و با فرضیه کوپرنیکوس آناگویانه<sup>۹</sup> است، همچنان فقط به سان فرضیه پیش می نهم. هرچند در خود کتاب<sup>۱۰</sup>، این دگرگونی از چگونگی<sup>۱۱</sup> تصوره های ما از مکان و زمان<sup>۱۲</sup> و از مفهومیهای مقدماتی<sup>۱۳</sup> فهم، نه فرضاً<sup>۱۴</sup> بلکه یقیناً<sup>۱۵</sup> نتیجه خواهد شد. نگریده من فقط این است که کوششهای نخستین در راه چنین دگردیسی که همواره فرضی<sup>۱۶</sup> اند، مورد توجه قرار گیرند.

- |                        |                    |                   |
|------------------------|--------------------|-------------------|
| 1) leer                | 2) Traktat         | 3) UmriB          |
| 4) das Eigentümliche   | 5) an sich         | 6) VorriB         |
| 7) Bewegung            | 8) Anziehung       | 9) analogisch     |
| 10) Abhandlung         | 11) Beschaffenheit | 12) Raum und Zeit |
| 13) Elementar begriffe | 14) hypothetisch   |                   |
| 15) apodiktisch        | 16) hypothetisch   |                   |

مگر آنچه درون آخته اندیشنده<sup>۱</sup> از خود مشتق می‌سازد. و آنچه مربوط به نکته دوم است، خرد ناب از نگرگاه اصلهای شناخت<sup>۲</sup> يك يگانگی کاملاً جداگانه خودپاینده<sup>۳</sup> است که در آن، مانند يك جسم<sup>۴</sup> اندامیده<sup>۵</sup>، هر عضو<sup>۶</sup> برای همه عضوهای دیگر و همه عضوها به خاطر تك تك عضوها برجایند؛ چنانکه هیچ اصلی نمی‌تواند با اطمینان در يك رابطه<sup>۷</sup> واحد فرض گرفته شود، مگر آنکه آن اصل هم‌هنگام در رابطه هم‌جانبه خود با کل کاربرد ناب خرد<sup>۸</sup> پژوهیده گردد. ولی در اینجا متاگیتیک همچین دارای خوشبختی<sup>۹</sup> بیهمتاست که هیچ دانش‌خردی<sup>۱۰</sup> دیگری که به برون آخته‌ها می‌پردازد از آن بهره‌مند نیست (زیرا منطق فقط با صورت اندیشیدن به‌طور کلی سروکار دارد)؛ و آن اینکه، اگر متاگیتیک بوسیله این سنجش به‌راه مطمئن دانش آورده شود، می‌تواند سراسر میدان شناخت‌هایی را که از آن اوست، کاملاً در برگیرد و بدینسان کار خود را (B XXIV) به‌فراهم رساند و آن را به‌سان يك دارایی کاربردی به‌پسینیان انتقال دهد، ولی دارایی‌ای که هرگز نمی‌تواند فزونی یابد؛ زیرا مطلب فقط برسر اصلها و کرانمندی<sup>۱۱</sup>‌های کاربرد آن است و اینها را سنجش‌خرد ناب خود تعیین می‌کند. از اینرو متاگیتیک، به‌سان دانشی بنیادین همچین مجبور است که به این فرآرستگی برسد؛ و درباره آن باید بتوان گفت:

*Nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

[ = تازمانی که کاری باقی مانده که می‌بایست انجام گیرد، هیچ-

کاری را انجام شده نمی‌داند.]

در اینجا می‌توان پرسید: ولی آخر چیست این گنج که ما می‌خواهیم برای آیندگان نهیم - گنجی که متشکل است از چنین گونه متاگیتیک که بوسیله سنجش پالوده شده و از این‌راه به‌حالت<sup>۱۲</sup> پاینده<sup>۱۳</sup> نیز درآمده است؟ بایک نگاه اجمالی به این اثر می‌توان چنین دریافت که سود آن تنها هنفی<sup>۱۴</sup> باشد، یعنی ما هرگز نمی‌توانیم با خرد نگرورز خطر کنیم و از مرز تجربه تراگذریم، و در واقع همین

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| 1) denkendes Subjekt  | 2) Erkenntnisprinzipien                 |
| 3) für sich bestehend | 4) Körper 5) organisiert                |
| 6) Glied              | 7) Beziehung 8) reiner Vernunftgebrauch |
| 9) Glück              | 10) Vernunftwissenschaft                |
| 11) Einschränkung     | 12) Zustand 13) beharrlich              |
| 14) negativ           |   |

امر نخستین سود آن است. ولی اگر درک کنیم که آغازه‌هایی که به یاری آنها خرد نگرورز می‌خواهد خطر کند و از مرز خود تراگذرد، در واقع نه به گسترش، بلکه اگر آنها را نزدیکتر بنگریم بناچار به تنگی کاربرد خرد<sup>۱</sup> می‌انجامد، نکته منفی بالا به یک نکته مثبت<sup>۲</sup> ترمای دیسد. زیرا این آغازه‌ها که واقعاً به حسگانی<sup>۳</sup> (B XXV) تعلق دارند، در عمل مرزهای حسگانی را به همه چیز می‌گسترانند و بدینسان کاربرد ناب (عملی) خرد را حتا به نابودی تهدید می‌کنند. بنابراین، تا آنجا که سنجش، خرد نگرورز را کرانمند می‌سازد، در حقیقت منفی است، ولی چون این سنجش بدین وسیله همهنگام مانعی را که کاربرد عملی خرد را کرانمند می‌سازد یا حتا به نابودی تهدید می‌کند، از سر راه برمی‌دارد، در واقع دارای سودی مثبت و بسیار مهم است: به مجرد آنکه انسان معتقد شود که یک کاربرد عملی مطلقاً ضروری خرد ناب (کاربرد اخلاقی) وجود دارد که در آن، خرد خود را بناچار فراسوی مرزهای حسگانی می‌گستراند؛ و هر چند در این باره خرد در حقیقت به یاری خرد نگرورز نیاز ندارد، با اینهمه باید علیه عمل متقابل خرد نگرورز تضمین شود تا با خود دچار آخیش نگردد. انکار کردن اینکه این خدمت سنجش دارای سودی مثبت است، درست بدان ماند که بگوییم: شهربانی هیچ فایده مثبتی ندارد، زیرا شغل عمده آن فقط این است که تجاوزی را که شهروندان متقابلاً از آن بیم دارند مانع شود، تا هر کس در آرامش و امنیت به کار<sup>۴</sup> خود پردازد. اینکه مکان و زمان فقط صورتهای سهش حسی<sup>۵</sup> اند و بنابراین فقط شرطهای وجود<sup>۶</sup> شیءها به سان پدیدارها هستند، سپس، اینکه ما هیچ گونه مفهومیهای فهم<sup>۷</sup> در ذهن نمی‌توانیم داشت و در پی آن همچنین هیچ گونه بن‌پارهایی برای شناخت شیءها دارا نمی‌توانیم بود مگر اینکه سهشی (B XXVI) که با این مفهومیها متناظر باشد بتواند داده شود، در نتیجه اینکه ما هیچ برابر-ایستایی را به سان شیء فی‌نفسه نمی‌شناسیم، بلکه تنها تا آنجا که آن برابر ایستا، برون آخته سهش حسی یعنی پدیدار است از آن شناخت حاصل توانیم کرد- اینها همه در بخش آناکاوانه<sup>۸</sup> [تحلیلی] این سنجش استوار خواهند شد. و البته از آنجا

1) Vernunftgebrauch    2) positiv    3) Sinnlichkeit  
 4) Angelegenheit    5) sinnliche Anschauung  
 6) Existenz    7) Verstandesbegriffe    8) analytisch

کرانمندی همه شناختهای نگرورزانه ممکن خرد به برابر ایستاهای محض تجربه نتیجه خواهد گشت. با اینهمه، همواره باید به خاطر داشت - نکته‌ای که باید خوب بدان توجه شود - که گرچه ما همین برابر ایستاهای را چونان شیء-های فی‌نفسه نمی‌شناسیم، ولی دست کم باید بتوانیم به آنها چونان شیء‌های فی‌نفسه بیاندیشیم.\* زیرا و گرنه این گزاره بی‌معنا بدست خواهد آمد که پدیدار، (B XXVII) بدون چیزی است که پدید می‌شود. اینک فرض کنیم تمایزی که بر پایه سنجش ما ضروری گردانیده شده است و بین شیء‌ها چونان برابر ایستاهای تجربه‌ای؛ و همان شیء‌ها چونان شیء‌های فی‌نفسه وجود دارد، هرگز به میان نمی‌آید: در این صورت آغاز علیت<sup>۲</sup> و در نتیجه مکانیسم طبیعت<sup>۳</sup> در تعیین شیء‌ها، می‌بایستی سراسر درباره همه شیء‌ها عموماً<sup>۴</sup> چونان علت‌های مؤثر، معتبر می‌بودند. ولی من بی آنکه دچار آخشیج‌گویی آشکاری شوم، درباره یک هست‌منده واحد و یگانه، برای نمونه روح آدمی، نمی‌توانستم گفت که اراده<sup>۶</sup> آن آزاد است ولی هم‌هنگام تابع ضرورت طبیعی<sup>۷</sup> نیز هست، یعنی آزاد نیست. زیرا من روح را در گزاره به معنا<sup>۸</sup> یی یگانه گرفته‌ام، یعنی به‌سان شیء کلی<sup>۹</sup> (همچون چیز فی‌نفسه)، و بدون سنجش پیشین، آن را به‌معنای دیگری نیز نمی‌توانستم گرفت. ولی اگر سنجش ما در آموزاندن اینکه برون آخته را باید به دو معنا گرفت، یعنی چونان پدیدار، و یا چونان شیء فی‌نفسه، به‌راه خطا نرفته باشد، اگر

(\* برای شناختن یک برابر ایستا واجب است که من بتوانم امکان آن را استوار سازم (خواه بر پایه گواهی<sup>۱۰</sup> تجربه در مورد بودش<sup>۱۱</sup> آن، خواه پرتوم بوسیله خرد). ولی من تنها تا آنجا می‌توانم هر آنچه را که می‌خواهم بیاندیشم که با خود در آخشیج نیفتم، یعنی اگر مفهوم من یک اندیشه ممکن باشد، چه در حقیقت بتوانم چه نتوانم در مجموع کلی همه امکانها، برون آخته‌ای بیابم که با آن مفهوم، متناظر باشد. ولی برای آنکه بتوانم به‌چنین مفهومی اعتبار عینی بخشم (امکان واقعی<sup>۱۲</sup>، زیرا امکان نخستین فقط منطقی است)، آن را چیزی بیشتر واجب است. ولی این چیز بیشتر را نباید در سرچشمه‌های نظری شناخت<sup>۱۳</sup> جستجو کرد، زیرا می‌تواند در سرچشمه‌های عملی شناخت نیز وجود داشته باشد.

- 1) Gegenstände der Erfahrung      2) Kausalität  
 3) Naturmechanismus      4) Dinge überhaupt  
 5) Wesen      6) Wille      7) Naturnotwendigkeit  
 8) Bedeutung      9) Ding überhaupt      10) Zeugnis  
 11) Wirklichkeit      12) reale Möglichkeit  
 13) theoretische Erkenntnisquellen

تنقیح مناسط مفهومیهای فهم آن درست باشد، در نتیجه همچنین اگر آغازهٔ علیت فقط در مورد شیءها به معنای نخستین کاربرد داشته باشد، یعنی تا آنجا که آنها برابر ایستاهای تجربه‌اند، که این برابریها بر طبق معنای دوم تابع آغازهٔ علیت نیستند - بدینسان آخشیجی در کار نیست که همان اراده در پدیدار (یعنی در کنش<sup>۲</sup>های دیدنی خود) بتواند ضرورتاً تابع قانون طبیعت اندیشیده شود و آزاد نباشد، و باز از سوی دیگر، چونان متعلق به یک شیء فی نفسه، تابع آن قانون اندیشیده نشود و در نتیجه همچون آزاد اندیشیده گردد. اینک بانگریستن روح خود از جنبهٔ دوم، من هرگز نمی‌توانم او را از راه خرد نگرورز (همچنین به مراتب کمتر از راه مشاهدهٔ آروینی<sup>۳</sup>) بشناسم و در نتیجه نمی‌توانم آزادی<sup>۴</sup> را همچون خصیلت<sup>۵</sup> یک هستومند، که در جهان حسی<sup>۶</sup> اثرهایی بدان نسبت می‌دهم، بشناسم. از بهر آنکه برای این کار، من باید چنین هستومندی را چنان بشناسم که در وجود خود معین شده و در عین حال در زمان معین نشده است (کاری که چون من برای مفهوم خود سهشی ندارم، ناممکن است). - با اینهمه من می‌توانم برای خود آزادی را بیاندیشم، یعنی دست کم تصور آزادی در خود، آخشیج گونه نیست، به شرطی که تمایز سنجشگرانه<sup>۷</sup> ما در هر دو شیوهٔ تصور (شیوهٔ حسی<sup>۸</sup> و شیوهٔ فکری<sup>۹</sup>) و کرانمندی مفهومیهای ناب فهم که از آن مشتق می‌شود، و در نتیجه همچنین آغازه‌های ناشی از آن مفهومیها پذیرفته آید. اینک فرض کنیم که اخلاق<sup>۱۰</sup> ضرورتاً آزادی را (به فرسخت<sup>۱۱</sup>ترین معنا) به سان خصیلت ارادهٔ ما در پیش فرض کند، بدینسان که اخلاق، آغازه‌های عملی نخستی<sup>۱۲</sup> را که در خرد ما قرار دارند، چونان داده‌های خرد، پرتوم مطرح سازد، که بدون فرض پیشین آزادی، مطلقاً ناممکن می‌بودند؛ و نیز، فرض کنیم که خرد نگرورز استوار کرده باشد که این آزادی هرگز اندیشیدنی نیست. - در نتیجه، آن فرض پیشین، یعنی فرض پیشین اخلاقی<sup>۱۳</sup>، باید ضرورتاً به سوی آن چیزی میل کند که عکس آن دارای یک آخشیج آشکار است.

- 1) Sinn      2) Handlung      3) empirische Beobachtung  
 4) Freiheit      5) Eigenschaft      6) Sinnenwelt  
 7) kritisch      8) sinnlich      9) intellektuell      10) Moral  
 11) streng      12) ursprünglich      13) moralisch

در نتیجه آزادی، و با آن، اخلاق-آینی<sup>۱</sup> (که اگر آزادی را در پیش فرض نکنیم، عکس آن هیچ‌گونه آخشیجی دربر ندارد) باید جای خود را به مکانیسم طبیعت بسپارند. ولی چون من برای اخلاق به چیز دیگری نیاز ندارم، جز اینکه آزادی در خود آخشیج گونه نباشد و دست کم اندیشیدنی باشد، بی آنکه بررسی بیشتری را لازم داشته باشد، و نیز اینکه آزادی در راه مکانیسم طبیعت برای يك کنش واحد (که در رابطه دیگری گرفته شود) هیچ‌گونه مانعی پیش نیاورد: پس در نتیجه آموزه<sup>۲</sup> اخلاق-آینی جای خود را نگه می‌دارد و طبیعت‌شناسی نیز جای خود را؛ که البته، اگر این سنجش، از پیش، نادانی<sup>۳</sup> پرهیز ناپذیر ما را از شیء-های فی‌نفسه به ما نمی‌آموخت و اگر نشان نمی‌داد که هر آنچه ما می‌توانیم نظر<sup>۴</sup> بشناسیم، به پدیدارهای محض محدودند، این کار نمی‌توانست انجام شود. همین بحث در باره سود مثبت آغازهای سنجشی<sup>۵</sup> خرد ناب، می‌تواند در مورد مفهوم خداوند<sup>۶</sup> و طبیعت ساده روح ما نیز نشان داده شود، ولی من از بهر اختصار وارد آن نمی‌شوم. - من هرگز نمی‌توانم خدا، آزادی و نامیرایی<sup>۷</sup> را به (B XXX) خاطر کاربرد عملی ضروری خرد خود فوض کنم، مگر آنکه هم‌هنگام ادعای باطل خرد نگرورز را در مورد بینش<sup>۸</sup>‌های لایتناهی از میان بردم. زیرا برای رسیدن به این بینشها، خرد نگرورز باید از چنان آغازهایی سود جوید که در واقع فقط به برابر ایستاهای تجربه ممکن می‌رسند: ولی اگر این آغازها به آن چیزی اعمال شوند که نمی‌تواند برابر ایستای تجربه باشد، این آغازها در واقع آن چیز را همواره به پدیدار ترامی دیسند<sup>۹</sup>، و بدینسان سراسر گسترش عملی<sup>۱۰</sup> خرد ناب را ناممکن اعلام می‌کنند. پس من باید دانستن<sup>۱۱</sup> را از میان بردارم، تا برای گردش<sup>۱۲</sup> [= ایمان] جا باز کنم؛ چه، جزم‌گروی متاگیتیک، یعنی این پیشداوری که می‌توان بدون سنجش خرد ناب در متاگیتیک پیش رفت، سرچشمه حقیقی همه ناباوری<sup>۱۳</sup> ضد اخلاق<sup>۱۴</sup> است، که همواره بسیار جزم‌اندیشانه است. - پس، اگر دشوار نباشد تا نوعی متاگیتیک دست‌گاه‌مندانه را که بر پایه سنجش سنجش

- 1) Sittlichkeit 2) Lehre 3) Unwissenheit 4) theoretisch  
 5) kritisch 6) Gott 7) Unsterblichkeit 8) Einsicht  
 9) verwandeln 10) praktisch 11) das Wissen  
 12) Glaube/das Glauben 13) Unglaube 14) Moralität



خرد ناب تنظیم شده است، برای آیندگان به میراث گذاریم، این هدیه‌ای نیست که بتوان آن را ناچیز شمرد: زیرا بدین گونه انسان می‌تواند تنها به پرورش<sup>۱</sup> خرد در راه مطمئن دانش به‌طور کلی بیاندهد، که نقطهٔ مقابل آن با کورمالی پیش رفتن و سبکسرانه فقط در سطح کار کردن خرد، بدون سنجش، است. هم- (B XXXI)

چنین انسان می‌تواند به‌بهرتصرف کردن وقت جوانانی که تشنهٔ دانش‌اند توجه کند؛ زیرا این جوانان بر اثر جزم‌گروی معمولی، سخت زود و سخت زیاده تشجیع می‌شوند به‌اینکه دربارهٔ شیءهایی که از آنها هیچ نمی‌فهمند و در آنها نه ایشان می‌توانند بینشی داشته باشند و نه هیچ کس دیگر در جهان<sup>۲</sup>، با خیال آسوده خردپردازی کنند<sup>۳</sup>، یا همانا به ابداع اندیشه‌ها و عقیده‌های تازه‌ای دست زنند و بدینسان از آموختن دانشهای بنیادین غفلت کنند. ولی بیش از هر چیز این فایدهٔ تخمین‌ناپذیر وجود دارد که انسان به‌شیوهٔ سقراطی، یعنی از راه روشن‌ترین<sup>۴</sup> برهان نادانی مدعیان، به‌همهٔ اعتراضها علیه اخلاق-آیینی و دین برای همهٔ زمانها پایان دهد. زیرا نوعی متاگیتیک همواره در جهان وجود داشته است و در آینده نیز وجود خواهد داشت و به‌همراه آن همچنین نوعی دوپچمگوئیک [= دیالکتیک] خرد ناب که در طبیعت آن است دیده خواهد شد. بنابراین، نخستین و مهمترین وظیفهٔ فلسفهٔ آن است که یک بار برای همیشه، از راه خشکاندن سرچشمهٔ خطاها، به‌همهٔ نفوذهای زیانبخش در متاگیتیک پایان دهد. به‌رغم این دگرگونی مهم در زمینهٔ دانشها و فقدانی که خرد نگرورز

در مایملک تاکنون ادعایی خود باید متحمل شود، باز همهٔ وظیفه‌های کلی انسانی و سودی که جهان تاکنون از آموزه‌های خردناب برآورده است به‌همان حالت مفید که بودند، باقی می‌مانند، و این فقدان فقط دامنگیر انحصار فلسفهٔ مدسی<sup>۵</sup> خواهد شد، ولی هرگز به منافع انسانها لطمه نخواهد زد. - من از آن جزم‌اندیش بسیار انعطاف‌ناپذیر می‌پرسم که: آیا برهان بقای روح ما<sup>۶</sup> پس از مرگ که از سادگی<sup>۷</sup> جوهر<sup>۸</sup> برآورده شده، یا برهان آزادی اراده در برابر

1) Kultur 2) Welt 3) vernünfteln 4) Meinung

5) klarst- 6) Schulen

7) Fortdauer unserer Seele. - در واژه‌نامه: «بقای روح»:

. Fortdauer der Seele

8) Einfachheit. - شیبانی: «مفردیت» (... مفردیة الجوهر).

9) Substanz

مکانیسم<sup>۱</sup> کلی، که بر پایه تمایزهای زیرکانه<sup>۲</sup> اما هر چند نامؤثر، بین ضرورت عملی ذهنی<sup>۳</sup> و ضرورت عملی عینی نتیجه شده، یا برهان برجاهستی<sup>۴</sup> خداوند که از مفهوم واقعی ترین هستومند<sup>۵</sup> (نصادفی بودن<sup>۶</sup> امر دگرگونی پذیر و ضرورت یک جنباننده نخستین<sup>۷</sup>) به دست آمده - آیا این برهانها پس از اینکه از فلسفه مدرسی بیرون آمده اند، هرگز توانسته اند به مردمان برسند یا کوچکترین نفوذی بر اعتقادشان داشته باشند؟ این امر هرگز صورت نگرفته است و به سبب ناتوانی فهم همگانی آدمیان در چنین نگرورزی<sup>۸</sup> ظریف<sup>۹</sup>، هرگز نمی تواند صورت بگیرد. کاملاً بعکس: آنچه مربوط است به نکته نخست، تمایل<sup>۱۰</sup> طبیعی شایان توجه هر انسان<sup>۱۱</sup> چنان است که به هیچ چیز زمان پذیر<sup>۱۲</sup> (که برای ظرفیت<sup>۱۳</sup> های کل سرشت<sup>۱۴</sup> او نابسنده است) هرگز نتواند خرسند شدن. از اینرو امید به زندگی آینده<sup>۱۵</sup> بوجود می آید. آنچه مربوط است به نکته دوم، باز نمود<sup>۱۶</sup> روشن و عریان فریضه هادر بر ابر همه مقتضیات گرایش<sup>۱۷</sup> هایمان، مارا به آگاهی<sup>۱۸</sup> آزادی می رساند. و سرانجام آنچه مربوط است به نکته سوم، نظم<sup>۱۹</sup> عالی، زیبایی<sup>۲۰</sup> و تدبیری که در همه سو در طبیعت مشاهده می شود، بسنده است تا گروه به یک جهانگردگار<sup>۲۱</sup> فرزانه و بزرگ را ایجاد کند؛ اعتقادی مردم گیر که تا آنجا که بر پایه های خرد قرار دارد، باید بنهایی مؤثر باشد. از اینرو این دارایی نه تنها آسیب نمی بیند، بلکه باز از راه زیر ارجی فزونتر خواهد یافت: فلسفه مدرسی باید از این پس بیاورد که ادعای بیشتری برتر و گسترده تر را در فکته ای که به وظیفه عمومی انسانها مربوط است، از آنچه توده<sup>۲۲</sup> های وسیع (که بسیار شایسته احترام مایند) نیز می توانند باسانی بدان برسند، نداشته باشد، و بنابراین خود را فقط به پرورش دلیل<sup>۲۳</sup> هایی که معمولاً فهم پذیرند و برای منظورهای اخلاقی بسنده اند، محدود سازد. بنابراین این دگرگونی تنها دامنگیر ادعاهای نخوت آمیز فلسفه مدرسی می شود که با علاقه در اینجا (و چنانکه به خود حق می دهد،

(B  
XXXIII)

- 1) Mechanismus 2) subtil 3) subjektiv 4) Dasein  
5) allerrealstes Wesen 6) Zufälligkeit 7) erster Bewegter  
8) Spekulation 9) subtil 10, 13), Anlage 11) Mensch  
12) das Zeitliche 14) Bestimmung 15) künftiges Leben  
16) Darstellung 17) Neigung 18) Bewußtsein 19) Ordnung  
20) Schönheit 21) Welturheber 22) Menge 23) Beweisgrund

در بسیاری مورد های دیگر نیز) به مثابه شناسنده و نگهدارنده منحصر به فرد چنین حقیقت هایی که فقط کاربرد آنها را به مردمان ابلاغ می کند ولی کلید آنها را نزد خود نگه می دارد، نظاهر می نماید.

*(Quod mecum nescit, solus vult scire videri.*

[ = آنچه را که همراه با من نمی داند، می خواهد چنین نماید که  
بتنهایی بدان آگاه است.]

(B  
XXXIV)

در عین حال، همچنین به ادعای فروتنانه تر فیلسوف<sup>۱</sup> نگرورز توجه شده است. او همیشه به عنوان گنجور<sup>۲</sup> منحصر به فرد دانشی بازمی ماند که برای مردمان، بدون اینکه ایشان از آن آگاهی داشته باشند، سودمند است؛ و این دانش، سنجش خرد است. در واقع این دانش هرگز نمی تواند مردم پسند شود، و البته لزومی هم ندارد که چنین باشد. زیرا به همان سان که استدلال<sup>۳</sup> های ظریف بافته شده برای حقیقت های سودمند چندان برای ذهن توده مردم جالب نیستند، اعتراض<sup>۴</sup> های متساویاً زیرکانه به ضد آنها نیز کمتر به مخیله<sup>۵</sup> ایشان خطور می کنند. در برابر، چون فلسفه<sup>۶</sup> مدرسی، و همچنین هر انسانی که خود را به حد نگرورزی بر افرازد، به سانی پرهیزناپذیر هم در استدلالها و هم در اعتراضها، در هر دو وارد می شود، سنجش<sup>۶</sup> موظف است از راه بازجویی بنیادین حقایق خرد نگرورز، یک بار برای همیشه رسوایی ای را که بر اثر مجادله ها دیر یا زود ناگزیر پیش خواهد آمد و دامنگیر توده مردم نیز خواهد شد، جلو گیرد؛- بر اثر مجادله هایی که بدون سنجش، متاگیتی گروان<sup>۷</sup> (و بدین- سان<sup>۸</sup>، سرانجام همچنین روحانیان) خود را بناچار در آنها درگیر می سازند؛

1) Philosoph    2) Depositär    3) Argument    4) Einwurf  
5) Sinn

۶) متن کانت: jene، به معنای «آن»، «این» (حالت فاعلی مؤنث) و «آنها» «آنان»، «اینها»، «اینان» (جمع حالت فاعلی). کمپ سمیت و مولر و میکسل جان jene را اشاره به die Schule (=the School[s]) گرفته اند، و ژول بارنی و ترسزگه- پاکو اشاره به die Kritik (=la critique) گرفته اند. هر چند ما در متن جانب گزراش اخیر را گرفته ایم، ولی موضوع را باز می گذاریم.

7) Metaphysiker

۸) als solche؛- در این مورد، همچنین: «چونان متاگیتی گروان».

مجادله‌هایی که سپس حتا به دروغسته شدن آموزه‌های ایشان می‌انجامند. فقط از راه سنجش می‌توان ریشهٔ ماده‌گرایی<sup>۱</sup>، تقدیرگرایی<sup>۲</sup>، خدا ناک‌گرایی<sup>۳</sup>، نابودی آزاد-اندیشانه<sup>۴</sup>، تعصب، و خرافات<sup>۵</sup> را که می‌توانند به همه آسیب رسانند، و سرانجام مینوگرایی و شک‌گرایی را که بیشتر برای فلسفه مدرسی خطرناک‌اند و بسختی می‌توانند به مردمان راه یابند، کاملاً قطع کرد. اگر دولت<sup>۶</sup>ها صلاح بدانند که دل به (B XXXV)

وظیفه‌های اهل فضل مشغول دارند، با توجه فرزانه‌گانهٔ ایشان به دانشها و به انسانها بسی هماهنگ‌تر خواهد بود که جانب آزادی یک چنین سنجشی را بگیرند، که فقط از راه آن کوششهای خرد می‌تواند به جایگاهی استوار برسد؛ نه اینکه از استبداد<sup>۷</sup> خنده‌آور فلسفهٔ مدرسی پشتیبانی کنند، که بر سر پاره‌شدن تارهای عنکبوتی خود که مردمان هرگز بدانها توجه نکرده‌اند و فقدان آنها را نیز هرگز نمی‌توانند حس کردن، فریادی بلند برمی‌آورد که جامعه در خطر است.

این سنجش در مقابل فراروند جزم‌اندیشانهٔ خرد در شناخت ناب او به سان دانش، قرار نگرفته<sup>۸</sup> است (زیرا دانش همواره باید جزم‌اندیشانه باشد، یعنی از اصلهای پر توم مطمئن فرسختانه استوارشدنی باشد)؛ بلکه این سنجش نقطهٔ مقابل کیش‌گرایی<sup>۹</sup> است، یعنی این ادعا که با شناخت نابی که از مفهوما (مفهوماهای فلسفی)، بر طبق اصلهایی که خرد از دیرباز به کاربرد آنها مشغول بوده، ناشی شده است، بدون بازپرسی<sup>۱۰</sup> اینکه خرد چگونه و به چه حق صاحب این اصلها گشته، می‌توان بتنهایی پیش رفت. بدینسان کیش‌گرایی عبارت است از فراروند جزم‌اندیشانهٔ خرد ناب، بدون سنجش پیشین ددبادهٔ توانش خود (B XXXVI)

۱۱. این برابر نهش<sup>۱۱</sup> سنجش و کیش‌گرایی، نباید به سطحی‌گری پرگوییانه که نام پرمدعای مردم‌پسندی<sup>۱۲</sup> به خود می‌گیرد، یا حتا به شک‌گرایی که متاگیتیک را سراسر ناچیز می‌انگارد، میدان دهد. بلکه، سنجش عبارت است از آماده ساختن ضروری موقت برای پیش‌برد<sup>۱۳</sup> یک متاگیتیک بنیادین چونان دانش، که ضرورتاً باید جزم‌اندیشانه و برپایهٔ فرسخت‌ترین طلبها دستگاه‌مندانه باشد، و در نتیجه،

- |                                |                          |                 |
|--------------------------------|--------------------------|-----------------|
| 1) Materialismus               | 2) Fatalismus            | 3) Atheismus    |
| 4) freigelisterischer Unglaube | 5) Aberglaube            | 6) Regierung    |
| 7) Despotismus                 | 8) nicht entgegengesetzt | 9) Dogmatismus  |
| 10) Erkundigung                | 11) Entgegensetzung      | 12) Popularität |
| 13) Beförderung                |                          |                 |

مدرسی تکامل یابد (و نه مردم پسند). زیرا از این درخواست<sup>۱</sup> از متاگیتیک، که او به انجام دادن آن متعهد است، یعنی اینکه متاگیتیک باید کار خود را سراسر پرتوم پیش برد و در نتیجه به خرسندی کامل خرد نگرورز بیانجامد، نمی‌توان گذشت. بنابراین، در اجرای نقشه‌ای که سنجش تجویز می‌کند، یعنی در بنا کردن دستگاه آینده متاگیتیک، ما باید روش فرسخت ولف مشهور را، که بزرگترین فیلسوف جزم‌اندیش است، دنبال کنیم. ولف نخستین فیلسوفی بود که نمونه‌ای بدست داد (و بوسیله این نمونه، آفریننده<sup>۲</sup> آن روح استوارکاری شد که تاکنون در آلمان خاموش نشده است) که چگونه می‌توان از راه برقرار ساختن منظم اصلها، تعیین روشن مفهوما، کوشش در راه فرسختی<sup>۳</sup> برهانها، ممانعت از جهش<sup>۴</sup>‌های گستاخانه در استنتاج<sup>۵</sup>‌ها، به راه مطمئن دانش رسید. ولف بیش از هر کس دیگر در موقعیتی مناسب بود که متاگیتیک را به مقام دانش برساند، فقط اگر به ذهن او می‌رسید که با سنجش افزار<sup>۶</sup>، یعنی خود خرد ناب، نخست میدان را آماده سازد. این يك کاستی است که نه به ولف، بلکه بیشتر باید به شیوه اندیشش جزمی<sup>۷</sup> دوران او نسبت داده شود، و درباره آن فیلسوفان همزمان ولف و فیلسوفان زمانهای پیش حق ندارند یکدیگر را سرزنش کنند. اما کسانی که شیوه آموزش<sup>۸</sup> ولف و نیز همچنین فراروند سنجش خرد ناب را رد می‌کنند، نمی‌توانند نیتی داشته باشند، جز آنکه علقه‌های دانش را سراسر به دور افکنند، و کار را به تفریح، فضیلت را به عقیده، و فرزانگی دوستی<sup>۹</sup> را به عقیده دوستی<sup>۱۰</sup> ترادیسند.

(B  
XXXVII)

آنچه مربوط به این دیواست دم است، من بحق نخواسته‌ام این فرصت را از دست بدهم که دشواریها و تاریکیها را تا حد امکان برطرف سازم. ممکن است از این دشواریها و تاریکیها، برخی دژ گزارها برخاسته باشد که تنی چند از مردان تیزبین، شاید نه بدون گناه من، در داوری<sup>۱۱</sup> درباره این کتاب، به دام آنها افتاده باشند. در خود گزاره‌ها و دلیلهای آنها، و همچنین در صورت و در

1) Forderung      2) Urheber      3) Strenge      4) Sprung  
5) Folgerung      6) Organ      7) dogmatisch      8) Lehrart  
(۹) Philosophie: جز این مورد، همیشه «فلسفه».  
10) Philodoxie      11) Beurteilung

فرآرستگی نقشه دستگاه، من چیزی برای دگرگونی نیافته‌ام. این نکته تا اندازه‌ای بدان سبب است که من پیش از آنکه این کتاب<sup>۱</sup> را به مردمان عرضه کنم. آنها را تابع آزمونی دراز آهنگ ساخته بودم؛ و دو دیگر، تا حدی به سبب نفس<sup>۲</sup> خود امر<sup>۳</sup> است، یعنی به سبب طبیعت خرد نگرورز نساب که یک ساختمان حقیقی را در خود دارد که در آن همه چیزها اندام<sup>۴</sup> اند، یعنی همه اندامها برای یک اندام و هر اندام جداگانه برای همه اندامهای دیگر برجایند،<sup>(B)</sup> و بنابراین، هرضعفی، هرچند کوچک، چه غلط<sup>۵</sup> (خطا) و چه کاستی، باید خود را بناچار در جریان کاربرد نشان دهد. این دستگاه، چنانکه امیدوارم، در آینده نیز تغییرناپذیری خود را سراسر استوار خواهد داشت. آنچه مرا در این اعتماد توجیه می‌کند، خودفریفتگی<sup>۶</sup> نیست. بلکه فقط مدرکی<sup>۷</sup> است که از آزمایش برابری نتیجه‌ها به دست می‌آید: خواه از کوچکترین بن‌پارها تا کل خرد ناب برشویم، و خواه در بازگشت<sup>۸</sup>، از کل (که آن نیز در گوهر خویش<sup>۹</sup> بوسیله آهنگ فرجامین<sup>۱</sup> خرد در زمینه عملی<sup>۱۱</sup> داده شده)، تا هر بخش فرود آییم، نتیجه یکی است؛ چنانکه هر کوششی برای دیگرگون‌ساختن کوچکترین بخش بیدرنگ به آخشیجهایی نه فقط در دستگاه، بلکه در خرد همگانی آدمیان می‌انجامد. تنها در باذنمود می‌شود کارهای بسیاری انجام داد، و اینجاست که در این ویراست کوشیده‌ام اصلاحهایی را وارد سازم. برخی از اصلاحها، دژ فهمی مربوط به حسیک<sup>۱۲</sup> و به سان عمده در مفهوم زمان، برخی از آنها تاریکی تنقیح مناط مفهومیهای فهم، برخی از آنها کمبود ادعایی مدرک کافی در برهانهای آغازه‌های فهم ناب، و سرانجام، برخی از آنها دژگزارای پاراگویی<sup>۱۳</sup> [= پارالوژیسم] های مربوط به روانشناسی تعقلی<sup>۱۴</sup> را باید از میان بردارند. دگرگونی<sup>۱۵</sup> های من در شیوه<sup>۱۶</sup> باز نمود<sup>۱۶</sup> فقط ناآنجا (یعنی تا پایان فصل نخست<sup>(B)</sup> دو یچمگوئیک ترا فرازنده<sup>۱۷</sup> [= دیالکتیک ترانساندانتال]) اعمال شده‌اند و پیشتر

(۱) به‌پروی از گورلاند، dieses Buch به‌جای es.

2) Beschaffenheit      3) Sache      4) Organ      5) Fehler  
6) Eigendünkel      7) Evidenz      8) Rückgang      9) für sich  
10) Endabsicht      11) das Praktische      12) Ästhetik  
13) Paralogismus      14) rationale Psychologie      15) Abänderung  
16) Darstellungsart      17) transzendente Dialektik

نمی‌روند.\* زیرا وقت<sup>۱</sup> تنگ بوده است، و در رابطه با بقیه مطلبها، ویرستاران

(\* تنها افزایش واقعی - ولی باز فقط در شیوه برهان - که می‌توانم نام ببرم؛ عبارت است از يك و از نش<sup>۲</sup> نوین مینوگروی روانشناختی<sup>۳</sup> و يك برهان فرسخت واقعیت عینی<sup>۴</sup> سهش بیرونی<sup>۵</sup> (که گمان می‌کنم تنها برهان ممکن نیز باشد)، درص [B] 274. مینوگروی هر قدر که بتواند در رابطه با هدفهای اصلی متاگیتیک هنوز بیگناه به نگرآید (که البته در عمل چندان بیگناه نیست)، باز، این امر رسوایی فلسفه<sup>۶</sup> و خرد همگانی آدمیان است که بر جاهستی شیءهای بیرون از ذهن را (که با اینهمه، مایه برای شناختها و حتا برای حس درونی<sup>۷</sup> خود را سراسر از آنها می‌گیریم)، تنها بر پایه گردش باید پذیرفت؛ و اگر به ذهن کسی خطور کند که در بر جاهستی آنها شك کند، نمی‌توان هیچ برهان خرسند کننده‌ای در برابر ارائه داد. چون در شیوه بیان<sup>۸</sup> این برهان از سطر سوم تا ششم تاریکیهایی یافته می‌شوند، از اینرو خواهشمندم آن قطعه را چنین تغییر دهند:<sup>۹</sup>

اما این پایندگارا<sup>۱۰</sup> نمی‌تواند سهشی دد من باشد. زیرا همه مناهای تعیین کردن بر جاهستی من، که می‌تواند دامن یافته شوند، تصودهایند؛ و چونان تصودها، خود به يك پایندگارا که از آنها متفاوت باشد نیاز خواهند داشت، که در رابطه با همان پایندگارا، تغییر<sup>۱۱</sup> این تصودها و در نتیجه بر جاهستی من در زمان، که در آن این تصودها تغییر می‌کنند، می‌تواند تعیین شود.

انسان احياناً به ضد این برهان خواهد گفت: ولی آگاهی بیمیانجی<sup>۱۲</sup> من فقط محدود است به آنچه در من است، یعنی به تصود من از شیءهای بیرونی؛ در نتیجه موضوع همواره حل نشده است که چیزی متناظر با تصور من، بیرون از من وجود دارد یا وجود ندارد. ولی من فقط به بر جاهستی خود در زمان (و در نتیجه همچنین به تعیین پذیری<sup>۱۳</sup> بر جاهستی خود در زمان) از راه تجربه درونی<sup>۱۴</sup> آگاهم، و این امر بیش از آن است که من از تصور خود، آگاه باشم؛ بلکه همانند است با آگاهی آدوینی<sup>۱۵</sup> بر جاهستی من، که تعیین پذیری آن منوط است به رابطه با چیزی، که هر چند به وجود من بستگی دارد ولی بیرون از من است. بدین ترتیب این آگاهی به بر جاهستی خود در زمان با آگاهی به يك نسبت<sup>۱۶</sup> به چیزی در بیرون از ذهن من به سانی همانند<sup>۱۷</sup>، مربوط است؛ و بنابراین، این تجربه است و نه افسانه پردازی<sup>۱۸</sup>، حس است و نه نیروی انگارش، که بیرونگان<sup>۱۹</sup> را با حس درونی من به سانی جدایی ناپذیر پیوند می‌دهد زیرا حس بیرونی<sup>۲۰</sup> در گوهر خویش عبارت است از رابطه سهش با يك چیز ←

1) Zeit 2) Widerlegung 3) psychologischer Idealismus

4) Objektive Realität 5) äußere Anschauung

6) Skandal der Philosophie 7) innerer Sinn

8) Ausdruck؛ مفرد: Ausdruck. - ممکن است این واژه را در اینجا «به اصطلاح»

نیز برگرداند. در این حال: «چون در اصطلاحهای...»

9) به خاطر روشنی، قطعاً اصلاحی کانت را در ترجمه فارسی در پاراگراف مستقل نهاده‌ایم.

10) das Beharrliche 11) Wechsel 12) unmittelbar

13) Bestimmbarkeit 14) innere Erfahrung

15) empirisches Bewußtsein 16) Verhältnis 17) identisch

18) Erdichtung 19) das Äußere 20) äußerer Sinn

و آزمایشندگان بیطرف هیچ گونه دژ فهمی را به من باز نگفته اند. هر چند نمی- (B XLI)

→  
واقعی بیرون از من؛ و واقعیت<sup>۱</sup> آن چیز در افتراق<sup>۲</sup> با انگارش<sup>۳</sup>، فقط به این نکته مربوط می شود که آن چیز واقعی با خود تجربه<sup>۴</sup> درونی همچون شرط امکان آن به سانی جدایی ناپذیر پیوند یافته باشد، و این امری است که در اینجا رخ می دهد. اگر من به آگاهی فکری<sup>۴</sup> بر جاهستی خود در تصور: من هستم<sup>۵</sup>، که با همه<sup>۶</sup> داوریهها و کنشهای فهم<sup>۶</sup> من همراه است، همچنین تعیین بر جاهستی خود را از راه سهش فکری<sup>۷</sup> پیوند می توانستم داد، در این صورت آگاهی به یک نسبت به چیزی بیرون از من نمی توانست ضرورتاً به این تعیین تعلق داشته باشد. حال، هر چند این آگاهی فکری در حقیقت نخست می آید، ولی سهش درونی<sup>۸</sup> که فقط در آن بر جاهستی من تعیین تواند شد، حسی است و به شرط زمان پیوند یافته است. ولی این تعیین و در نتیجه حتا خود تجربه<sup>۹</sup> درونی به یک چیز پاینده<sup>۹</sup> نیاز دارد که در من نیست، و در پی آن فقط به چیزی بیرون از من، که من باید خود را با آن دارای اضافت<sup>۱۰</sup> بدانم وابسته است: بنابراین برای امکان یک تجربه به طور کلی، واقعیت حس بیرونی ضرورتاً به واقعیت حس درونی پیوسته است؛ یعنی من به همان اندازه مطمئناً آگاهم که شیءهایی در بیرون از من و مربوط به حسهای من وجود دارند، که به اینکه خود قطعاً در زمان وجود دارم، آگاهم. ولی اینکه برون آخته های بیرون از من، واقعاً با کدام سهشهای داده شده متناظرند، یعنی کدام سهشها به حس بیرونی متعلق اند - که باید آن سهشها را به آن حس بیرونی نسبت داد و نه به نیروی انگارش، - باید در هر مورد ویژه بر طبق قاعده هایی که تجربه را به طور کلی (و حتا تجربه<sup>۹</sup> درونی را) از انگارش افتراق می دهند، تصمیم گرفت. در این جریان، این گزاره که: تجربه<sup>۹</sup> برونی واقعاً وجود دارد، همواره در پایه<sup>۱۱</sup> نهاده می شود. در اینجا باز می توان این ملاحظه را افزود: تصور یک چیز پاینده در بر جا هستی، با تصودی که پاینده است یکی نیست. زیرا هر چند تصور یک چیز پاینده<sup>۱۲</sup> مانند همه<sup>۱۳</sup> تصوره های ما و حتا تصوره های ماده، بسیار ترادوسی پذیر و متغیر تواند بود، ولی با اینهمه به چیزی پاینده مربوط می شود که بدینسان باید از همه<sup>۱۴</sup> تصوره های من متفاوت باشد و یک شیء برونی باشد که وجود آن، ضرورتاً مشمول تعیین بر جاهستی ویژه خود من می شود، و با بر جاهستی من فقط یک تجربه<sup>۹</sup> واحد تشکیل می دهد، که اگر آن تجربه (بعضاً) هم هنگام بیرونی نمی بود، هرگز در درون صورت نمی گرفت. پاسخ دادن به پرسش: چگونه؟ در اینجا به همان کمی ممکن است که اندیشیدن درباره<sup>۱۳</sup> ایستندگار<sup>۱۳</sup> در زمان عموماً<sup>۱۴</sup>، که همبودی<sup>۱۵</sup> آن با امر متغیر<sup>۱۶</sup>، مفهوم دگرگونی را ایجاد می کند.

- 1) Realität    2) Unterschied    3) Einbildung  
4) intellektuelles Bewußtsein    5) Ich bin  
6) Verstandeshandlungen    7) intellektuelle Anschauung  
8) innere Anschauung    9) etwas Beharrliches  
10) Relation    11) Grund

۱۲) به پیروی از اردبان، die Vorstellung von etwas Baharrlichem  
به جای diese

- 13) das Stehende    14) überhaupt    15) Zugleichsein  
16) das Wechselnde



توانم این داوران را با ستایشی که درخور ایشان است نام ببرم، ولی با اینهمه، توجهی که من به یادآوریهای ایشان نموده‌ام، خود بخود در جاهای مربوط (B XLII) ملاحظه خواهد شد. ولی با این اصلاح، همچنین فقدانی اندک برای خواننده پیش آمده است که نمی‌شد از آن پرهیخت، بی آنکه کتاب بسیار حجیم شود؛ و آن اینکه، قسمت‌های گوناگونی که گرچه در حقیقت به فرآستگی کل تعلق ندارند ولی بعضی خوانندگان ممکن است از نبودن آنها احساس ناخوش-آیندی داشته باشند، - زیرا از نگر گاه‌های دیگری می‌توانستند کاربرد داشته باشند، - می‌بایستی رها شوند یا کوتاه گردند، تا برای باز نمودن من، که چنانکه امیدوارم، اینک دریافتنی‌تر شده است، جا یافته شود. این باز نمودن نوین در بنیاد کار از نگر گاه گزاره‌ها یا حتا دلیلهای آنها مطلقاً چیزی را تغییر نمی‌دهد، ولی با اینهمه در روش عرضه، گاه بگاه از باز نمودن پیشین چنان دور شده است که نمی‌شد با وارد کردن مطلبهایی در میان، آن را اعمال کرد. امیدوارم این فقدان ناچیز، که هر کس می‌تواند با همسنجش با ویراست نخست بر طرف سازد، بوسیلهٔ درک پذیری بیشتر، بخوبی جبران شود. من در نوشته‌های گوناگونی که منتشر ساخته‌ام (خواه به‌هنگام نقد<sup>۱</sup> بعضی کتابها، خواه در رساله‌های جداگانه<sup>۲</sup>) با خرسندی سپاسگزارانه یادآور شده‌ام که روح استوار کاری هنوز در آلمان نمرده است، بلکه فقط به سبب باب شدن گونه‌ای آزاداندیشی که ادعای نبوغ دارد برای زمانی کوتاه دچار وقفه گشته است؛ و راه‌های خارآگین سنجش که به دانش مدرسی<sup>۳</sup>، ولی فقط به مثابهٔ چنین دانشی، دائمی، و از اینرو به دانشی که برای خرد ناب بسیار ضروری است، می-انجامند، مغزهای شجاع و روشن را باز نداشته‌اند که خود را وقف سنجش سازند و بر آن تسلط یابند. من کار<sup>۴</sup> خود را به این مردان ارزنده می‌سپارم که خوشبختانه هم از دقت<sup>۵</sup> بینش برخوردارند و هم از موهبت<sup>۶</sup> روشن باز نمودن (که حس نمی‌کنم خود از آن بهره‌ای داشته باشم)، تا کار مرا که در پاره‌ای جاها کاستی دارد، فرساخته گردانند. زیرا خطر این نیست که این اثر بتواند

1) Rezension 2) Abhandlung 3) besonder- 4) schulgerecht  
5) Bearbeitung

6) Gründlichkeit؛ - همچنین: «استوار کاری».

7) Talent

وازده گردد، خطر این است که فهمیده نشود. من از سوی خود، از این پس به جدلها توجه نمی‌توانم داشت، هر چند در حقیقت به همه اشاره‌هایی که ممکن است از جانب دوستان یا از سوی مدعیان مطرح شوند، بدقت توجه خواهم نمود تا آنها را در کامل‌تر ساختن آینده این دستگاه، برطبق این پیش‌آموزیک، بکار گیرم. ولی چون در جریان این کارها تقریباً دیگر عمیقاً وارد سن پیری شده‌ام (چه، در این ماه به‌شصت و چهارمین سال زندگی خود می‌رسم)، اگر بخواهم نقشه خود را در مورد نوشتن کتابی دربارهٔ متاگیتیک طبیعت و همچنین دربارهٔ آیینهای اخلاقی<sup>۱</sup> به‌سان تصدیق<sup>۲</sup> درستی سنجش خرد نگرورز و خرد عملی، به مرحله اجرا درآورم، باید در وقت خود صرفه‌جویی کنم. بنابراین، روشن ساختن تاریکیهای پرهیزناپذیری را که در آغاز این اثر دیده می‌شوند، (B XLIV) و همچنین پدافند<sup>۳</sup> کل این اثر را به آن مردان ارزنده که این کار را از آن خود ساخته‌اند، وامی‌گذارم. در موردهای جداگانه، هر جستار فلسفی<sup>۴</sup> از خود ضعف نشان خواهد داد (زیرا اثر فلسفی نمی‌تواند مانند اثر ریاضی<sup>۵</sup>، زره-پوش به میدان آید)؛ با اینهمه، ساختمان دستگاه، اگر آن را چونان یک یگانگی بنگریم، کوچکترین خطری در بر ندارد. در حقیقت، عده کمی از مردمان آن چنان روح فعالی دارند که برای درک دستگاهی نوین لازم است؛ و عده‌ای کمتر حتا به این کار علاقه نشان می‌دهند، زیرا هر چیز نو برای ایشان ناخوش-آیند است. همچنین، اگر نکته‌های جداگانه را از بافت<sup>۶</sup> خود پاره کنیم و در برابر هم بسنجیم، آخشیجهای ظاهری می‌توانند در هر نوشته‌ای دیده شوند، بویژه نوشته‌ای که عمدتاً به‌سان گفتار آزاد تنظیم شده است. البته این جریان در نگر کسی که خود را به‌داوری دیگران وامی‌گذارد، نور نامساعدی بر این اثر خواهد افکند. ولی برای کسی که به کل مینو<sup>۷</sup> [= ایده] می‌پردازد، فرو گشودن آنها بسیار آسان است. با اینهمه، اگر یک نظریه<sup>۸</sup> در خود استوار باشد، کنش و واکنش<sup>۹</sup> که در آغاز برای آن نظریه خطری بزرگ به‌شمار می‌آمدند،

1) Sitten 2) Bestätigung 3) Verteidigung

4) philosophisch 5) mathematisch 6) Zusammenhang

7) Idee 8) Theorie

۹) Wirkung und Gegenwirkung. - مولر: «کنش و واکنش تحسین و ملامت».

با گذشت زمان فقط این نقش را خواهند داشت که ناهمواریهای آن را هموار سازند و اگر مردانی برخوردار از بیطرفی، بینش، و مردم‌پسندی راستین خود را بدان مشغول دارند، خواهند توانست در زمانی کوتاه، ظرافت مطلوب را نیز بدان ببخشند.

کنیگسبرگ، در آوریل ماه ۱۷۸۷. »

(A XXIII)

## فهرست گنجائدها

[در ویراست نخست، A<sup>۱</sup>]شماره صفحه<sup>۲</sup>

1	درآمد
17	I. بن‌پارشناسی ترافرازنده
19	بخش نخست. حسیک ترافرازنده
22	بهره نخست. درباره مکان
30	بهره دوم. درباره زمان
50	بخش دوم. منطق ترافرازنده
64	قسمت نخست. آناکاویک ترافرازنده، دردو کتاب و فصلها و بهره‌های گوناگون آن
293	قسمت دوم. دویچمگوئیک ترافرازنده، در دو کتاب و فصلها و بهره‌های گوناگون آن
(A XXIV) 705	II. روش‌شناسی ترافرازنده
708	فصل نخست. انضباط خرد ناب
795	فصل دوم. کیش-قانون خرد ناب
832	فصل سوم. مهرازیک خرد ناب
< 852	فصل چهارم. تاریخ خرد ناب

(۱) این فهرست در B چاپ نشده است.

(۲) برطبق A؛ در ترجمه فارسی در حاشیه به صورت: (A...)

۱۳۸۱

۱۳۸۲

۱۳۸۳

۱۳۸۴

۱۳۸۵

۱۳۸۶

۱۳۸۷

۱۳۸۸

۱۳۸۹

۱۳۹۰

۱۳۹۱

۱۳۹۲

## [[ فهرست گنج‌نیده‌ها

[تنظیم شده بر طبق عنوانهای ویراست دوم، B، ولی در B نیست.]<sup>۱</sup>

شماره صفحه<sup>۲</sup>

III, V	اهدائیه
VII	پیشگفتار ویراست دوم
1-30	درآمد
1	(I) در بارهٔ فرق میان شناخت ناب و شناخت آروینی
	(II) ما دارای شناختهای پرتوم معینی هستیم، و حتا فهم
3	همگانی هرگز بدون اینها نیست
	(III) فلسفه به‌دانشی نیاز دارد که امکان، اصلها، و حوزه
6	همهٔ شناختهای پرتوم را تعیین کند
10	(IV) در بارهٔ فرق میان داوریه‌های آناکاوانه و داوریه‌های همنهادی

(۱) متنیهای رایموند شمیت، اینکه بورگ هایدمان، و ویلهلم وایشدل فهرستی جداگانه برای ویراست دوم، B، ندارند. با رجوع به‌اصل نسخهٔ ویراست دوم، B، ملاحظه شد که ویراست دوم، B، اصلاً فهرست گنج‌نیده ندارد. ولی ما در اینجا از بهر تقارن، فهرست گنج‌نیده‌ها را بر طبق عنوانهای قسمتهای گوناگون B، و بر پایهٔ متن B فرهنگستان پروس (یا «متن آکادمی»، ویراستهٔ بنوآردمان)، وارد می‌کنیم. فریدریش ما کس مولر نیز در ترجمهٔ خود چنین کرده است. ضمناً یادآور می‌شویم که مولر و کمپ سمیث در ترجمه‌های خود در پایان فهرست گنج‌نیده‌ها بر طبق ویراست نخست، A، پانوشتهایی افزوده‌اند. این پانوشتها چنان تنظیم شده‌اند که ممکن است این خیال را القا کنند که B نیز دارای فهرست گنج‌نیده‌هاست، که خلاف واقع است. - فهرست رایموند شمیت در آغاز کتاب آمده است. [در فهرست آکادمی، دو عنوان فهرست، کوتاه‌ترند از عنوانهای متن؛ ما عنوانهای متن را داده‌ایم. در یک مورد نیز فهرست آکادمی عنوانی دارد که در متن نیست؛ در این مورد ما از فهرست آکادمی پیروی کرده‌ایم.]

(۲) بر طبق B. - در این ترجمهٔ فارسی در حاشیه به‌صورت: (B ...).

	(V) دره‌مه دانش‌های نظری خرد، داوریه‌های هم‌نهادی پرتوم
14	همچون اصلها گنج‌نیده شده‌اند
19	(VI) مسئله کلی خرد ناب
24	(VII) مینو و بخش‌بندی دانشی ویژه به نام سنجش خرد ناب
31-732	<b>I. بن‌پار شناسی ترافرازنده</b>
38-73	<b>بخش نخست. حسیک ترافرازنده</b>
38	دآمد § ۱
37	بهره نخست. در باره مکان § ۲, ۳
46	بهره دوم. درباره زمان § ۴-۷
59	ملاحظه‌های کلی درباره حسیک ترافرازنده § ۸
78	نتیجه حسیک ترافرازنده
74-732	<b>بخش دوم. منطق ترافرازنده</b>
74-88	دآمد. مینوی منطق ترافرازنده
74	(I) در باره منطق عموماً
79	(II) درباره منطق ترافرازنده
82	(III) درباره بخش‌بندی منطق عمومی به آناکاویک و دویچمگوتیک
	(IV) درباره بخش‌بندی منطق ترافرازنده به آناکاویک ترافرازنده
87	و دویچمگوتیک ترافرازنده
89-349	<b>قسمت نخست. آناکاویک ترافرازنده</b>
90-169	<b>کتاب نخست. آناکاویک مفومها</b>
91	فصل نخست. در باره راهنمای کشف همه مفومهای ناب فهم
92	بهره نخست. در باره کاربرد منطقی فهم عموماً
95	بهره دوم. در باره کارکرد منطقی فهم در داوریهها § ۹
102	بهره سوم. درباره مفومهای ناب فهم یا مقوله‌ها § ۱۰-۱۲

116	فصل دوم. دربارهٔ تنقیح مناط مفهومی‌های ناب فهم بهرهٔ نخست. دربارهٔ اصلهای تنقیح مناط
116	ترافرازانده عموماً § ۱۳
124	گذر به تنقیح مناط ترافرازاندهٔ مقوله‌ها § ۱۴ بهرهٔ دوم. تنقیح مناط ترافرازاندهٔ مفهومی‌های
129	ناب فهم § ۱۵-۲۲ کتاب دوم. آناکاویک آغازها (افراه ترافرازاندهٔ نیروی داوری)
169-349	
171	دآمد. دربارهٔ نیروی داوری ترافرازانده عموماً
176	فصل نخست. دربارهٔ دیسه‌نمایی مفهومی‌های ناب فهم
187	فصل دوم. دستگاه همهٔ آغازهای فهم ناب
189	بهرهٔ نخست. دربارهٔ والاترین آغاز همهٔ داوری‌های آناکاوانه
193	بهرهٔ دوم. دربارهٔ والاترین آغاز همهٔ داوری‌های همنهادی بهرهٔ سوم. تصور دستگاه‌مندانهٔ همهٔ آغازهای
197-294	همنهادی فهم ناب
202	۱) اصلهای متعارف سهش
207	۲) پیش‌نگرشیهای دریافت حسی
218	۳) آناگوییهای تجربه
224	آناگویی نخست. آغاز پابندگی جوهر
232	آناگویی دوم. آغاز توالی زمانی برطبق قانون علیت
256	آناگویی سوم. آغاز همبودی برطبق قانون مبادله یا مشارکت <sup>۱</sup>
262	کلیاتی دربارهٔ آناگوییها <sup>۲</sup>
265	۴) اصلهای موضوعهٔ اندیشیدن آروینی عموماً

(۱) «یا مشارکت» در فهرست آکادمی نیست، ولی در متن هست.

(۲) این عنوان در متن A و B نیست. در متن در اینجا سه ستارهٔ تعلیق قرار گرفته است.



- 288 ملاحظه کلی درباره دستگاه آغازها  
فصل سوم. درباره مبنای تمایز همه برابرایستها
- 294 عموماً، به پدیده‌ها و ذاتهای معقول  
پیوست. درباره ایهام مفهومیهای تأملی به سبب درهم آمیزی
- 316 کاربرد آروینی فهم با کاربرد ترافرازنده فهم
- 349-732 قسمت دوم. دویچمگوتیک ترافرازنده
- 349-366 درآمد
- 349 I) درباره فرانمود ترافرازنده
- 355 II) درباره خرد ناب، همچون هدیش فرانمود ترافرازنده
- 355 الف) درباره خرد عموماً
- 359 ب) درباره کاربرد منطقی خرد
- 362 پ) درباره کاربرد ناب خرد
- 366 کتاب نخست. درباره مفهومیهای خرد ناب
- 368 بهره نخست. درباره مینوها عموماً
- 377 بهره دوم. درباره مینوهای ترافرازنده
- 390 بهره سوم. دستگاه مینوهای ترافرازنده
- 396-732 کتاب دوم. درباره قیاسهای دویچمگویانه خرد ناب
- 399 فصل نخست. درباره پاراگوییهای خرد ناب
- 428 ملاحظه کلی درباره گذر از روانشناسی عقلی به کیهانشناسی
- 432 فصل دوم. ناموسان پیکاری خرد ناب
- 435 بهره نخست. دستگاه مینوهای کیهانشناختی
- 448 بهره دوم. پادنهادیک خرد ناب
- 454 ناموسان پیکاری نخست
- 462 ناموسان پیکاری دوم
- 472 ناموسان پیکاری سوم
- 480 ناموسان پیکاری چهارم
- 490 بهره سوم. درباره علاقه خرد به این سقیزه‌ها با خود

- بهره چهارم. درباره اینکه مسئله‌های ترافرازانده خرد ناب  
504 مطلقاً باید بتوانند فروگشوده شوند  
بهره پنجم. تصویر شك گرایانه پرسشهای کیهانشناختی  
513 در هر چهار مینوی ترافرازانده  
بهره ششم. مینوگروی ترافرازانده همچون کلید فروگشایی  
518 دو بچمکوئیک کیهانشناختی  
بهره هفتم. تصمیم سنجشگرانه در مذاقشه‌های کیهانشناختی  
525 خرد با خویشتن  
بهره هشتم. اصل تنظیمی خرد ناب در رابطه با  
536 مینوهای کیهانشناختی  
بهره نهم. درباره کاربرد آروینی اصل تنظیمی خرد  
543 در رابطه با همه مینوهای کیهانشناختی  
(I) فروگشایی مینوی کیهانشناختی تمامیت ترکیب  
545 پدیدارها در یک کل کیهانی  
(II) فروگشایی مینوی کیهانشناختی تمامیت بخش کردن یک  
551 کل داده شده در سهش  
ملاحظه فرجامین در باره فروگشایی مینوهای ریاضی-  
ترافرازانده، و پیش-یادآوری درباره فروگشایی  
556 مینوهای پویا-ترافرازانده<sup>۱</sup>  
(III) فروگشایی مینوی کیهانشناختی تمامیت اشتقاق  
560 رویدادهای جهانی از علت‌های آنها  
566 امکان علیت از راه آزادی  
570 توضیح مینوی کیهانشناختی آزادی  
(IV) فروگشایی مینوی کیهانشناختی تمامیت وابستگی  
587 پدیدارها از نگرگاه برجاستی آنها عموماً  
593 ملاحظه فرجامین درباره سراسر ناموسان‌پیکاری خرد ناب

(۱) در فهرست آکادمی کوتاه‌تر از عنوان متن است. از متن پیروی شده است.

- 595 فصل سوم. مینوگان خرد ناب  
 595 بهره نخست. درباره مینوگان عموماً  
 599 بهره دوم. درباره مینوگان ترافرازنده  
 بهره سوم. درباره دلپهای خرد نگرورز برای استوار ساختن  
 611 برجاهستی برترین هستومند  
 بهره چهارم. درباره امتناع برهان هستی‌شناختی  
 620 برجاهستی خداوند  
 681 بهره پنجم. درباره امتناع برهان کیهانشناختی برجاهستی خداوند  
 کشف و توضیح فرانمود دویچمگویانه در همه برهانهای  
 642 ترافرازنده برجاهستی يك هستومند ضروری  
 648 بهره ششم. درباره امتناع برهان گیتی-یزدانشناختی  
 بهره هفتم. سنجش سراسر یزدانشناسی بر پایه  
 659 اصلهای نگرورزانه خرد  
 670 پیوست به دویچمگوئیک ترافرازنده:  
 670 درباره کاربرد تنظیمی مینوهای خرد ناب  
 697 درباره آهنگ فرجامین دویچمگوئیک طبیعی خرد آدمی

## 733-884 II. روش شناسی ترافرازنده

- 735 درآمد  
 736-823 فصل نخست. انضباط خرد ناب  
 740 بهره نخست. انضباط خرد ناب در کاربرد جزمی  
 766 بهره دوم. انضباط خرد ناب در رابطه با کاربرد پاد-آرتیکانه آن  
 درباره ناممکنی خرسندی شك گرایانه خرد ناب، به‌هنگامی  
 786 که با خویشتن خود ناسازگار است  
 797 بهره سوم. انضباط خرد ناب در رابطه با فرضیه‌ها  
 810 بهره چهارم. انضباط خرد ناب در رابطه با برهانهای خود  
 823-884 فصل دوم. کیش-قانون خرد ناب

825	بهره نخست. درباره واپسین هدف کاربرد ناب خرد ما
832	بهره دوم. درباره مینوگان والاترین نیکی
848	بهره سوم. درباره عقیده داشتن، دانستن، و گرویدن
860	فصل سوم. مهرازیك خرد ناب -
[ 880	فصل چهارم. تاریخ خرد ناب

[توجه:

در درآمد کتاب، در ویراست دوم (B) يك رشته تصحیحات و افزایشها اعمال شده است (B مفصلتر است از A). میزان جرح و تعدیل و کاهش و افزایش چندان است که چاپ دو متن اندر هم، ممکن است به روشنی آسیب رساند، رایموند شمیت متنهای A و B را در برابر هم چاپ کرده است که همسنجش را آسان می کند. ما نخست متن A را آورده ایم و سپس متن B را. - قسمتهای مشترك تکرار می شوند.]

(A 1)

> در آمد<sup>۱</sup>

[برطبق ویراست نخست، A]

I. مینوی فلسفه ترا فرازنده<sup>۲</sup>

تجربه بیشک نخستین محصولی<sup>۳</sup> است که فهم ما تولید می کند، بدینسان که فهم، مایه یافته های حسی<sup>۴</sup> را به عمل می آورد. درست از اینرو تجربه نخستین آموزش<sup>۵</sup> ماست و در پیشروند خود، چنان سرشار از معلومات تازه است که زندگی<sup>۶</sup> به هم پیوسته همه نسلهای آینده از بابت شناساییهای نوین، که می توانند در این زمینه گرد آیند، هرگز دچار کمبود نخواهد شد. یا اینهمه، تجربه تنها سرزمینی نیست که فهم ما بتواند بدان محدود شود. درست است که تجربه به ما می گوید، چه چیزی برجاست، ولی نه اینکه آن چیز باید ضرورتاً بدانسان باشد و نه به سانی دیگر. درست از اینروست که تجربه به ما کلیت<sup>۷</sup> راستین نمی دهد، و خرد، که بسیار تشنه این گونه شناختهاست، بر اثر تجربه (A 2) بیشتر برانگیخته می شود، تا اینکه خرسند گردد. اینک، این شناختهای کلی<sup>۸</sup> که هم هنگام سرشت- نشان<sup>۹</sup> ضرورت درونی<sup>۱۰</sup> دارند، باید مستقل از تجربه، در گوهر خویش روشن و قطعی<sup>۱۱</sup> باشند؛ از اینرو اینها شناختهای پرتوم نامیده می شوند: حال آنکه بعکس، آنچه منحصرانه از تجربه وام گرفته شده است، چنانکه مصطلح است، فقط افدوم<sup>۱۲</sup> [= ما تأخر] یا آرویتی شناخته می گردد. اکنون چنین می نماید - امری که بسیار شگفت است - که حتا با تجربه -

- 
- 1) Einleitung      2) Transzendental-Philosophie  
 3) Produkt      4) sinnliche Empfindungen      5) Belehrung  
 6) Leben      7) Allgemeinheit      8) allgemein      9) Charakter  
 10) innere Notwendigkeit      11) gewiß      12) a posteriori

های ما شناختهایی آمیخته می‌شوند که باید خاستگاه‌شان پرتوم باشد و شاید فقط بدین کار می‌خورند که تصورهای حسی<sup>۱</sup> ما را به هم پیوند<sup>۲</sup> دهند. چون حتا اگر ما از تجربه‌های خود هر آنچه را که به حسها تعلق دارند حذف کنیم، باز پاره‌ای مفهومی اصلی<sup>۳</sup> و بعضی داوریه‌های مشتق شده از آنها برجای می‌مانند که باید سراسر پرتوم و مستقل از تجربه تکوین یافته باشند؛ زیرا از بهر آنهاست که انسان دربارهٔ برابری است‌هایی که بر حسها پدید می‌شوند، از آنچه تجربهٔ محض می‌آموزد، بیشتر می‌تواند سخن بگوید یا دست کم باور داشته باشد که بیشتر می‌تواند سخن گوید، و نیز از بهر آنهاست که حکمهای ما چنان کلیت راستین و چنان ضرورتی فرسخت می‌یابند که شناخت آروینی محض هرگز نمی‌تواند تحویل دهد.

ولی چیزی که سخت مهمتر است، این است که پاره‌ای شناختها، حتا (A 3) حیطة همهٔ تجربه‌های ممکن را ترك می‌کنند و چنین می‌نمایند که از راه مفهوم-هایی که هیچ‌گونه برابری است‌ای همخوان با آنها هرگز نمی‌تواند در تجربه داده شود، حوزهٔ داوریه‌های ما را فراتر از همهٔ مرزهای تجربه بگسترانند. و درست در حیطة همین شناختهای اخیر است، در حیطة شناختهایی که از جهان حسی ترا می‌گذرند، جایی که تجربه نه راهنمایی<sup>۴</sup> و نه تصحیحی می‌تواند ارائه دهد، که پژوهشهای خرد ما صورت می‌گیرند. ما این پژوهشها را از هر آنچه فهم در سرزمین پدیدارها می‌تواند بیاموزد، از نگرگاه اهمیتی که دارند، بسیار عالیتز و از نگرگاه آهنگ فرجامین<sup>۵</sup> آنها بسیار والاتر می‌پنداریم. از اینرو ترجیح می‌دهیم در همه چیز، حتا به بهای ارتکاب اشتباه، خطر کنیم، تا آنکه این بازجوییهای گرانمایه را به هر دلیل<sup>۶</sup> که باشد، مثلاً شك و تردید، یا خوارشماری و بی‌تفاوتی، رها سازیم.

اینك البته طبیعی می‌نماید تردید کنیم که به مجرد پشت سر گذاشتن حیطة تجربه، با شناختهایی که داریم ولی نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند و به اعتبار آغازه-هایی که خاستگاه آنها را نمی‌شناسیم، بیدرنگ عمارتی برپا سازیم، بدون اینکه

- 1) Vorstellungen der Sinne      2) Zusammenhang  
3) ursprünglich      4) Leitfaden      5) Endabsicht  
6) Grund

شالوده<sup>۱</sup> آن عمارت از راه بازجوییهای دقیق، از پیش مطمئن شده باشد. یعنی طبیعی است که انسان مدتها پیش می‌توانسته این پرسش را مطرح کرده باشد که فهم چگونه توانسته است به همه<sup>۲</sup> این شناختهای پرتوم برسد، و حوزة، اعتبار<sup>۳</sup>، و ارزش<sup>۴</sup> این شناختها چیست. در عمل نیز چیزی طبیعی تر وجود ندارد که انسان (A 4) تحت این واژه، آنچه را که می‌باید معقولانه و خردمندانه<sup>۴</sup> رخ دهد، دریافت. ولی اگر انسان آنچه را که به سان عادی رخ می‌دهد طبیعی بداند، در اینجا نیز به نوبه خود چیزی طبیعی تر و دریافتنی تر وجود ندارد که این بازجویی می‌بایست تاکنون متوقف مانده باشد. زیرا بخشی از این شناختها یعنی شناخت ریاضی، از دیرباز از اعتماد برخوردار بوده است و بنابراین برای شناختهای دیگر نیز انتظاری مساعد ایجاد می‌کند، هر چند آن شناختهای دیگر دارای ماهیتی<sup>۵</sup> کاملاً متفاوت باشند. بعلاوه، اگر انسان از دایرة تجربه پا فراتر گذارد، مطمئن خواهد بود که از راه تجربه مورد تناقض قرار نخواهد گرفت. و سوسه گستراندن شناختهای خود، چنان نیرومند است که انسان فقط به سبب برخورد با يك آخشیج آشکار ممکن است در پیشرفت<sup>۶</sup> خود متوقف شود. اما می‌توان از این آخشیج پرهیز کرد، اگر انسان در بساختن خیالپردازی<sup>۷</sup>هایش محتاط باشد، که حتا در صورت اخیر نیز چیزی بیش از خیالپردازی نخواهند بود. ریاضیات نمونه‌ای درخشان به ما می‌دهد که تا چه حد می‌توانیم مستقل<sup>۸</sup> از تجربه در شناخت پرتوم پیش برویم. البته درست است که ریاضیات خود را با برابر-ایستاها و شناختها مشغول می‌دارد، ولی صرفاً تا آنجا که برابرایستاها و شناختها بتوانند در سهش باز نموده شوند. اما این نکته بآسانی نادیده گرفته می‌شود. زیرا سهش مورد بحث خود می‌تواند پرتوم داده شود، بنابراین از يك مفهوم ناب محض<sup>۹</sup> بسختی می‌تواند متمایز گردد. رانند<sup>۱۰</sup> گسترش که با چنین برهانی در باره قدرت<sup>۱۱</sup> خرد به شوق آمده است، مرزهایی نمی‌شناسد. کبوتر (A 5)

- 1) Grundlegung      2) Gültigkeit      3) Wert  
 4) vernünftigerweise      5) Natur      6) Fortschritt  
 7) Erdichtung      8) unabhängig  
 9) bloßer reiner Begriff      10) Trieb      11) Macht



سبکبال که هوارا در پرواز آزادانه خود می شکافد و مقاومت آن را حس می کند، می توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای خالی از هوا بسیار آسانتر می باشد. به همین سان افلاطون جهان حسی را ترك گفت، زیرا جهان حسی برای فهم مانعهای فراوان ایجاد می کند؛ او جرئت کرد که فراسوی جهان حسی، با بالهای مینوها در فضای تهی<sup>۳</sup> فهم ناب به پرواز درآید. اما پی نبرد که با تلاشهای خود هیچ راهی نخواهد یافت، چون مقاومتی در برابر خود نمی دید که گویی حمایتی برایش باشد و بتواند بر آن بایستد، بدان نیروی خود را اعمال کند و بدینسان فهم خود را به جنبش آورد. ولی این سرنوشت عادی خرد آدمی است که در نگرورزی، عمارت خود را با شتاب تمام به پایان رساند، و آنگاه، خیلی دیر، تازه به بازجویی پردازد که آیا پی<sup>۴</sup> آن درست ریخته شده است یا نه. اما سپس، بهانه های جوراجور پیش کشیده می شوند تا ما را درباره استواری پی تسلی دهند یا چنین آزمون دیر هنگام و خطرناک را مانع گردند. ولی آنچه ما را در جریان ساختمان از هر گونه نگرانی و دژگمانی مصون می دارد و ما را به استوارکاری ظاهری دلخوش می گرداند، این است: بخش بزرگی، و شاید بزرگترین بخش کار خرد ما در روشکافی<sup>۵</sup> مفهومی نهفته است که ما خود دیگر درباره برابر استاها داریم. این روشکافی انبوهی از شناختها تحویل ما می دهد که گرچه چیزی نیستند جز روشن سازی<sup>۶</sup> یا توضیح (A 6) چیزهایی که در مفهومی ما (هر چند به شیوه ای آشفته) اندیشیده شده بوده اند، ولی دست کم از نگرگاه صورت، همچون بینشهای تازه برآورد می شوند. با اینهمه این شناختها از نگرگاه ماده نخستین یا گنجانیده ها، مفهومی را که ما داریم نمی گسترانند، بلکه فقط از هم می گشایند. اینک چون این فراروند يك شناخت واقعی پر توم به ما می دهد که پیشروند آن مطمئن و سودمند است، خرد، که از اینجا امر براو مشتبه شده است، بی آنکه خود متوجه باشد، آرام آرام حکمهایی را وارد میدان می سازد که کاملاً دیگر سان اند. در اینجا خرد

1) Widerstand      2) Raum      3) leerer Raum

4) Grund

5) به پیروی از ویراست پنجم، Zergliederung به جای Zergliederungen.

6) Aufklärung

به مفهومی‌های داده شده، پرتوم مفهومی‌های دیگری می‌افزاید که سراسر نسبت بدانها بیگانه‌اند؛ بدون آنکه انسان بدانند که خرد چگونه به این ماجرا کشانده شده است و بدون آنکه این پرسش حتماً بتواند به اندیشه او خطور کند. از اینروست که من، هم از اول به فرق این دو گونه شناخت می‌پردازم.

درباره فرق میان داوریهی آناکاوانه [= تحلیلی]<sup>۱</sup>  
و داوریهی هم‌نهادی [= ترکیبی]<sup>۲</sup>

در همه داوریهی که در آنها نسبت موضوع<sup>۳</sup> به محمول<sup>۴</sup> اندیشیده می‌شود (و من در اینجا فقط به داوریهی‌هایی<sup>۵</sup> [= ایجابی] می‌پردازم، زیرا تطبیق بر داوریهی‌نایی<sup>۶</sup> [= سلبی] آسان است)، این نسبت به دو گونه ممکن است: یا محمول ب چنان به موضوع الف تعلق دارد که در این مفهوم الف (به طور مستتر) گنجانیده شده است؛ و یا ب سراسر بیرون از مفهوم الف قرار گرفته است، هرچند که البته با آن در حال پیوستگی<sup>۷</sup> است. در مورد نخست، من داوروی را آناکاوانه می‌خوانم، و در مورد دوم، داوروی را هم‌نهادی. بنا (A 7) بر این، داوریهی آناکاوانه (آنهایی که هابی<sup>۸</sup> اند) چنان‌اند که در آنها پیوند<sup>۹</sup> محمول با موضوع، از راه اینهمانی<sup>۱۰</sup> اندیشیده می‌شود. ولی داوریهی‌هایی که در آنها این پیوند بدون اینهمانی اندیشیده می‌گردد، باید داوریهی هم‌نهادی نامیده شوند. داوریهی آناکاوانه را همچنین می‌توان داوریهی توضیحی<sup>۱۱</sup> خواند، و داوریهی هم‌نهادی را داوریهی توسیعی<sup>۱۲</sup>. زیرا داوریهی آناکاوانه بوسیله محمول چیزی به مفهوم موضوع نمی‌افزاید؛ بلکه فقط آن را بوسیله روشکافی به مفهومی‌های فرعی<sup>۱۳</sup> آن تجزیه می‌کنند که در همان<sup>۱۴</sup> مفهوم (هرچند آشفته‌وار) اندیشیده شده بودند. بعکس، داوریهی هم‌نهادی به مفهوم

- 1) analytische Urteile    2) synthetische Urteile  
3) Subjekt    4) Prädikat    5) bejahende Urteile  
6) verneinende Urteile  
7, 9) Verknüpfung    8) bejahend-    10) Identität  
11) Erläuterungs-Urteile    12) Erweiterungs-Urteile  
13) Teilbegriffe

(۱۴) به پیروی از هارتنشتاین، selbigem به جای selbigen.

موضوع، محمولی می‌افزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده بود و از راه هیچ گونه روشکافی آن مفهوم نمی‌توانست برآهنجیده شود. برای نمونه، هنگامی که می‌گویم: همهٔ جسمها اُستنیده<sup>۱</sup> [= کشیده] هستند، این يك داوری آناکاوانه است، زیرا من نیاز ندارم از آن مفهوم که با واژه<sup>۲</sup> جسم تداعی می‌کنم فراتر روم، تا اُستنش<sup>۳</sup> [= کشیدگی = بعد] را پیوسته به جسم بینم، بلکه فقط باید همان مفهوم جسم را روشکافم، یعنی به آن بسیارگان<sup>۴</sup> که همواره در آن مفهوم می‌اندیشم، فقط آگاه گردم، تا در آن این محمول را دریابم. پس، این يك داوری آناکاوانه است. در برابر، آنگاه که می‌گویم، همهٔ جسمها وزن دارند، محمول چیزی است بیکباره متفاوت با آنچه من در مفهوم محض يك جسم کلی، می‌اندیشم. بنابراین افزایش چنین محمولی به ما داوری هم‌نهادی می‌دهد.

(A 8) حال از اینجا بروشنی برمی‌آید که: ۱) شناخت ما از راه داوریهای آناکاوانه هرگز گسترده نمی‌شود، بلکه مفهومی که من خود دارم، از راه آنها از هم گشاده می‌شود و برای خود من فهم پذیر می‌گردد. ۲) در داوریهای هم‌نهادی جدا از مفهوم موضوع، من می‌بایستی باز چیزی دیگر (مانند X) داشته باشم که فهم بر آن تکیه کند، تا محمولی را که در آن مفهوم گنجانیده نشده است، با اینهمه متعلق بدان مفهوم بشناسد.

در داوریهای آروینی<sup>۵</sup> یا داوریهای تجربی<sup>۶</sup> در این زمینه هیچ گونه دشواری در کار نیست. زیرا این X، تجربهٔ فرآراستهٔ برابر استایی است که من تحت مفهوم الف می‌اندیشم، مفهومی که فقط بخشی از این تجربه را تشکیل می‌دهد. زیرا هر چند من در مفهوم يك جسم به طور کلی، محمول وزن را هرگز شامل نمی‌سازم، ولی با اینهمه آن مفهوم باز تجربهٔ فرآراسته را از راه بخشی از همان تجربه مشخص می‌سازد که به آن بخش، من باز بخشهای دیگر همان تجربه را، چون متعلق بدان مفهوم‌اند، می‌توانم بیافزایم. من می‌توانم مفهوم جسم را از

- 1) ausgedehnt      2) Wort      3) Ausdehnung
- 4) das Mannigfaltige
- 5) empirische Urteile
- 6) Erfahrungsurteile

پیش، آناکاوانه از راه نشانه‌های استنش، تداخل‌ناپذیری<sup>۱</sup>، ریخت<sup>۲</sup>، و دیگرها، که همگی در این مفهوم اندیشیده می‌شوند، بشناسم. ولی اینک، اگر من شناخت خود را بگسترانم، بدینسان که به تجربه‌ای بنگرم که از آن این مفهوم جسم را برآهنجیده<sup>۳</sup> بودم، درمی‌یابم که وزن همواره به نشانه‌های بالا پیوسته است. بنابراین، این تجربه، همان X است که بیرون از مفهوم الف قرار دارد، و امکان هم نهاد<sup>۴</sup> محمول وزن ب با مفهوم الف، بر آن پایه‌گذاری شده است.

- (A 9) ولی در داوریه‌های هم‌نهادی پرتوم، این وسیله کمکی به هیچ روی وجود ندارد. اگر من می‌بایستی از مفهوم الف بیرون روم تا مفهوم ب ی دیگر را که به آن پیوسته است بشناسم، چیست آن چیزی که بر آن تکیه می‌کنم و بدان وسیله هم‌نهاد ممکن می‌گردد، چون من در اینجا این امتیاز را ندارم که خود را در حیطه تجربه جهت یابی کنم؟ بگذارید گزاره زیر را بگیریم: هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد. در مفهوم آنچه رخ می‌دهد، من البته به یک بر جاستی می‌اندیشم که پیش از آن، زمانی وجود دارد، و غیره، و از آن مفهوم می‌توان داوریه‌های آناکاوانه برآهنجید. ولی مفهوم علت، دال است بر چیزی متفاوت با آنچه رخ می‌دهد؛ و در تصور چیز رخ دهنده هرگز گنجانیده نشده است. اینک من چگونه به این نتیجه می‌رسم که در باره آنچه به طور کلی رخ می‌دهد، چیزی بیکباره متفاوت بیان دارم، و مفهوم علتها را هر چند که در مفهوم آن چیز رخ دهنده گنجانیده نیست، با اینهمه به سان چیزی که بدان تعلق دارد، بر شناسم؟ در اینجا چیست آن X که فهم بر آن تکیه می‌کند، وقتی باور می‌دارد که بیرون از مفهوم الف محمولی می‌تواند یافت که با آن مفهوم بیگانه است و با اینهمه بدان پیوسته می‌باشد؟ این امر ناشناخته تجربه نمی‌تواند بود، زیرا آغازه مطرح شده، نه فقط با کلیتی فزونتر از آنچه تجربه می‌تواند عرضه دارد، بلکه همچنین با افاده<sup>۵</sup> ضرورت، و در نتیجه کاملاً پرتوم، و بر پایه مفهومی محض، این تصور دوم را به تصور نخست می‌افزاید. اکنون آهنگ فرجامین شناخت نگرورزانه پرتوم

1) Undurchdringlichkeit      2) Gestalt

3) abgezogen      4) Synthesis      5) Ausdruck

(۶) به پیروی از گریلو، Vorstellung به جای Vorstellungen.

(A 10) ما، سراسر برچنین آغازه‌های هم‌نهادی، یعنی آغازه‌های توسیعی<sup>۱</sup>، استوار است. زیرا درست است که داوریه‌های آناکاوانه سخت مهم و لازم‌اند، ولی فقط برای اینکه آن چنان روشنی را در مفهوما تضمین کنند که برای یک هم‌نهاد مطمئن و فراخ‌آهنگ، که به یک افزایش واقعاً نوین انجامد، مطلوب است.

بنابراین در اینجا راز معینی<sup>۲</sup> نهفته است\* که فقط بازگشود<sup>۳</sup> آن می‌تواند پیشرفت در سرزمین بی‌کرانه شناخت ناب فهم را تأمین کند و اعتمادپذیر گرداند. یعنی باید با کلیت مناسب، دلیل امکان داوریه‌های هم‌نهادی پرتوم را کشف کنیم، در شرطهایی که هرگونه دآوری هم‌نهادی پرتوم را ممکن می‌سازند بینش حاصل کنیم و سراسر این شناخت را (که جنسی<sup>۴</sup> خاص خود تشکیل می‌دهد) در یک دستگاه، بر طبق سرچشمه‌های آغازین<sup>۵</sup> آن، قسمت<sup>۶</sup> های آن، حوزه و مرزهای آن، نه تنها به صورت طرحی نامشخص، بلکه بعکس، به سانی فرآراسته و سودمند برای هرگونه کاربردی، تعیین کنیم. این مقدمتاً دربارهٔ ویژگیهای داوریه‌های هم‌نهادی، کفایت می‌کند.

اینک، از همه آنچه گفته آمد، مینوی دانشی ویژه بدست می‌آید که می‌تواند به مثابهٔ سنجش خرد ناب خدمت کند. اما شناختی ناب خوانده می‌شود (A 11) که با چیزی بیگانه وار آمیخته نباشد. ولی بویژه<sup>۷</sup>، شناختی مطلقاً ناب نامیده خواهد شد که با آن اصلاً<sup>۸</sup> هیچ تجربه یا دریافتهٔ حسی<sup>۹</sup> آمیخته نشود، شناختی که در نتیجه فقط پرتوم کاملاً ممکن است. حال خرد عبارت است از قوه‌ای که اصلهای شناخت پرتوم را به ما دهد. از اینرو خرد ناب عبارت است از آن چیزی که اصلهایی را که بتوانند چیزی را مطلقاً پرتوم برشناهند، در خود

(\* اگر به ذهن یکی از فیلسوفان باستان خطور کرده بود که حتی فقط این پرسش را طرح کند، تنها همین امر می‌توانست در برابر همهٔ دستگاههای خرد ناب تا همین زمان ما قدرتمندانه درایستد، و می‌توانست کوششهای فراوان بیهوده‌ای را جلوگیری کند که بدون دانستن اینکه انسان اصلاً چه باید بکند، کورکورانه به عمل آمده‌اند.

- 1) Erweiterungs-Grundsätze    2) gewiß    3) Aufschluß  
4) Gattung    5) ursprünglich    6) Abteilung  
7) besonders    8) überhaupt    9) Empfindung

بگنجاند. ارغنون<sup>۱</sup> خرد ناب عبارت خواهد بود از سرمجموع<sup>۲</sup> آن اصلها که برطبق آنها همه شناخته‌های نساب پرتوم بتوانند الفنجیده شوند و واقعاً<sup>۳</sup> هستی پذیرند. کاربرد دقیق و جامع چنین ارغنونی دستگامی از خرد ناب بدست خواهد داد. اما چون این دستگاه تمنایی است سخت زیاده، و نیز چون هنوز نامعلوم است که آیا اساساً<sup>۴</sup> چنین گسترش شناخت ما ممکن خواهد بود، و اگر باشد، نامعلوم است که در چه موردهایی ممکن خواهد بود، - پس ما می‌توانیم دانش داوری محض خرد ناب، و سرچشمه‌ها و مرزهای آن را همچون یک پیش-آموزیک برای دستگاه خرد نساب بنگریم. اما چنین پیش‌آموزیک، افراه<sup>۵</sup> [ = دکتین ] نامیده نخواهد شد، بلکه فقط باید سنجش خرد ناب نامیده شود. سود این پیش‌آموزیک، واقعاً فقط منفی خواهد بود. زیرا این پیش-آموزیک، به گسترش خرد ما خدمت نخواهد کرد، بلکه تنها به بالایش<sup>۶</sup> خرد ما خدمت خواهد کرد، و او را از خطاها مصون نگه خواهد داشت؛ و این خود سودی بزرگ است. - من همه شناخته‌هایی را که نه به برابریها، بلکه فقط به مفهومیهای پرتوم ما از برابریها عموماً<sup>۷</sup> می‌پردازند، ترافرازنده<sup>۸</sup> (A 12) می‌نامم. دستگامی از این مفهومیها می‌بایستی فلسفه ترافرازنده نامیده شود. اما این فلسفه نیز به نوبه خود برای آغاز کار زیاده از حد است. زیرا چون چنین دانشی باید هم شناخت آناکوانه<sup>۹</sup> پرتوم، و هم شناخت هم نهادی<sup>۱۰</sup> پرتوم را کاملاً<sup>۱۱</sup> در برگیرد، تا آنجا که به آهنگ<sup>۱۲</sup> ما مربوط می‌شود، دارای حوزه‌ای است بسیار گسترده. چه، ما نیازمندیم آناکاوای را فقط تا آنجا پیش ببریم که پرهیزناپذیرانه لازم است، تا اصلهای هم نهاد پرتوم را که تنها کار مربوط به ماست، در کل حوزه آن درک کنیم. اکنون بدین بازجویی می‌پردازیم که آن را برآستی افراه نمی‌توانیم نامید، بلکه فقط سنجش ترافرازنده<sup>۱۳</sup> می‌توانیم نامیدن. زیرا هدف آن گسترش خود شناختها نیست، بلکه فقط تصحیح آنها را منظور دارد و باید محک ارزش یا بی‌ارزشی همه شناخته‌های پرتوم را فراهم گرداند.

- |                           |                             |                          |
|---------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| 1) Organon                | 2) Inbegriff                | 3) wirklich              |
| 4) überhaupt              | 5) Doktrin                  | 6) Läuterung             |
| 7) Gegenstände überhaupt  | 8) transzendental           |                          |
| 9) analytische Erkenntnis | 10) synthetische Erkenntnis |                          |
| 11) vollständig           | 12) Absicht                 | 13) transzendente Kritik |

پس چنین سنجشی گونه‌ای آماده سازی است تا حد ممکن برای يك ارغنون؛ و اگر این ارغنون کامیاب نباشد، سنجش دست کم قانون<sup>۱</sup> خردناب را آماده می‌سازد که بر طبق آن شاید در آینده دستگاه فرآراسته<sup>۲</sup> فلسفه خرد ناب، خواه از جنبه گستراندن شناخت آن باشد و خواه از جنبه کرانمند ساختن<sup>۳</sup> محض شناخت آن، بتواند هم آناکاوانه و هم همهادانه بازنموده آید. و اما این را که این امر ممکن می‌باشد، وحتا این را که چنین دستگاهی نمی‌تواند دارای چنان حوزه‌ای بزرگ باشد که امید ما به فرساختن کامل آن از دست برود، از پیش بدینسان می‌توان سنجید که آنچه در اینجا برابر ایستای ما را تشکیل می‌دهد، نه طبیعت شیء‌هاست که تمامی ناپذیر است، بلکه فهم است، که در باره طبیعت شیء‌ها داوری می‌کند، و فهم نیز به نوبه خود تنها در رابطه با شناخت پرتوم آن؛ و چون نباید ذخیره فهم را در بیرون از خود بجویم، این ذخیره نمی‌تواند از ما پنهان بماند و بر پایه همه تخمینها، به اندازه بسنده کوچک است تا کاملاً درک گردد، بر طبق ارزش یابی ارزشی آن داوری شود و مورد ارزیابی<sup>۴</sup> راستین قرار گیرد.

## II. بخش بندی فلسفه ترافرازنده

فلسفه ترافرازنده در اینجا فقط عبارت است از يك مینوکه سنجش خرد ناب باید سراسر نقشه آن را معمارانه<sup>۴</sup> طرح کند، یعنی باید آن را بر پایه اصلها طرح افکند، و هم‌نگام، فرآراستگی و اطمینان همه قطعه‌هایی را که این ساختمان را می‌سازند، کاملاً تضمین گرداند. اینکه این سنجش خود هنوز فلسفه ترافرازنده نامیده نمی‌شود منحصرانه به این دلیل است که سنجش برای اینکه دستگاهی فرآراسته باشد، باید همچنین آناکاوی جامع کل شناخت پرتوم آدمی را در خود بگنجانند. البته راست است که سنجش ما باید همچنین بر- شمارش کامل<sup>۵</sup> همه مفهومیهای بنلادی<sup>۶</sup> را که شناخت ناب مورد بحث را تشکیل می‌دهند، در برابر دیدگان قرار دهد. ولی سنجش، بحق، از آناکاوی جامع خود این مفهومیها و نیز از نقد کامل مشتقهای آنها خودداری می‌کند؛ بعضاً از

1) Kanon 2) Begrenzung 3) Schätzung

4) architektonisch 5) vollständig 6) Stammbegriffe

(A 14) این‌روی که این فروشکافی به‌هدف بی‌ارتباط است، زیرا درگیر تردیدها و دشواریهایی نیست که درهم نهاد یافته می‌شوند، و سراسر سنجش واقعاً به‌خاطر هم‌نهاد برجاست؛ و بعضاً بدین سبب که پاسخگویی فرآراستگی چنین آناکاو و اشتقاق<sup>۱</sup> را برعهده گرفتن، به‌هنگامی که می‌توان در رابطه با مقصود خویش بسادگی از آن چشم پوشید، بایگانگی نقشه‌آخشیج گونه می‌باشد. با این حال، این فرآراستگی فروشکافی مفهومی‌های پرتوم، که در آینده به آنها خواهیم پرداخت، و همچنین فرآراستگی اشتقاق دیگر مفهومی‌ها از مفهومی‌های پرتوم، باسانی می‌تواند تکمیل شود، فقط به‌شرطی که نخست، این مفهومی‌های پرتوم، چونان اصل‌های جامع هم‌نهاد، برجا باشند، و به‌شرطی که در رابطه با این مقصود<sup>۲</sup> اساسی هیچ کم و کاستی موجود نباشد.

پس هر آنچه فلسفه ترافرازانده را می‌سازد، به سنجش خرد ناب تعلق دارد، و این سنجش مینوی فرآراسته فلسفه ترافرازانده است؛ ولی با اینهمه خود دانش فلسفه ترافرازانده نیست. زیرا سنجش در آناکاو فقط تا آنجا پیش می‌رود که برای نقد و داوری کامل شناخت هم‌نهادی پرتوم واجب است.

مهمترین نکته در بخش بندی چنین دانشی عبارت است از اینکه هرگز مفهومی‌هایی که چیزی آروینی درخود گنجانیده دارند، نباید در آن داخل شوند، یا اینکه شناخت پرتوم، کاملاً ناب باشد. از آنجا این نتیجه بدست می‌آید که هر چند والاترین آغازه‌های اخلاق<sup>۳</sup> و مفهومی‌های بنیادین<sup>۴</sup> آن، شناختهای پرتوم‌اند، ولی با اینهمه اینها به فلسفه ترافرازانده تعلق ندارند، زیرا مفهومی‌های (A 15) رامش<sup>۵</sup>، درد<sup>۶</sup>، خواهش<sup>۷</sup>ها، گرایشها، کامش<sup>۸</sup>، و دیگرها، که بر روی هم دارای خاستگاه آروینی هستند، در زمینه بالا می‌بایست در پیش فرض شوند. از این‌رو فلسفه ترافرازانده یک کیهان-فرزانش<sup>۹</sup> خرد ناب صرفاً نگرورزانه است. زیرا هر آنچه عملی است، تا آنجا که نیروهای جنباننده<sup>۱۰</sup> را درخود می‌گنجانند، به عاطفه<sup>۱۱</sup>ها مربوط است که تعلق دارند به سرچشمه‌های آروینی شناخت.

حال اگر بخواهیم بخش بندی این دانش را از دیدگاه عمومی یک دستگاه

- |                  |                 |                     |
|------------------|-----------------|---------------------|
| 1) Ableitung     | 2) Absicht      | 3) Moralität        |
| 4) Grundbegriffe | 5) Lust         | 6) Unlust           |
| 7) Begierde      |                 |                     |
| 8) Willkür       | 9) Weltweisheit | 10) Bewegungsgründe |
| 11) Gefühl       |                 |                     |



به طور کلی برقرار سازیم، جستار ما باید نخست بن‌پادشاسی<sup>۱</sup> خرد ناب، و دوم، دوش‌شناسی<sup>۲</sup> خرد ناب را در خود بگنجانند. هر يك از این سربخشها، فرو-بخشهای خود را خواهند داشت که با اینهمه، مبنای<sup>۳</sup> آنها را هنوز نمی‌توان در اینجا به بحث گذاشت. فقط به سان مقدمه<sup>۴</sup> یا پیش‌یادآوری، همین اندازه لازم می‌نماید گفته شود که دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترك ولی ناشناخته برای ما زاده می‌شوند: این دو تیره شناخت عبارت‌اند از حسگانی و فهم. از راه حسگانی برابرایستها به ما داده می‌شوند ولی از راه فهم برابرایستها اندیشیده می‌گردند. اینک، حسگانی، چون قاعدتاً تصوره‌های پرتومی در خود می‌دارد که شرطهایی را می‌سازند که تحت آنها به ما برابرایستها داده می‌شوند، باید به فلسفه ترافرازنده تعلق داشته باشد. (A 16) حس‌شناسی<sup>۵</sup> ترافرازنده باید بخش نخستین بن‌پارشناسی<sup>۶</sup> را تشکیل دهد. زیرا شرطهایی که فقط تحت آنها برابرایستهای شناخت آدمی داده می‌شوند، پیش از آن شرطهایی قرار دارند که تحت آنها این برابرایستها اندیشیده می‌گردند. <

1) Elementar-Lehre    2) Methodenlehre    3) Grund  
4) Einleitung    5) Sinnenlehre    6) Elementarwissenschaft

(B 1)

## » در آمد

[بر طبق ویراست دوم، B]

I. در بارهٔ فرق میان شناخت ناب<sup>۱</sup> و شناخت آروینی<sup>۲</sup> [= آمپیریک]

در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ روی تردید نیست. زیرا در غیر این صورت قوهٔ شناخت<sup>۳</sup> چگونه می‌بایست به عمل بیدار شود، اگر نه جز از راه برابر ایستاهایی که برحسهای ما اثر می‌گذارند و هم از خود تصورهایی را ایجاد می‌کنند و هم توانایی فهم<sup>۴</sup> را به جنبش وامی‌دارند تا به همسنجیدن و پیوستن یا جدا کردن آن تصورها پردازد و بدینسان مایهٔ خام تأثرهای حسی<sup>۵</sup> را برای گونه‌ای شناخت برابر ایستها به عمل آورد، که تجربه نامیده می‌شود؟ بنابراین، از حیث زمان، هیچ شناختی در ما پیش از تجربه نمی‌آید، بلکه هر گونه شناخت با تجربه آغاز می‌گردد.

ولی اگرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع می‌شود، با اینهمه از اینجا بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد. زیرا کاملاً ممکن است که حتا شناخت تجربی ما، ترکیبی<sup>۶</sup> باشد از آنچه ما بوسیلهٔ تأثرها دریافت می‌کنیم، و آنچه قوهٔ شناخت خاص خود ما (که بوسیلهٔ تأثرهای حسی صرفاً برانگیخته شده است) از خود برون می‌دهد. ما عنصر اضافی اخیر را نخست از آن مایهٔ بنیادین حسی تشخیص نمی‌دهیم، تا اینکه ممارست دراز- (B 2) آهنگ ما را بدین عنصر توجه دهد و برای جدا ساختن اش ماهر سازد.

1) reine Erkenntnis      2) empirische Erkenntnis

3) Erkenntnisvermögen

۴) به پیروی از ویراست پنجم، Verstandesfähigkeit به جای

Verstandestätigkeit

5) sinnliche Eindrücke

6) Zusammengesetztes [= das Zusammengesetzte]      7) Eindruck

پس، دست کم پرسشی وجود دارد که به بازجویی دقیقتری نیازمند است و در نگر نخستین نمی‌توان بیدرنگ بدان پاسخ گفت و آن اینکه: آیا چنان شناختی وجود دارد که از تجربه و حتا از همه تأثرهای حسی مستقل باشد؟ چنین شناختی پرتوم نام دارند و از شناختهای آدوینی که سرچشمه آنها افدوم، یعنی در تجربه است، تمیز داده می‌شوند.

با این حال اصطلاح<sup>۱</sup> پرتوم باز به اندازه کافی مشخص نیست که بتواند کل معنای پرسش طرح شده را بیان دارد. زیرا معمولاً عادت بر این است درباره بعضی شناختها که از سرچشمه‌های تجربی مشتق می‌شوند بگویند که ما آنها را پرتوم داریم یا می‌توانیم داشته باشیم، زیرا آنها را بی‌میانجی از تجربه مشتق نمی‌سازیم، بلکه از يك قاعده کلی<sup>۲</sup> که با اینهمه خود از تجربه وام گرفته‌ایم. مشتق می‌سازیم. مثلاً درباره کسی که زیر پی<sup>۳</sup> خانه خود را نهی می‌کند، می‌توان گفت که: او می‌توانست پرتوم بداند که خانه‌اش فرو خواهد ریخت؛ یعنی نیاز نمی‌داشت منتظر این تجربه بماند که خانه‌اش واقعاً فرو ریزد. اما او کاملاً پرتوم نیز نمی‌توانست این را بداند، زیرا اینکه جسمها وزن دارند و از اینرو اگر تکیه‌گاه آنها برداشته شود سقوط خواهند کرد، می‌بایست خود از پیش از راه تجربه بر او شناخته می‌بود.

بنابراین، در آنچه می‌آید، زیر عنوان شناختهای پرتوم، ما چنان شناختهایی را منظور نخواهیم داشت که از این یا آن تجربه معین مستقل باشند، بلکه شناختهایی را خواهیم فهمید که مطلقاً مستقل از هر گونه تجربه صورت گیرند. در برابر این شناختهای پرتوم، شناختهای آروینی، با چنان شناختهایی که فقط افدوم، یعنی از راه تجربه ممکن‌اند، قرار دارند. و اما از میان شناخت‌های پرتوم فقط آنهایی ناب نامیده می‌شوند که با هیچ چیز آروینی آمیخته نشده باشند. برای نمونه، این گزاره که: هر دگرگونی را علتی است، يك گزاره پرتوم است، اما ناب نیست؛ زیرا دگرگونی، مفهومی است که فقط از تجربه برآهنجیده تواند شدن.

1) Ausdruck  
2) allgemeine Regel

3) Fundament

1) Ausdruck

2) allgemeine Regel

3) Fundament

## II. ما دارای شناختهای پرتوم [= آپریوری] معینی هستیم و حتا فهم همگانی هرگز بدون اینها نیست

در اینجا بحث بر سر نشانه<sup>۱</sup> ای است تا بدان وسیله بتوانیم شناخت ناب را از شناخت آروینی، با اطمینان تمیز دهیم. درست است که تجربه به ما می آموزد که چیزی بدین یا بدان سان سرشته شده است، ولی نه اینکه آن چیز نمی تواند به سانی دیگر باشد. پس در وهله نخست، اگر گزاره ای یافته شود که هم هنگام با ضرورت خویش اندیشیده گردد، آن يك داوری پرتوم است. اما اگر بعلاوه، آن گزاره از گزاره دیگری مشتق نشده باشد، مگر از گزاره ای که خود نیز چونان يك گزاره ضروری معتبر باشد، گزاره ای خواهیم داشت که مطلقاً پرتوم است. دوم، تجربه هرگز به داوریهای خود کلیت راستین یا کلیت فرسخت<sup>۲</sup> نمی دهد، بلکه فقط کلیت نسبی<sup>۳</sup> یا فرضی بدانها می بخشد (از راه استقراء<sup>۴</sup>). چنانکه برآستی بساید گفته شود: تا آنجا که ما تاکنون دریافته ایم، در این یا آن قاعده (B 4) استثنایی وجود ندارد. از اینرو اگر داوری ای در کلیت فرسخت اندیشیده شود، یعنی چنانکه هیچ استثنایی همچون ممکن در آن مجاز نباشد، آن داوری از تجربه مشتق نشده است، بلکه مطلقاً پرتوم اعتبار دارد. بنابراین کلیت آروینی<sup>۵</sup> فقط ارتقاء خود کامانه<sup>۶</sup> گونه ای اعتبار آن چیزی است که در بیشتر موارد معتبر است، به حد آنچه در همه موارد معتبر است؛ برای نمونه، مانند این گزاره که: همه جسمها وزن دارند. ولی بعکس، اگر کلیت فرسخت برای يك داوری اساسی باشد، این امر به سرچشمه ویژه ای از شناخت آن داوری رجوع می دهد، یعنی به قوه شناخت پرتوم. بنابراین، ضرورت، و کلیت فرسخت، شناخت- نشان<sup>۷</sup> های مطمئن شناخت پرتوم اند و به سانی ناگسستی به یکدیگر تعلق دارند. ولی چون در کاربرد این شناخت- نشانها گاه آسانتر است که کرانمندی آروینی<sup>۸</sup> داوریها را استوار کنیم تا تصادفی بودن را در داوریها،<sup>۹</sup> یا همچنین گاه خرسند

- 1) Merkmal      2) strenge Allgemeinheit  
3) komparative Allgemeinheit      4) Induktion  
5) empirische Allgemeinheit      6) willkürliche Steigerung  
7) Kennzeichen      8) empirische Beschränktheit

۹) فاینگر: «... آسانتر است که تصادفی بودن را در داوریها استوار کنیم تا کرانمندی آروینی را در داوریها». میکل جان، ژول بارنی و ترمزگه-پاکو متن اصلی را پی گرفته اند، و مولر و کمپ سمیت و اویزرمان، قرائت فاینگر را. متن به ترتیبی که هست به نگر ما متقارن می آید؛ - موضوع باز است.

کننده‌تر است که کلیت بیکران را که ما به یک داوری نسبت می‌دهیم، ثابت کنیم، تا ضرورت همان داوری را، - پس صلاح آن خواهد بود هر دو سنجیداراً مورد بحث را که هر کدام از آنها در گوهر خویش حتمی است، جداگانه بنگریم.

حال استوار کردن اینکه واقعاً در شناخت بشری چنین داوریهایی وجود دارند ضروری و به فرسخت‌ترین معنا کلی و در نتیجه پرتوم ناب، آسان است. اگر به دنبال نمونه‌ای از دانشها باشیم، بسنده است به هر یک از گزاره‌های ریاضیات بنگریم. اگر بخواهیم از عادی‌ترین کاربرد فهم<sup>۱</sup> انسانی نمونه‌ای بر- (B 5) گزینیم، این گزاره که: هر دگرگونی باید علتی داشته باشد، می‌تواند بکار آید. همانا در گزاره اخیر، خود مفهوم علت، چنان آشکارا مفهوم ضرورت پیوستگی با معلول، و کلیت فرسخت قاعده را در خود گنجانیده است، که اگر می‌خواستیم به شیوه‌ای که هیوم عمل می‌کرد، مفهوم علت را از تداعی مکرر آنچه رخ می‌دهد با آنچه پیش از آن می‌آید و عادت<sup>۲</sup> ناشی از آن در پیوندانیدن تصورها مشتق سازیم (یعنی در نتیجه تنها از ضرورت ذهنی<sup>۳</sup>)، مفهوم علت بکلی از میان می‌رفت. همچنین، بی‌آنکه به چنین نمونه‌هایی برای برهان واقعیت<sup>۴</sup> آغازهای پرتوم ناب در شناخت‌مان نیاز داشته باشیم، ثابت می‌توانیم کرد که این آغازها برای امکان خود تجربه، پرهیزناپذیرند و در نتیجه پرتوم وجود دارند. زیرا تجربه خود قطعیت خویش را از کجا می‌توانست بدست آوردن، اگر همه قاعده‌هایی که بر طبق آنها تجربه پیش می‌رود همواره آروینی و در نتیجه تصادفی می‌بودند؟ از اینرو دشوار است بتوان این قاعده‌ها را به سان آغاز-های نخستین معتبر دانست. ولی در اینجا بدین امر بسنده می‌توانیم کرد که کاربرد ناب قوه شناخت خود را همچون بوده<sup>۵</sup> همراه باشناخت-نشانه‌های آن باز نهمیم. اما نه تنها در داوریهها، بلکه حتا در مفهومها، خاستگاه پرتوم بعضی از آنها را می‌توان نشان داد. از مفهوم تجربی<sup>۶</sup> خود از یک جسم، هر آنچه آروینی است بتدریج کنار بگذارید: رنگ<sup>۷</sup>، سختی یا نرمی، وزن<sup>۸</sup>، حتا تداخل-

1) Kriterium 2) Verstandesgebrauch 3) Gewohnheit  
4) subjektive Notwendigkeit 5) Wirklichkeit 6) Tatsache  
7) Erfahrungsbegriff 8) Farbe 9) Schwere

ناپذیری؛ با اینهمه، همچنان مکانی باقی می‌ماند که آن جسم (که اینک یکسره ناپدید شده‌است) اشغال می‌کرد، و آن را نمی‌توانید کنار گذاشت. به همین سان، (B 6) اگر از مفهوم آروینی خود از هر برون آخته که باشد، خواه جسمانی خواه ناجسمانی، همهٔ خاصیت‌هایی را که تجربه به شما آموخته است کنار بگذارید، باز یک خاصیت وجود دارد که آن را نمی‌توانید برگزید؛ و آن این است که آن برون آخته را همچون جوهر یا دوسیده به جوهر به اندیشه می‌آورید (با آنکه مفهوم جوهر از مفهوم یک برون آخته کلی، معین تر است). بنابراین، بر اثر اعتقاد به ضرورتی که بدان وسیله مفهوم جوهر خود را بر شما تحمیل می‌کند، باید اعتراف کنید که هدیش<sup>۱</sup> [= نشست = جایگاه] این مفهوم در قوهٔ شناخت پرتوم شماس است.

### III. فلسفه به دانشی نیاز دارد که امکان، اصلها، و حوزه

#### همهٔ شناخت‌های پرتوم [= آپریوری] را تعیین کند

ولی چیزی که از همهٔ آنچه پیش از این گفته آمد سخت مهمتر است، این است که پاره‌ای شناختها، حتا حیطة همهٔ تجربه‌های ممکن را ترك می‌کنند و چنین می‌نمایند که از راه مفهوم‌هایی که هیچ‌گونه برابر استای همخوان با آنها هرگز نمی‌تواند در تجربه داده شود، حوزهٔ داوریه‌های مارا فراتر از همهٔ مرز-های تجربه بگسترانند.

و درست در حیطة همین شناخت‌های اخیر است، در حیطة شناخت‌هایی که از جهان حسی ترا می‌گذرند، جایی که تجربه نه راهنمایی و نه تصحیح می‌تواند ارائه دهد، که پژوهش‌های خرد ما صورت می‌گیرند. ما این پژوهش‌ها را از هر آنچه فهم در سرزمین پدیدارها می‌تواند بیاموزد، از نگرگاه اهمیتی که (B 7) دارند، بسیار عالیتر و از نگرگاه آهنگ فرجامین آنها بسیار والاتر می‌پنداریم. از اینرو ترجیح می‌دهیم در همه چیز، حتا به بهای ارتکاب اشتباه، خطر کنیم، تا آنکه این بازجویی‌های گرانمایه را به هر دلیل که باشد، مثلاً شك و تردید، یا خوارشماری و بی‌تفاوتی، رها سازیم. این مسئله‌های پرهیزناپذیر خود خرد

1) Sitz

ناب عبارتند از خداوند، آزادی، و نامیرایی. اینک دانشی که بسا مجموعه تدارک‌های خود آهنگ فرجامین‌اش براستی فقط فروگشایی این مسئله‌هاست، متاگیتیک نامیده می‌شود، که فراروند آن در آغاز جزمی است، یعنی بدون آزمون پیشین توانش یا ناتوانش خرد، برای به‌عهده گرفتن کاری چنان بزرگ، بااطمینان به اجرای آن می‌پردازد.

اینک البته طبیعی می‌نماید تردید کنیم که به مجرد پشت سر گذاشتن حیطة تجربه، با شناختهایی که داریم ولی نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند و به اعتبار آغازه‌هایی که خاستگاه آنها را نمی‌شناسیم، بیدرنگ عمارتی برپا سازیم، بدون اینکه شالوده آن عمارت از راه بازجوییهای دقیق، از پیش مطمئن شده باشد. یعنی طبیعی است که انسان چه بسا مدتها پیش می‌توانسته این پرسش را مطرح کرده باشد که فهم چگونه توانسته است به همه این شناختهای پرتوم برسد، و حوزه، اعتبار، و ارزش این شناختها چیست. در عمل نیز چیزی طبیعی تر وجود ندارد که انسان تحت و اثره طبیعی آنچه را که می‌باید معقولانه و خردمندانه رخ دهد، دریابد. ولی اگر انسان آنچه را که به‌سان عادی رخ می‌دهد طبیعی (B 8) بداند، در اینجا نیز به نوبه خود چیزی طبیعی تر و دریافتنی تر وجود ندارد که این بازجویی می‌بایست تاکنون متوقف مانده باشد. زیرا بخشی از این شناختها یعنی شناخت ریاضی، از دیرباز از اعتماد برخوردار بوده است و بنابراین برای شناختهای دیگر نیز انتظاری مساعد ایجاد می‌کند، هرچند آن شناختهای دیگر دارای ماهیتی کاملاً متفاوت باشند. بعلاوه، اگر انسان از دایره تجربه پافرانتر گذارد، مطمئن خواهد بود که از راه تجربه مورد تناقض قرار نخواهد گرفت. وسوسه گستراندن شناختهای خود، چنان نیرومند است که انسان فقط به سبب برخورد بایک آخشیج آشکار ممکن است در پیشرفت خود متوقف شود. اما می‌توان از این آخشیج پرهیز کرد، اگر انسان در بساختن خیالپردازیهایش محتاط باشد، که حتا در صورت اخیر نیز چیزی بیش از خیالپردازی نخواهند بود. ریاضیات نمونه‌ای درخشان به ما می‌دهد که تا چه حد می‌توانیم مستقل از تجربه در شناخت پرتوم پیش رویم. البته درست است که ریاضیات خود را با برابریها و شناختها

مشغول می‌دارد، ولی صرفاً تا آنجا که برابر ایستها و شناختها بتوانند در سهش باز نموده شوند. اما این نکته بآسانی نادیده گرفته می‌شود. زیرا سهش مورد بحث خود می‌تواند پرتوم داده شود، و بنابراین از يك مفهوم ناب محض بسختی می‌تواند متمایز گردد. رانند گسترش که با چنین برهانی درباره قدرت خرد تسخیر شده است، مرزهایی نمی‌شناسد. کبوتر سبکبال که هوارا در پرواز آزادانه خود می‌شکافد و مقاومت آن را حس می‌کند، می‌توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای تهی از هوا بسیار آسانتر می‌باشد. به همین سان (B 9) افلاطون جهان حسی را ترك گفت، زیرا جهان حسی برای فهم حدهای تنگی می‌گذارد؛ او جرئت کرد که فراسوی جهان حسی، بابالهای مینوها در فضای تهی فهم ناب به پرواز درآید. اما پی‌نبرد که باتلاشهای خود هیچ راهی نخواهد یافت، چون مقاومتی در برابر خود نمی‌دید که گویی حمایتی برایش باشد و بتواند بر آن بایستد، بدان نیروی خود را اعمال کند و بدینسان فهم خود را به جنبش آورد. ولی این سرنوشت عادی خرد آدمی است که در نگرورزی، عمارت خود را با شتاب تمام به پایان رساند، و آنگاه، خیلی دیر، تازه به بازجویی پردازد که آیا پی آن درست ریخته شده است یا نه. اما سپس بهانه‌های جوراجور پیش کشیده می‌شوند تا ما را درباره استواری پی تسلی دهند یا چنین آزمون دیر هنگام و خطرناک را مرجحاً بکلی مانع گردند. ولی آنچه ما را در جریان ساختمان از هر گونه نگرانی و دژگمانی مصون می‌دارد و ما را به استوار کاری ظاهری دلخوش می‌گرداند، این است: بخش بزرگی و شاید بزرگترین بخش کار خرد ما در فروشکافی<sup>۲</sup> مفهومهایی نهفته است که ما خود دیگر درباره برابر ایستها داریم. این فروشکافی، انبوهی از شناختها تحویل ما می‌دهد که گرچه چیزی نیستند جز روشن‌سازی یا توضیح چیزهایی که در مفهومهای ما (هر چند به شیوه‌ای آشفته) اندیشیده شده بوده‌اند، ولی دست کم از نگرگاه صورت، همچون بینشهای تازه برآورد می‌شوند. با اینهمه این شناختها از نگرگاه ماده نخستین یا گنجانیده، مفهومهایی را که ما داریم نمی‌گسترانند، بلکه فقط از هم می‌کشایند. اینک چون این فراروند يك شناخت

(B 10)

1) Schranke

۲) ← A 5 : پانویس (۵) در ص ۶۴.



واقعی پرتوم به ما می‌دهد که پیشروند آن مطمئن و سودمند است، خرد، که از اینجا امر براو مشتبه شده است، بی آنکه خود متوجه باشد، آرام آرام حکم-هایی وارد میدان می‌سازد که کاملاً دیگرسان‌اند. در اینجا خرد به مفهومی داده شده، مفهومی دیگری می‌افزاید که سراسر با آنها بیگانه‌اند، و البته این افزایش را پرتوم انجام می‌دهد؛<sup>۱</sup> بی آنکه انسان بداند خرد چگونه به آن مفهوم-های دیگر دست می‌یابد و بی آنکه چنین پرسشی حتا بتواند به اندیشه او خطور کند. از اینروست که من، هم از اول به فرق این دو گونه شناخت می‌پردازم.

#### IV. در باره فرق میان داوریهی آناکاوانه [= تحلیلی] و داوریهی هم نهادی [= ترکیبی]

در همه داوریهاکه در آنها نسبت موضوع به محمول اندیشیده می‌شود (ومن در اینجا فقط به داوریهی‌هایی [= ایجابی] می‌پردازم، زیرا سپس، تطبیق بر داوریهی نایی [= سلبی] آسان است)، این نسبت به دو گونه ممکن است: یا محمول ب چنان به موضوع الف تعلق دارد که در این مفهوم الف (به طور مستتر) گنجانیده شده است؛ و یا ب سراسر بیرون از مفهوم الف قرار گرفته است، هر چند که البته با آن در حال پیوستگی است. در مورد نخست، من داوریهی را آناکاوانه می‌خوانم، و در مورد دوم، داوریهی را هم نهادی. بنابراین داوریهی آناکاوانه (آنهايي که هائي اند) چنان‌اند که در آنها پیوند محمول با موضوع، از راه اینهمانی اندیشیده می‌شود. ولی داوریهی که در آنها این پیوند بدون اینهمانی اندیشیده می‌گردد، باید داوریهی هم نهادی نامیده شوند. (B 11) داوریهی آناکاوانه را همچنین می‌توان داوریهی توضیحی خواند، و داوریهی-های هم نهادی را داوریهی توسیعی. زیرا داوریهی آناکاوانه بوسیله محمول

(1) عبارت متن B:

... wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzutut, ...

ما a priori را قیدی برای hinzutut گرفته‌ایم؛ ولی اگر آنرا صفتی برای

ganz fremde [Begriffe] بدانیم، باید بگوییم: «...مفهومی دیگری می‌افزاید که هر چند پرتوم‌اند ولی سراسر با آنها بیگانه‌اند...».

در A نوجمله چنان است که به ابهام میدان نمی‌دهد؛ ← A 6.

چیزی به مفهوم موضوع نمی‌افزایند، بلکه فقط آن را بوسیلهٔ روشکافی به مفهوم-های فرعی آن تجزیه می‌کنند که در همان مفهوم (گرچه آشفته‌وار) اندیشیده شده بودند. بعکس، داوریهای همنهادی به مفهوم موضوع، محمولی می‌افزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده بود و از راه هیچ‌گونه روشکافی آن مفهوم نمی‌توانست برآهنجیده شود. برای نمونه، هنگامی که می‌گوییم: همهٔ جسمها استنیده [= کشیده] هستند، این يك داوری آناکاوانه است، زیرا من نیاز ندارم از مفهومی که با واژهٔ جسم تداعی می‌کنم فراتر روم، تا استنش [= کشیدگی = بعد] را پیوسته به جسم ببینم، بلکه فقط باید همان مفهوم جسم را روشکافم، یعنی به آن بسیارگان، که همواره در آن مفهوم می‌اندیشم، خود فقط آگاه‌گردم، تا در آن این محمول را دریابم. پس این يك داوری آناکاوانه است. در برابر، آنگاه که می‌گوییم: همهٔ جسمها وزن دارند، محمول چیزی است بیکباره متفاوت با آنچه من در مفهوم محض يك جسم کلی، می‌اندیشم. بنابراین، افزایش چنین محمولی به‌ما داوری همنهادی می‌دهد.

داوریهای تجربی، چونان داوریهای تجربی<sup>۱</sup>، همگی همنهادی‌اند. زیرا بمعنا خواهد بود که يك داوری آناکاوانه را برپایهٔ تجربه بنیان نهیم. چون برای ضابطه‌بندی چنین داوری من هرگز نیاز ندارم از مفهوم خود بیرون روم و بنابراین هیچ‌گونه گواهی تجربه برای آن لازم ندارم. اینکه: جسم استنیده است، گزاره‌ای است که پرتوم استوار است، و به‌هیچ روی داوری تجربی (B 12) نیست. زیرا پیش از آنکه من به تجربه روی آورم، همهٔ شرطهای داوری خود را دیگر در مفهوم جسم دارا هستم، که از آن، فقط محمول را برپایهٔ اصل آخشبج‌ناپذیری<sup>۲</sup> برون می‌آهنجم و بدان راه همهنگام می‌توانم به ضرورت داوری آگاه‌گردم، ضرورتی که تجربه هرگز نمی‌توانست مرا آموختن. در برابر، هر-چند در مفهوم جسم عموماً، محمول وزن را هرگز وارد نمی‌سازم، باز آن مفهوم، يك برابریستای تجربه را از راه بخشی از آن تجربه بیان می‌دارد که

۱) Erfahrungsurteile, als solche؛ یا: «داوریهای تجربی، همچون داوریهای تجربی». - در سراسر ترجمه، «چونان» و «همچون» مترادف بکار می‌روند: «به منزلهٔ»، «به مثابهٔ».

2) synthetisch      3) Satz des Widerspruchs

بدان بخش، باز می‌توانم بخشهای دیگری از همان تجربه‌را، مانند آنهایی که به مفهوم اخیر تعلق داشتند، بیافزایم. من می‌توانم مفهوم جسم را از پیش، آناکاوانه از راه نشانه‌های استنش، تداخل ناپذیری، ریخت، و دیگرها، که همه در این مفهوم اندیشیده می‌شوند، بشناسم. ولی اینک، شناخت خود را می‌گسترانم و با بازنگریستن به سوی تجربه، که از آن این مفهوم جسم را برآهنجیده بودم، وزن را نیز همواره به نشانه‌های بالا پیوسته می‌یابم، و بنابراین، وزن را چونان محمول، به آن مفهوم، همهادانه<sup>۱</sup> می‌افزایم. پس این تجربه است که امکان همهاد محمول وزن با مفهوم جسم بر آن بنیان نهاده شده است. زیرا هر دو مفهوم، هر چند که هیچ‌یک از آنها در دیگری گنجانیده نشده، با اینهمه همچون بخشهای یک کل واحد، یعنی تجربه، که خود عبارت است از بستگی<sup>۲</sup> همهادی سه‌شها، به یکدیگر متعلق‌اند، هر چند هم که فقط به سان تصادفی<sup>۳</sup>.

ولی در داوریهای همهادی پرتوم، این وسیله کمکی به هیچ روی وجود ندارد. اگر من می‌بایستی از مفهوم الف فراتر روم تا مفهوم دیگری مانند ب را که به آن پیوسته است بشناسم، چیست آن چیزی که بر آن تکیه می‌کنم و بدان وسیله همهاد ممکن می‌گردد، چون من در اینجا این امتیاز را ندارم که خود را در حیطه تجربه جهت یابی کنم؟ بگذارید گزاره زیر را بگیریم: هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد. در مفهوم آنچه رخ می‌دهد، من البته به یک برجاهستی می‌اندیشم که پیش از آن، زمانی وجود دارد، و غیره، و از آن مفهوم می‌توان داوریهای آناکاوانه برآهنجید. ولی مفهوم علت کاملاً بیرون مفهوم آنچه رخ می‌دهد قرار دارد، و دال است بر چیزی متفاوت با آنچه رخ می‌دهد، و بنابراین در تصور چیز رخ دهنده هرگز گنجانیده نشده است. اینک من چگونه به این نتیجه می‌رسم که درباره آنچه به طور کلی رخ می‌دهد، چیزی بیکباره متفاوت بیان دارم، و مفهوم علت را هر چند که در مفهوم آن چیز رخ دهنده گنجانیده نیست، با اینهمه به سان چیزی که حتا الزاماً بدان تعلق دارد، بر شناسم؟ در اینجا چیست آن امر ناشناخته<sup>۴</sup>  $X =$  که فهم بر آن تکیه می‌کند، وقتی باور می‌دارد که بیرون از مفهوم الف، محمول ب را تواند یافت که هر چند با آن مفهوم بیگانه

1) synthetisch    2) Verbindung    3) zufälligerweise  
4) das Unbekannte

است، با اینهمه به‌پندار او با آن مفهوم پیوسته می‌باشد؟ این امر ناشناخته، تجربه نمی‌تواند بود، زیرا آغازه مطرح شده نه فقط با کلیتی فزونتر، بلکه همچنین با افاده ضرورت، و در نتیجه کاملاً پرتوم، و برپایه مفهومی محض این تصور دوم را به‌تصور نخست می‌افزاید. اکنون آهنگ فرجامین شناخت نگرورزانه پرتوم ما، سراسر برچنین آغازه‌های هم‌نهادی، یا آغازه‌های توسیعی، استوار است. زیرا درست است که داوریه‌های آناکاوانه سخت مهم و لازم‌اند، ولی فقط برای اینکه آن چنان روشنی را در مفهومی تضمین کنند (B 14) که برای يك هم‌نهاد مطمئن و فراخ‌آهنگ، که به يك الفنجش<sup>۱</sup> واقعاً نوین انجامد، مطلوب است.

### ۷. در همه دانشهای نظری خرد، داوریه‌های هم‌نهادی

پرتوم [= آپریوری] همچون اصلها گنج‌انیده شده‌اند

۱) داوریه‌های ریاضی همگی هم‌نهادی‌اند. چنین می‌نماید که این گزاره تاکنون از مشاهده فروشکافندگان خرد آدمی گریخته باشد، یا حتا درست مخالف<sup>۲</sup> همه حدسه‌های ایشان باشد، هرچند که چون و چرانا پذیرانه قطعی است و از نگرگاه پی‌آمدهای آن بسیار مهم است. زیرا وقتی انسان دریافت که نتیجه‌های قیاسی<sup>۳</sup> ریاضیدانان همه از اصل آخشیج‌ناپذیری ناشی می‌شوند (که طبیعت هر گونه قطعیت یقینی<sup>۴</sup> ایجاب می‌کند)، خود را متقاعد ساخت که آغازه‌ها نیز می‌بایستی از اصل آخشیج‌ناپذیری شناخته شوند. ولی فروشکافندگان در این باره اشتباه کرده‌اند؛ زیرا هرچند يك گزاره هم‌نهادی<sup>۵</sup> می‌تواند در حقیقت برطبق اصل آخشیج‌ناپذیری نگریسته شود، ولی فقط بدین ترتیب که يك گزاره هم‌نهادی دیگر در پیش فرض شود که گزاره مورد بحث بتواند از آن گزاره هم‌نهادی دیگر منتج گردد، ولی هرگز نه فی‌نفسه<sup>۶</sup>.

پیش از هر چیز باید یادآور شد که: گزاره‌های حقیقتاً ریاضی همواره داوریه‌های پرتوم‌اند، نه داوریه‌های آروینی؛ زیرا گزاره‌های ریاضی ضرورتی

- 1) Erwerb      2) entgegengesetzt      3) Folge  
4) Schlüsse      5) apodiktische Gewißheit  
6) synthetischer Satz      7) an sich selbst

(B15) با خود دارند که از تجربه نمی‌تواند بدست آید. ولی اگر دیگران به این امر اذعان نکنند، بسیار خوب، من گزاره خود را به ریاضیات ناب<sup>۱</sup> محدود می‌سازم، که مفهوم آن دیگر در خود بدان معناست که آروینی نیست، بلکه فقط شناخت ناب پرتوم را در خود می‌گنجاند.

البته ممکن است در ابتدا چنین اندیشید که گزاره  $۷ + ۵ = ۱۲$  يك گزاره صرفاً آناکاوانه<sup>۲</sup> می‌باشد که از مفهوم حاصل جمع<sup>۳</sup> هفت و پنج برطبق اصل آخشیج‌ناپذیری نتیجه شده است. ولی اگر نزدیکتر بررسی شود دریافته خواهد شد که مفهوم حاصل جمع ۷ و ۵ چیزی بیشتر در خود نمی‌گنجاند مگر اتحاد هر دو عدد<sup>۴</sup> در يك عدد واحد؛ و بدان راه هرگز اندیشیده نمی‌شود که این عدد واحد، که هر دو عدد را در خود متحد می‌کند، کدام است. مفهوم دوازده به هیچ روی چنین اندیشیده نشده است که من تنها درباره اتحاد هفت و پنج فکر کنم؛ و هر قدر هم که مفهوم خود را از چنین حاصل جمع ممکن فرو-شکافم، باز عدد دوازده را در آن نخواهم یافت. انسان باید از این مفهوما بیرون رود، بدین ترتیب که باید گونه‌ای سهش را به یاری گیرد که با یکی از آن دو عدد متناظر باشد، مثلاً<sup>۵</sup> پنج انگشت خود را، یا (چنانکه زنگره در کتاب حساب<sup>۶</sup> مطرح کرده)، پنج نقطه را، و بدین سان يك به يك، یکان<sup>۷</sup>های عدد پنج را که در سهش داده شده‌اند به مفهوم هفت بیافزاید: به این ترتیب که من نخست عدد ۷ را می‌گیرم و با به یاری گرفتن انگشتان دست خود همچون سهشی برای مفهوم عدد ۵، یکانهایی را که پیش از این با هم گرفته بودم، تا عدد ۵ را تشکیل دهم، اینک در این انگاره<sup>۸</sup> خود يك به يك به عدد ۷ می‌افزایم و بدین شیوه ملاحظه می‌کنم که عدد ۱۲ ایجاد می‌شود. این را که ۵ می‌بایستی با ۷ جمع شود<sup>۹</sup>، در

(۱) به پیروی از هایدمان،

reine Mathematik به جای reine Mathematik

2) bloß | analytischer Satz 3) Summe 4) Zahl

(۵) Johann Segner (1704–1777)، پزشک آلمانی، استاد ریاضیات و دانشهای طبیعی در گوتینگن و هاله. ۶) Arithmetik. منظور کتاب زیر است:

*Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie...*, 2. Auflage, Halle, 1773; S. 27, 79.

7) Einheit 8) Bild

(۹) به پیروی از اردمان: 7 zu 5 به جای 5 zu 7.

مفهوم حاصل جمع  $5 + 7$  اندیشیده بودم، ولی نه اینکه این حاصل جمع مساوی با ۱۲ باشد. پس گزارهٔ حسابی<sup>۱</sup> همواره هم‌نهادی است. این امر را انسان روشنتر درک خواهد کرد، اگر عددهای بالنسبه بزرگتری را بگیرد؛ بدان راه کاملاً روشن خواهد شد که ما می‌توانیم هرطور که بخواهیم مفهوم خود را بیچیم و بگردانیم، ولی بدون یاری گرفتن از سهش، به میانجی<sup>۲</sup> روشکافی محض مفهومهای خود، هرگز نخواهیم توانست حاصل جمع را یافتن.

به همین سان، هیچ‌آغاز<sup>۳</sup> هندسه<sup>۴</sup> ناب نیز آناکاوانه نیست. اینکه: خط<sup>۴</sup> مستقیم کوتاهترین فاصله است اندر میان دو نقطه، گزاره‌ای است هم‌نهادی. زیرا مفهوم من از مستقیم، هیچ چیزی از چندی<sup>۵</sup> دربر ندارد، بلکه فقط کیفیت را در خود گنجانیده است. بنابراین مفهوم کوتاهترین، سراسر بدان افزوده می‌شود، و نمی‌تواند بوسیلهٔ هیچ‌گونه روشکافی، از مفهوم خط مستقیم هنجیده شود. پس در اینجا باید سهش را به یاری خواست، که تنها به میانجی آن، هم‌نهاد ممکن است.

راست است که معدودی از آغازها که هندسه‌دانان مقدمتاً فرض می‌کنند<sup>۶</sup> واقعاً آناکاوانه‌اند و بر پایهٔ اصل آخشیخ‌ناپذیری استوارند. ولی این آغازها، مانند گزاره‌های اینهمان<sup>۷</sup>، فقط چونان حلقه‌هایی در زنجیرهٔ روش عمل می‌کنند، نه چونان اصلها<sup>۸</sup> برای نمونه،  $a = a$ : کل مساوی است (B 17) با خود آن؛ یا  $a > (a + b)$ ، یعنی کل بزرگتر است از جزء<sup>۹</sup> آن؛ و با اینهمه حتا همین گزاره‌ها، هر چند فقط بر طبق مفهومهای محض معتبرند، تنها به این سبب در ریاضیات پذیرفته شده‌اند که می‌توانند در سهش بازنموده شوند.

آنچه در اینجا ما را عموماً معتقد می‌سازد که محمول چنین داوریهایی یقینی<sup>۹</sup>، دیگر در مفهوم ما وجود دارد و بنابراین دآوری، آناکاوانه است، فقط دوپهلویی<sup>۱۰</sup> اصطلاح است. یعنی ما باید به یک مفهوم داده شده محمولی معین را در اندیشه بیافزاییم، و سپس این ضرورت به مفهوم ملحق می‌شود. ولی پرسش این نیست که چه چیزی را باید به مفهوم داده شده در اندیشه بیافزاییم،

- 1) arithmetisch
- 2) vermittels[t]
- 3) Geometrie
- 4) Linie
- 5) Größe
- 6) voraussetzen
- 7) identische Sätze
- 8) Teil
- 9) apodiktische Urteile
- 10) Zweideutigkeit

بلکه چه چیزی را واقعاً در آن مفهوم، هر چند تاریک آسا، می‌اندیشیم؛ و از این راه استوار می‌شود که هر چند محمول ضرورتاً به آن مفهوم<sup>۱</sup> ضمیمه شده است، ولی نه چنانکه در خود مفهوم اندیشیده شود، بلکه به میانجی گونه‌ای سهش که باید به مفهوم افزوده گردد.<sup>۲</sup>

(۲) دانش طبیعت (*physica* [= فیزیک]) دادیهای هم‌نهادی پرتوم را چونان اصلاً در خود می‌گنجاند. من فقط مایلم یکی دو گزاره‌ای را برای نمونه در اینجا وارد سازم؛ مانند این گزاره که: در همهٔ دگرگونیهای جهان مادی<sup>۳</sup> کمیت<sup>۴</sup> ماده<sup>۵</sup> ثابت می‌ماند. یا اینکه: در هر گونه انتقال جنبش، کنش و واکنش باید همواره بایکدیگر مساوی باشند. در هر دو گزاره، نه فقط ضرورت آنها و در نتیجه خاستگاه پرتوم آنها، بلکه همچنین اینکه گزاره‌های هم‌نهادی‌اند، آشکار است. زیرا در مفهوم ماده من به پایستگی<sup>۶</sup> نمی‌اندیشم، بلکه تنها به حضور ماده در مکانی<sup>۷</sup> که آن را اشغال<sup>۸</sup> می‌کند فکر می‌کنم. بنابراین من در واقع از مفهوم ماده فراتر می‌روم تا چیزی پرتوم را در آن فزون اندیشم، که در آن نیاندیشیده بودم. پس این گزاره آناکاونه نیست، بلکه هم‌نهادی است و با اینهمه پرتوم اندیشیده شده است؛ و به‌همچنین است در دیگر گزاره‌های بخش ناب. دانش طبیعت.

(۳) «متاگیتیک» - حتا اگر فقط همچون دانشی نگریسته آید که تاکنون صرفاً کوشیده است تا دانش باشد؛ ولی با اینهمه به سبب چیستی خرد آدمی دانشی پرهیزناپذیر است، - باید شناختهای هم‌نهادی پرتوم<sup>۹</sup> گنجانیده شده باشند؛ و کار متاگیتیک به هیچ روی این نیست که مفهوم‌هایی را که ما برای خود پرتوم

(۱) به پیروی از اردمان، *jenen Begriffen* به جای *jenem Begriffe*.

(۲) در متن کانت، B: «آنچه در اینجا... به مفهوم افزوده گردد» پاراگراف تازه‌ای را تشکیل نمی‌دهد، بلکه بلافاصله دنبال «راست است که... در سهش باز نموده شوند.» می‌آید. و اما فاینر معتقد است که «آنچه در اینجا... به مفهوم افزوده گردد» باید به دنبال پاراگراف «به همین سان، هیچ... هم‌نهاد ممکن است.» قرار گیرد. کمپ سمیت و ژول بارنی و ترمزگ-پاکو در این مورد از فاینر پیروی کرده‌اند. ولی جز باز کردن پاراگراف تازه، ترجمهٔ ما از نگرگاه توالی مطلبها دقیقاً برابر است با B.

3) körperliche Welt 4) Quantität 5) Materie

6) Beharrlichkeit 7) Raum 8) Erfüllung

9) synthetische Erkenntnisse a priori

از شیءها تشکیل می‌دهیم، صرفاً فروشکافد و بدین ترتیب آناکاوانه روشن سازد، بلکه ما می‌خواهیم شناخت خود را پرتوم بگسترانیم و بدانیم به چه دلیل باید چنین آغازه‌هایی را برای خود داشته باشیم که بر مفهوم داده شده چیزی می‌افزایند که در آن مفهوم گنجانیده نشده بود، و از راه داوریهای هم‌نهادی پرتوم حتا چنان دور می‌روند که تجربه نیز خود نمی‌تواند ما را چنان دور دنبال کند. برای نمونه در گزاره: جهان باید آغازی نخستین داشته باشد، و مانند آن. بدینسان متاگیتیک، دست کم از نگاه هدف آن، از گزاره‌های هم‌نهادی محض پرتوم تشکیل یافته است.

#### (B 19) VI. مسئله کلی خرد ناب

اگر انسان بتواند انبوهی از بازجوییها را تحت ضابطه<sup>۱</sup> يك مسئله یگانه قرار دهد، بدین راه موفقیتی بزرگ به‌چنگ خواهد آورد. زیرا انسان با تعیین دقیق آن مسئله، نه تنها کارخوبی‌اشن خود را آسان می‌کند، بلکه همچنین کار هر کس دیگری را نیز که بخواهد نتیجه‌اش را بیازماید و داوری کند که آیا ما از عهده تحقق نیت خود برآمده‌ایم یا نه، آسان می‌گرداند. اکنون، مسئله خاص خرد ناب در این پرسش گنجانیده شده است: داوریهای هم‌نهادی پرتوم چگونه ممکن‌اند؟ اینکه متاگیتیک تاکنون در یک حالت متزلزل ناقطعیت در آخشبجها باز-مانده است، باید منحصرانه بدین سبب دانسته شود که این مسئله و شاید حتا فرق داوریهای آناکاوانه و داوریهای هم‌نهادی پیش از این به اندیشه انسان خطور نکرده است. اینک، برپایی یا فروریزی متاگیتیک وابسته است به فروگشایی این مسئله، یا به برهانی کافی در اینکه امکانی که متاگیتیک مایل است بتواند توضیح بدهد، در عمل هرگز وجود ندارد. دیوید هیوم، که از میان همه فیلسوفان به این مسئله نزدیکتر شد ولی به اندازه بسنده به شیوه معین، و در کلیت آن بدان نیاندیشید، بلکه فقط در گزاره هم‌نهادی پیوستگی معلول با علت آن (*principium*)

(B 20) *causalitatis* [= اصل علیت] متوقف ماند، گمان می‌کرد استوار کرده باشد که چنین گزاره پرتوم سراسر ناممکن است، و برطبق نتیجه‌های قیاسی اش

1) Formel



بر آن شد که هر آنچه ما متاگیتیک می‌نامیم برپایهٔ هذیان محض بینش خردی ادعایی بنا نهاده شده که در عمل دانسته‌های آن فقط از تجربه به‌وام گرفته شده‌اند و از راه عادت، فراموداً ضرورت یافته‌اند. اگر هیوم مسئلهٔ ما را در کلیت خود در برابر دیدگان می‌داشت، ممکن بود هرگز در این حکم که فلسفهٔ ناب<sup>۱</sup> را سراسر نابود می‌سازد سقوط نکند، چون در آن صورت متوجه می‌شد که برطبق استدلال او، ریاضیات ناب نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا ریاضیات قطعاً دارای گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم است؛ که بدینسان فهم نیکویش می‌توانست او را در برابر چنین حکمی بخوبی حفظ کند.

در فروگشایی مسئلهٔ بسالا، هم‌هنگام امکان کاربرد ناب خرد در بنیان‌گذاری و تحقق همهٔ دانش‌هایی که شناخت نظری پرتوم برابر ایستاهارا در خود دارند، گنج‌انیده شده است، یعنی پاسخ پرسش‌های زیر در آن مسئله است:

ریاضیات ناب چگونه ممکن است؟

دانش طبیعی ناب چگونه ممکن است؟

دربارهٔ این دانش‌ها، چون واقعاً داده شده‌اند، می‌توان بشایستگی پرسید که چگونه ممکن‌اند. زیرا اینکه این دانش‌ها باید ممکن باشند، به دلیل بودن آنها استوار شده است.\* ولی آنچه مربوط است به متاگیتیک، چون پیش‌روند آن تاکنون بد و ناچیز بوده است، و نیز چون نمی‌توان گفت که هیچ یک از دستگاه‌های مطرح شده در رابطه با هدف گوهرین متاگیتیک واقعاً موجود باشد، باید هر کسی را بحق در بارهٔ امکان آن به‌شک اندازد. با اینهمه، این گونهٔ شناخت هم باید به‌یک معنا چونان داده شده نگرسته

(\* بعضی هنوز ممکن است دربارهٔ دانش طبیعی ناب شک داشته باشند. ولی انسان فقط نیاز دارد به گزاره‌های گوناگونی که در آغاز فیزیک واقعی (آروینی) می‌آیند توجه کند، مانند گزاره‌های مربوط به پایداری کمیته معین ماده، تختی<sup>۲</sup> [= اینرسی]، برابری<sup>۳</sup> کنش و واکنش، و دیگرها، تا بزودی متقاعد شود که این گزاره‌ها *physica pura* [= فیزیک مجرد] (یا *physica rationalis* [= فیزیک عقلی]) را تشکیل می‌دهند که بخوبی سزاوار آن است که همچون دانشی خاص، در کل حوزهٔ خود، چه تنگ و چه گسترده، جداگانه برنموده شود.

1) Schein      2) reine Philosophie  
3) Trägheit    4) Gleichheit

شود. متاگیتیک هر چند نه همچون دانش، ولی باز همچون استعداد طبیعی<sup>۱</sup> (*metaphysica naturalis* [= متاگیتیک طبیعی]) واقعیت دارد. زیرا خرد آدمی، بدون آنکه غرور محض بسیار دانی وی را به جنبش آورد، به سانی مقاومت ناپذیر بوسیله نیاز درونی خاص خود به سوی چنین پرسشها رانده می شود: به سوی پرسشهایی که نه از راه هیچ گونه کاربرد تجربی خرد می توانند پاسخ داده شوند و نه از راه اصلهای بدست آمده از کاربرد تجربی خرد؛ و بدینسان در واقع نزد همه انسانها، به مجرد آنکه خرد در ایشان به نگرورزی گسترش یابد، گونه ای متاگیتیک در همه زمانها وجود داشته است و همواره نیز باقی خواهد بود. و اینک در این باره نیز می توان پرسید:

(B 22) متاگیتیک چونان استعداد طبیعی چگونه ممکن است؟

یعنی پرسشهایی که خرد ناب در برابر خود مطرح می کند و بسا رانده شدن بوسیله نیاز درونی خاص خود می کوشد آنها را به بهترین شیوه پاسخ گوید، چگونه از طبیعت خرد آدمی همگانی زاده می شوند؟

ولی چون در همه کوششهایی که تاکنون برای پاسخ دادن به این پرسشهای طبیعی صورت گرفته اند، - برای نمونه اینکه آیا جهان آغازی دارد یا از ازل<sup>۲</sup> وجود می داشته است، و دیگرها، - همواره به آخشیجهای پرهیزناپذیری بر- خورده اند، انسان نمی تواند به استعداد طبیعی محض برای متاگیتیک، یعنی به خود قوه ناب خرد که از آن در حقیقت همیشه گونه ای متاگیتیک (هر گونه که باشد) می روید، راضی بماند. بلکه باید ممکن باشد که باخرد یا در دانستن یا در ندانستن<sup>۳</sup> برابر ایستها به قطعیت رسید. یعنی ما باید یادرباره برابر ایستهای پرسشهای متاگیتیک تصمیم بگیریم، یا درباره توانش یا ناتوانش خرد در رابطه با هر گونه داوری درباره آن برابر ایستها؛ و بنابراین، یا باید بتوانیم خرد ناب خود را با اعتماد بگسترانیم، یا کرانه<sup>۴</sup> های معین و مطمئنی برای او بنهیم. پرسش اخیر را که زاده مسئله کلی بالاست، بحق می شد چنین مطرح ساخت:

متاگیتیک چونان دانش چگونه ممکن است؟

1) Naturanlage      2) [von] Ewigkeit [her]      3) Nicht-Wissen  
4) Schranke

بدین آیین، سنجش خرد سرانجام ضرورتاً به دانش می‌انجامد. بعکس، (B 23) کاربرد جزم‌اندیشانه خرد بدون سنجش، به حکمهای بی‌پایه می‌انجامد که در برابر آنها می‌توان متساویاً حکمهای به‌ظاهر معتبر نهاد؛ و بدین نحو کار به شک‌گرایی منجر می‌شود.

همچنین، این دانش دارای اطنابی هراس‌انگیز نمی‌تواند بود، زیرا سروکارش با برون‌آخته‌های خرد نیست که بسیارگانی<sup>۱</sup> آنها پایان‌ناپذیر<sup>۲</sup> است، بلکه تنها به‌خود خرد و به‌مسئله‌هایی می‌پردازد که درست از درون او برمی‌خیزند؛ و این مسئله‌ها از راه طبیعت شیء‌هایی که با خرد دیگرسان‌اند، مطرح نمی‌شوند، بلکه از راه طبیعت خود خرد مطرح می‌گردند؛ به‌قسمی که اگر خرد قبلاً<sup>۳</sup> در رابطه با برابرایستاهایی که ممکن است در تجربه به‌ویژه عرضه شوند، توانش خود را تماماً<sup>۴</sup> بشناسد، باید این امر آسان گردد که حوزه و حد<sup>۵</sup>های اقدام به‌کاربرد آن فراسوی همه مرزهای تجربه، کاملاً و مطمئناً تعیین شود.

بنابراین می‌توان و باید همه کوششهایی را که تاکنون صورت گرفته‌اند، تاگونه‌ای متاگیتیک را جزم‌اندیشانه برقرار سازند، همچون سقط شده‌نگریست. زیرا آنچه در چنین یا چنان آناکاو و وجود دارد، یعنی روشکافی محض مفهومی که در خرد ما، پرتوم جای دارند، به‌هیچ روی هدف متاگیتیک حقیقی نیست، بلکه فقط گونه‌ای آماده‌سازی برای آن است، و هدف این است که متاگیتیک باید شناخت پرتوم خود را هم‌نهادانه بگستراند؛ و برای این هدف، روشکافی محض بهبوده است. زیرا فقط نشان می‌دهد که در این مفهوم چه چیزی گنجانیده شده است، ولی نه اینکه چگونه ما پرتوم به‌چنین مفهوما برسیم، تا سپس بتوانیم کاربرد معتبر این مفهوما را در رابطه با برابرایستاهای (B 24) هرگونه شناخت عموماً، تعیین کنیم. در این میان برای رهاکردن همه این ادعاها چندان به از خودگذشتگی<sup>۵</sup> نیاز نیست، زیرا آخشیحهای انکارناپذیر خرد، و در فراروند جزمی، همچنین آخشیحهای پرهیزناپذیر خرد باخودش، مدتهاست که هرگونه متاگیتیک را که تاکنون وجود داشته است، از جایگاه اعتبار فرو

1) Mannigfaltigkeit    2) unendlich    3) vollständig  
4) Grenze    5) Selbstverleugnung

افکنده‌اند. در اینجا به پایداری<sup>۱</sup> بیشتری نیاز است اگر بخواهیم در برابر دشواریهای درونی و مخالفت<sup>۲</sup> بیرونی درنمانیم، و بتوانیم یک دانش پرهیزناپذیر خرد آدمی را، که هر شاخه روینده آن را قطع می‌توانیم کرد ولی هرگز نخواهیم توانست ریشه آن را برون کشیدن، از راه یک شیوه بررسی<sup>۳</sup> دیگر که کاملاً در مقابل شیوه بررسی پیشین قرار دارد، سرانجام یک بار برای همیشه به رشدی سودمند و پر بار برسانیم.

## VII. مینو و بخش بندی دانشی ویژه به نام سنجش خرد ناب

اینک، از همه آنچه گفته آمد، مینوی دانشی ویژه بدست می‌آید که می‌تواند سنجش خرد ناب نامیده شود. زیرا خرد عبارت است از قوه‌ای که اصلهای شناخت پر توم را به ما می‌دهد. از اینرو خرد ناب عبارت است از آن چیزی که اصلهایی را که بتوانند چیزی را مطلقاً پر توم بر شناسند، در خود بگنجانند. ارغنون خرد ناب عبارت خواهد بود از سر مجموع آن اصلها که بر طبق آنها همه شناختهای ناب پر توم بتوانند الفنجیده شوند و واقعاً هستی (B 25) پذیرند. کاربرد دقیق و جامع چنین ارغنون دستگامی از خرد ناب بدست خواهد داد. اما چون این دستگام تمنایی است سخت زیاده، و نیز چون هنوز نامعلوم است که آیا در اینجا اساساً چنین گسترش شناخت ما ممکن خواهد بود، و اگر باشد، نامعلوم است که در چه موردهایی ممکن خواهد بود، - پس ما می‌توانیم دانش داوری محض خرد ناب، و سر چشمه‌ها و مرزهای آن را همچون یک پیش‌آموزیک برای دستگام خرد ناب بنگریم. اما چنین پیش‌آموزیک، افراه [ = دکتترین ] نامیده نخواهد شد، بلکه فقط باید سنجش خرد ناب نامیده شود. سود این پیش‌آموزیک، در رابطه با نگرورزی، واقعاً فقط منفی خواهد بود. زیرا این پیش‌آموزیک، به گسترش خرد ما خدمت نخواهد کرد، بلکه تنها به پالایش خرد ما خدمت خواهد کرد و او را از خطاها مصون نگه خواهد

1) Standhaftigkeit      2) Widerstand      3) Behandlung

داشت؛ و این خود سودی بزرگ است. - من هر شناختی را که نه به برابر ایستاهای، بلکه به گونه شناخت ما از برابر ایستاهای عموماً، تا آنجا که این گونه شناخت، پرتوم ممکن باید باشد، می پردازد، ترافرازانده می نامم. دستگامی از این مفهوما می بایستی فلسفه ترافرازانده نامیده شود. اما این فلسفه نیز به نوبه خود برای آغاز کار زیاده از حد است. زیرا چون چنین دانشی باید هم شناخت آناکاوانه پرتوم، و هم شناخت هم نهادی پرتوم را کاملاً در برگیرد، تا آنجا که به آهنگ ما مربوط می شود، دارای حوزه ای است بسیار گسترده. چه، ما نیاز مندیم آناکاوای را فقط تا آنجا پیش ببریم که پرهیز ناپذیرانه ضروری است، تا اصلهای هم نهاد پرتوم را که تنها کار مربوط به ماست، در کل حوزه آن درك (B 26) کنیم. اکنون بدین بازجویی می پردازیم که آن را براستی افراه نمی توانیم نامید، بلکه فقط سنجش ترافرازانده می توانیم نامیدن. زیرا هدف آن گسترش خود شناختها نیست، بلکه فقط تصحیح آنها را منظور دارد و باید محك ارزش یا بی ارزشی همه شناختهای پرتوم را فراهم گرداند. پس چنین سنجشی گونه ای آماده سازی است تا حد ممکن برای يك ارغنون؛ و اگر این ارغنون کامیاب نباشد، سنجش دست کم قانون خرد ناب را آماده می سازد که بر طبق آن شاید در آینده دستگاه فرآراسته فلسفه خرد ناب، خواه از جنبه گستراندن شناخت آن باشد و خواه از جنبه کرانمند ساختن محض شناخت آن، بتواند هم آناکاوانه و هم هم نهادانه باز نموده آید. و اما این را که این امر ممکن می باشد، و حتا این را که چنین دستگامی نمی تواند دارای چنان حوزه ای بزرگ باشد که امید به فرساختن کامل آن از دست برود، از پیش بدینسان می توان سنجید که آنچه در اینجا برابر ایستای ما را تشکیل می دهد، نه طبیعت شیءهاست که تمامی ناپذیر است، بلکه فهم است، که درباره طبیعت شیءها داوری می کند، و فهم نیز به نوبه خود تنها در رابطه با شناخت پرتوم آن؛ و چون نباید اندوخته فهم را در بیرون از خود بجویم، این اندوخته نمی تواند از ما پنهان بماند، و بر پایه همه تخمینها، به اندازه بسنده کوچک است تا کاملاً درك گردد، بر طبق ارزش یا بی- (B 27) ارزشی آن داوری شود و مورد ارزیابی راستین قرار گیرد. در اینجا به مراتب کمتر باید در انتظار سنجش کتابها و دستگاههای خرد ناب بود، بلکه باید

سنجش خود قوه خرد ناب را بیوسید<sup>۱</sup>. فقط در صورتی که این سنجش در بن نهاده شود، انسان محک مطمئنی خواهد داشت که ارزش فلسفی اثرهای کهن و نو را در این رشته تقدیر کند. وگرنه، تاریخ‌نویس و داور ناصالح، حکمهای بی‌پایه دیگران را بر طبق حکمهای خود داوری خواهند کرد که به سانی همانند، بی‌پایه‌اند.

فلسفه ترافرانزده عبارت است از مینوی یک دانش که سنجش خرد ناب باید سراسر نقشه آن را معمارانه طرح کند، یعنی باید آن را بر پایه اصلها طرح افکند، و هم‌هنگام فرآراستگی و اطمینان همه قطعه‌هایی را که این ساختمان را می‌سازند، کاملاً تضمین گرداند. فلسفه ترافرانزده دستگاهی است از همه اصلهای خرد نساب. اینکه این سنجش خود هنوز فلسفه ترافرانزده نامیده نمی‌شود منحصرانه به این دلیل است که سنجش برای اینکه دستگاهی فرآراسته باشد، باید همچنین آناکای جامع کل شناخت پرتوم آدمی را در خود بگنجانند. البته راست است که سنجش ما باید همچنین بر شمارش کامل همه مفهومیهای بنلادی را که شناخت ناب مورد بحث را تشکیل می‌دهند، در برابر دیدگان قرار دهد. ولی سنجش، بحق، از آناکای جامع خود این مفهومیها و نیز از نقد کامل مشتقهای آنها خودداری می‌کند، بعضاً از این روی که این روشکافی به هدف بی‌ارتباط است، زیرا درگیر تردیدها و دشواریهایی نیست که در هم‌نهاد یافته (B 28) می‌شوند، و سراسر سنجش واقعاً به خاطر هم‌نهاد برجاست؛ و بعضاً بدین سبب که پاسخگویی فرآراستگی چنین آناکای و اشتقاق را برعهده گرفتن، به هنگامی که می‌توان در رابطه با مقصود خویش بسادگی از آن چشم پوشید، با یگانگی نقشه آخشیچ گونه می‌باشد. با این حال، این فرآراستگی روشکافی مفهومیهای پرتوم، که در آینده به آنها خواهیم پرداخت، و همچنین فرآراستگی اشتقاق دیگر مفهومیها از مفهومیهای پرتوم، باسانی می‌تواند تکمیل شود، فقط به شرطی که نخست، این مفهومیهای پرتوم، چونان اصلهای جامع هم‌نهاد، برجا باشند، و به شرطی که در رابطه با این مقصود اساسی، هیچ کم و کاستی موجود نباشد.

(۱) اردمان: بسنجید با جمله پیشگفتار نخست درس XII A آغاز پاراگراف دوم، که این جمله، بازچاپ آن است با اندکی دگرگونی.

پس هر آنچه فلسفه ترافرازانده را می‌سازد، به سنجش خرد نساب تعلق دارد و این سنجش مینوی فرآراسته فلسفه ترافرازانده است؛ ولی با اینهمه خود دانش فلسفه ترافرازانده نیست. زیرا سنجش در آناکاوای فقط تا آنجا پیش می‌رود که برای داوری کامل شناخت هم‌نهادی پرتوم واجب است.

مهمترین نکته در بخش‌بندی چنین دانشی عبارت است از اینکه هرگز مفهومی که چیزی آروینی در خود گنجانیده دارند، نباید در آن داخل شوند؛ یا اینکه شناخت پرتوم، کاملاً نساب باشد. از آنجا این نتیجه بدست می‌آید که هر چند والاترین آغازه‌های اخلاق و مفهومی بنیادین آن شناختهای پرتوم‌اند، ولی با اینهمه اینها به فلسفه ترافرازانده تعلق ندارند. زیرا درست است که اینها خود مفهومی رامش و درد، خواهشها و گرایشها و دیگرها را که (B 29) بر روی هم دارای خاستگاه آروینی‌اند، مبنای دستورهای خود قرار نمی‌دهند، ولی با اینهمه در تشکیل دستگاه اخلاق-آیینی نساب، این مفهومی آروینی ضرورتاً باید در مفهوم فریضه وارد گردند، خواه چونان مانع، که باید بر طرف شود، و خواه همچون وسوسه و اغوا که نباید به نیروی جنباننده تبدیل گردد. از اینرو فلسفه ترافرازانده يك کیهان-فرزانش خرد نساب صرفاً نگرورز است. زیرا هر آنچه عملی است، تا آنجا که انگیزاننده<sup>۲</sup>ها را در خود می‌گنجانند، به عاطفه‌ها مربوط است که تعلق دارند به سرچشمه‌های آروینی شناخت.

حال اگر بخواهیم بخش‌بندی این دانش را از دیدگاه عمومی يك دستگاه به‌طور کلی بر قرار سازیم، جستار ما باید نخست بن‌پادشناسی خرد نساب، و دوم، «دش‌شناسی خرد نساب را در خود بگنجانند. هر يك از این سربخشها، فرو-بخشهای خود را خواهند داشت که با اینهمه، مبنای آنها را هنوز نمی‌توان در اینجا به بحث گذاشت. فقط به‌سان مقدمه یا پیش‌یادآوری، همین اندازه لازم می‌نماید گفته شود که دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترك ولی ناشناخته برای ما زاده می‌شوند: این دو تیره شناخت عبارت‌اند از حسگانی و فهم. از راه حسگانی برابریها به ما داده می‌شوند ولی از راه فهم برابریها اندیشیده می‌گردند. اینک، حسگانی، چون

1) Vorschrift      2) Triebfeder

قاعدتاً تصورهای پرتومی در خود می‌دارد که شرطی را می‌سازند که تحت آن (B 30) به ما برابریها داده می‌شوند، باید به فلسفهٔ ترافرازانده تعلق داشته باشد. حس‌شناسی ترافرازانده باید بخش نخستین بن‌پارشناسی را تشکیل دهد، زیرا شرطهایی که فقط تحت آنها برابریهای شناخت آدمی داده می‌شوند، پیش از آن شرطهایی قرار دارند که تحت آنها این برابریها اندیشیده می‌گردند. ≪





(A 17)}  
(B 31)}

سنجش خرد ناب

I

بن پارشناسی ترا فرازنده



(A 19)  
(B 33)}بن‌پارشناسی ترافرازنده<sup>۱</sup>

بخش نخست

حسیک ترافرازنده<sup>۲</sup>« § ۱ »<sup>۳</sup>

شناخت، به هر شیوه و به هر واسطه<sup>۴</sup>‌ای که به‌برابریست‌ها مربوط باشد، در هر حال، چیزی که شناخت از راه آن مستقیماً<sup>۵</sup> به‌برابریست‌ها مربوط می‌شود و چیزی که اندیشیدن سراسر متوجه آن است، سهش است. ولی سهش تنها تا آنجا انجام می‌گیرد که به ما برایستایی داده شود، و این امر به‌نوبه خود «دست کم برای ما انسانها»<sup>۶</sup> تنها تا آنجا ممکن است که برایست‌ها، به نحوی معین بر ذهن تأثیر گذارد. توانایی<sup>۷</sup> دریافت (یا قوه اندرپذیرندگی<sup>۸</sup>) تصورها، به‌شیوه‌ای که ما بوسیله<sup>۹</sup> برایست‌ها متأثر می‌شویم، حسگانی نامیده می‌شود. بنابراین، به‌واسطه<sup>۹</sup> حسگانی است که برایست‌ها به‌ما داده می‌شوند و تنها حسگانی است که همیشه را برای ما فراهم می‌سازد. ولی برایست‌ها بوسیله<sup>۱۰</sup> فهم اندیشیده می‌شوند، و از فهم مفهومها زاده می‌گردند. اما اندیشیدن سراسر باید، خواه سرراستانه (مستقیم)، خواه باپیچ‌وخم (غیرمستقیم) «بواسطه<sup>۱۰</sup> برخی نشانها»<sup>۱۰</sup> سرانجام به‌سهشها، و در نتیجه نزد ما، به‌حسگانی مربوط شود،

1) transzendente Elementarlehre 2) transzendente Ästhetik  
(۳) پاراگراف‌بندی در A نیست.

4) Mittel 5) unmittelbar

(۶) در B.

7) Fähigkeit 8) Rezeptivität 9) vermittelst

(۱۰) افزایش در B. توضیح: کانت در نسخه<sup>۱۰</sup> شخصی خود از ویراست نخست سنجش خود ناب(A)، گاه بگانه تغییرها و تصحیحا و نکته‌هایی را یادداشت کرده است. این حواشی را بنو اردمان (Benno Erdmann) زیر عنوان *Nachträge zur Kritik* (ضمیمه‌های تکمیلی سنجش [خرد ناب]) انتشار داده است (Kiel, 1881). رایموندشمیت این موردها

زیرا هیچ برابریستایی نمی‌تواند از راهی دیگر به‌ما داده شود.  
 اثر يك برابریستا بر توانایی تصور<sup>۱</sup>، تا آنجا که ما زیر تأثیر آن قرار  
 می‌گیریم، احساس<sup>۲</sup> است. آن سهشی که از راه احساس به برابریستا مربوط  
 می‌شود، آدوینی نام دارد. برابریستای نامتعیّن سهش آروینی، پدیداد نامیده  
 می‌شود.

من آنچه را که در پدیدار با احساس متناظر باشد، مادهٔ نخستین پدیدار<sup>۳</sup>  
 می‌خوانم، ولی آن چیزی را که سبب می‌گردد بسیارگان پدیدار در  
 نسبت‌های معینی «بتواند آراسته شود»<sup>۴</sup>، هودت پدیدار<sup>۵</sup> می‌نامم. اما چیزی  
 که فقط در آن، احساسها می‌توانند خود را منظم کنند و به‌صورتی معین قرار  
 گیرند، خود نمی‌تواند باز احساس باشد. بنابراین هر چند مادهٔ نخستین هر گونه  
 پدیدار فقط افدوم به‌ما داده می‌شود، ولی صورت آن باید پرتوم برای  
 احساسها در ذهن آماده باشد و بدین جهت باید بتواند جدا از سراسر احساس  
 بررسی شود.

من همهٔ تصورهایی را که در آنها هیچ چیز که از آن احساس باشد، یافته  
 نشود، ناب (به‌مفهوم<sup>۶</sup> ترافرازنده) می‌خوانم. پس صورت ناب<sup>۷</sup> سهشهای  
 حسی عموماً، که در آن سراسر بسیارگان پدیدارها در نسبت‌های معینی سهیده  
 می‌شوند، باید پرتوم در ذهن وجود داشته باشد. این صورت ناب حسگانی،  
 خود همچنین می‌تواند سهش ناب<sup>۸</sup> نامیده شود. بدینسان اگر من از تصور يك  
 جسم هر آنچه را که فهم دربارهٔ آن می‌اندیشد، مانند جوهر، نیرو<sup>۹</sup>، بخش-  
 پذیری<sup>۱۰</sup> و دیگرها، و نیز هر آنچه را که به احساس تعلق دارد، مانند تداخل-

1) Vorstellungsfähigkeit      2) Empfindung

3) Materie der Erscheinung

(۴) در B: - در A: <آراسته و سهیده شود>.

5) Form der Erscheinung

(۶) Verstand؛ [کاربرد نافنی].

7) reine form      8) reine Anschauung      9) Kraft

10) Teilbarkeit

→ را در پانوشتهای ویراست خود باز می‌تاباند [همچنین ← پیشگفتار او]. ما هر گاه لازم  
 نماید، به این نکته‌ها در پانوشته اشاره می‌کنیم، و گاه نیز تغییر کانت را، با آگاهانیدن  
 خوانندگان، عیناً در متن اصلی وارد می‌سازیم. - در این نقطهٔ ویژه، کانت این نکته را  
 برنوشته: «اگر تصور، خود، فی‌نفسه علت برون‌آخته نباشد.» (Nachträge XI).

(A 21) ناپذیری، سختی، رنگ، و غیره، جداکنم، باز از این سهش آروینی چیزی (A 21) برابیم باز می ماند، یعنی استنش و ریخت اینها از آن سهش ناب اند، که پرتوم، حتا بدون یک برابر استای واقعی<sup>۱</sup> حسها یا احساس، به سان صورت محض حسگانی، در ذهن قرار دارند.

دانش تمامی اصلهای حسگانی پرتوم را من حسیک\* ترافرازنده می خوانم.

(B 36) بدینسان می باید چنین دانشی وجود داشته باشد که بخش نخستین بن پارشناسی ترافرازنده را تشکیل می دهد، در مقابل<sup>۲</sup> دانشی که اصلهای اندیشیدن ناب را در خود می گنجانند و منطق ترافرازنده<sup>۳</sup> نامیده می شود.

(A 22) پس، در حسیک ترافرازنده ما نخست حسگانی را منفرد خواهیم ساخت،

(\* آلمانیان تنها کسانی اند که اکنون [۱۷۸۱-۱۷۸۷] واژه Ästhetik [= حسیک] را برای اطلاق به چیزی بکار می برند که دیگران آن را سنجش پسند<sup>۴</sup> می خوانند. در اینجا یک امید واهی در بن قرار دارد که آناکوه برجسته، باؤم گارتن<sup>۶</sup> بانی آن است، و آن امید این است که داوری سنجشگرانه آنچه زیباست<sup>۷</sup> تحت اصلهای خرد<sup>۸</sup> آورده شود و قاعده های زیبایی<sup>۹</sup> به حد دانش ارتقا یابد. ولی این تلاش، بیهوده است. زیرا چنین قاعده ها یا سنجیدارها در «اولین»<sup>۱۰</sup> سرچشمه های خود صرفاً آروینی اند و بنا بر این هرگز نمی توانند به مثابه قانونهای «معین»<sup>۱۱</sup> پرتوم عمل کنند، که داوری پسند<sup>۱۲</sup> ما باید خود را بر پایه آنها تنظیم کند. کاملاً بعکس، داوری پسند ما محک واقعی درستی چنین قانونها را تشکیل می دهد. از اینرو بخردانه خواهد بود که «یا»<sup>۱۳</sup> این نامگذاری<sup>۱۴</sup> را دوباره رها کنیم و برای آن آموزه بکار بریم که دانش حقیقی است (و بدان راه همچنین به زبان<sup>۱۵</sup> و معنای فیلسوفان باستان نزدیکتر خواهیم شد که نزد ایشان، بخش کردن شناخت به αἰσθητὰ και νοητὰ [= حسیات و معقولات] بسیار مشهور بود) < . >، و یا در این نامگذاری با فلسفه نگرورز سهمیم گردیم و Ästhetik [= حسیک] را بعضاً به معنای ترافرازنده<sup>۱۶</sup> و بعضاً به معنای روانشناختی<sup>۱۷</sup> بگیریم. <><sup>۱۸</sup>

(B 36)

1) wirklicher Gegenstand

(۲) im Gegensatz – همچنین، «در برابر...»، و غیره.

3) transzendente Logik

4) Kritik des Geschmacks

5) Analyst

(۶) Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)، فیلسوف آلمانی.

7, 9), das Schöne 8) Vernunftprinzipien

(۱۰ و ۱۱)، در B.

12) Geschmacksurteil

(۱۳ و ۱۸)، در B.

14) Benennung 15) Sprache 16) transzendentaler Sinn

17) psychologisch

بدین ترتیب که همه آنچه فهم از راه مفهومی‌های خود درباره آنها می‌اندیشد جدا خواهیم کرد تا چیزی جز سهش آروینی باز نماند. در مرتبه دوم، ما از این سهش آروینی باز هر آنچه به احساس تعلق دارد جدا خواهیم کرد، تا هیچ چیز جز سهش ناب و صورت محض پدیدارها بازنماند، که تنها چیزی است که حسگانی می‌تواند پرتوم فراهم کند. از این بازجویی نتیجه خواهد شد که دو صورت ناب سهش حسی چونان اصلهای شناخت پرتوم موجودند، یعنی: مکان و زمان، که اکنون به امتحان آنها می‌پردازیم.

### حسیک ترافرازنده

(B 37)

بهره<sup>۱</sup> نخست

### درباره مکان

§ ۲»

شرح متافیزیانه<sup>۲</sup> این مفهوم<sup>۳</sup>

به واسطه حس بیرونی (که يك خاصیت ذهن ماست)، ما برابر ایستاهای را بیرون از خود، وهمگی را در مکان به تصور می‌آوریم. ریخت، اندازه<sup>۴</sup> و نسبت متقابل برابر ایستاهای، در مکان، متعین است، یا تعیین پذیر است. البته راست است که حس درونی که به میانجی آن ذهن خود را می‌سهد، یا حالت درونی<sup>۵</sup> خود را می‌سهد، هیچ سهشی از خود روح چونان برون آخته فراهم نمی‌آورد. ولی حس درونی باز صورت معینی است که فقط تحت آن صورت، سهش حالت درونی ذهن ممکن است؛ به سانی که هر آنچه به تعیین<sup>۶</sup> های درونی تعلق دارد در نسبت با زمان متصور می‌گردد. زمان را نمی‌توان در بیرون سهد، به همان سان که سهدن مکان، در درون ممکن نیست. اینک، چیستند مکان و زمان؟ آیا هستمندهای واقعی اند؟ آیا برآستی فقط تعیینها یا حتا نسبتهای شیء‌هایند، ولی با اینهمه چنان تعیینها و نسبتهایی که فی‌نفسه نیز در آن شیءها

1) Abschnitt 2) metaphysische Erörterung

(۳) شماره و عنوان فرعی، در B افزوده شده است.

4) Größe 5) bestimmbar 6) innerer Zustand

7) Bestimmung

وجود دارند حتا اگر آن شیءها سهیده نشوند؟ یا، آیا مکان وزمان چنان اند که فقط به صورت سهش<sup>۱</sup> ملحق می شوند و در نتیجه به سرشت ذهنی<sup>۲</sup> ذهن ما (B 38) مربوط می گردند، که بدون آن، محمولهای مکان وزمان نمی توانند به شیءها اطلاق گردند؟ برای آنکه در این باره آگاهی به چنگ آوریم، می باید نخست «مفهوم مکان را تشریح کنیم. ولی من زیر عنوان شرح (*expositio*) = عرضه- داشت [۳]»<sup>۳</sup>، تصویر<sup>۴</sup> روشن (هرچند نه الزاماً جامع) آن چیزی را می فهمم که به یک مفهوم تعلق دارد. اما شرحی متاگیتیانه است که چیزی را در خود بگنجانند که مفهومی را که همچون پرتوم داده شده باشد، باز نماید.»<sup>۵</sup>

۱) مکان یک مفهوم آروینی<sup>۶</sup> نیست که از تجربه های بیرونی<sup>۷</sup> آهنجیده<sup>۸</sup> شده باشد. زیرا برای آنکه احساسهای معینی به چیزی بیرون ازن (یعنی به چیزی در یک حیث<sup>۹</sup> دیگر مکان، جز چیزی که من خود را در آن می یابم) مربوط شوند، و نیز برای آنکه من بتوانم آن احساسها را در بیرون «و در کنار»<sup>۱۰</sup> یکدیگر، و در نتیجه نه صرفاً متفاوت، بلکه در حیزهای گوناگون تصور کنم، - برای این امر باید تصور مکان، خود در بن نهاده شود. بنابراین تصور مکان نمی تواند از نسبتهای پدیدارهای بیرونی از راه تجربه وام گرفته شود، بلکه این تجربه بیرونی خود تازه فقط از راه تصور مکان ممکن می گردد.

۲) مکان یک تصور ضروری پرتوم است که در پایه همه سهشهای بیرونی (A 24) قرار دارد. - هرگز نمی توان تصور کرد که مکان وجود نداشته باشد، هرچند بخوبی می توان اندیشید که هیچ برابرایستایی در آن موجود نباشد. بنابراین (B 39) مکان همچون شرط امکان پدیدارهای بیرونی است<sup>۱۱</sup> و نباید همچون تعینی که به برابرایستاها وابسته باشد، نگریسته شود. مکان یک تصور پرتوم است که

1) Form der Anschauung      2) subjektive Beschaffenheit

3) Erörterung (*expositio*)

۴) Vorstellung (معمولاً: «تصور»).

۵) در B. - در A: «نخست <مکان را مورد مطالعه قرار دهیم.>»

6) empirischer Begriff      7) äußere Erfahrungen

8) abgezogen      9) Ort

۱۰) در B.

۱۱) به پیروی از فاینر، äußeren Erscheinungen به جای Erscheinungen.



ضرورتاً در بن‌پدیدارهای بیرونی قرار دارد.

> (۳) قطعیت یقینی همه‌آغازهای هندسی و امکان‌ساختهای پرتوم‌آنها برپایه این ضرورت پرتوم قرار دارد. درحقیقت اگر این تصور مکان، مفهومی بود که افدوم به دست آمده باشد، یعنی از تجربه عمومی بیرونی منتج باشد، نخستین‌آغازهای تعریف<sup>۱</sup> ریاضی چیزی نمی‌بودند جز دریافتهای حسی<sup>۲</sup>. در این صورت‌آغازهای نخستین ریاضی دارای همه جنبه‌های تصادفی<sup>۳</sup> دریافت حسی می‌بودند و دیگر ضروری نمی‌بود که اندر میان دو نقطه فقط یک خط مستقیم ممکن باشد، بلکه تجربه می‌بایستی همواره این امر را نشان دهد. ولی آنچه از تجربه به‌وام گرفته می‌شود دارای کلیت نسبی است، که از استقراء بدست می‌آید. پس فقط می‌توان گفت برطبق آنچه تاکنون مشاهده شده، مکانی یافته نشده است که بیش از سه دورامون<sup>۴</sup> [= بعد] داشته باشد.<sup>۵</sup>

> (۴) « $3 \ll 6$ »<sup>۶</sup> مکان یک مفهوم برهانی<sup>۸</sup>، یا چنانکه گفته می‌شود، مفهوم کلی<sup>۹</sup> نسبت‌های شیء‌ها به‌طور کلی نیست، بلکه سهش ناب است. زیرا (A 25) نخست، انسان فقط می‌تواند یک مکان واحد به‌تصور آورد و اگر از مکانهای بسیار سخن گوید، غرضش بخش‌های همان مکان واحد و یگانه است. این بخش‌ها همچنین نمی‌توانند پیش از مکان همه‌فراگیر<sup>۱۰</sup> واحد بیابند، چنانکه گویی سازه<sup>۱۱</sup>‌های آن باشند (که از آن سازه‌ها ترکیب<sup>۱۲</sup> مکان‌فراگیر ممکن باشد)، بلکه فقط می‌توانند در «دون آن مکان واحد اندیشیده شوند. این مکان ذاتاً واحد است و بسیارگان آن، و در نتیجه همچنین مفهوم کلی مکانها عموماً، منحصرانه به کرانندیها مربوط می‌شود. از اینجا چنین برمی‌آید که در رابطه با مکان، یک سهش پرتوم (که آروینی نیست)، در بن همه مفهومیهای مکان قرار دارد. بدینسان همچنین همه‌آغازهای هندسی، برای مثال اینکه در یک مثلث مجموع دوضلع

1) Bestimmung 2) Wahrnehmungen

3) alle Zufälligkeit 4) Abmessung

۵) پاراگراف «۳» قطعیت... باشد»، در A. این مطالب همان‌اند که به عبارات دیگر و مفصلتر در B، در آغاز ۳ § مطرح می‌شوند.

۶) در A. ۷) در B.

8) diskursiver Begriff 9) allgemeiner Begriff

10) allbefassender Raum 11) Bestandteil

12) Zusammensetzung

بزرگتر است از ضلع سوم، هرگز نمی‌توانند از مفهومی کلی خط و مثلث مشتق شوند، بلکه از سهش بدست می‌آیند، و البته پرتوم، با قطعیت یقینی.

۵) مکان همچون يك چندی داده شده بی‌پایان<sup>۱</sup> متصور می‌گردد. حال يك مفهوم کلی مکان (که هم دريك پا و هم دريك ذراع مشترك است) هیچ چیز را در رابطه با چندی مکان تعیین نمی‌تواند کرد. اگر مرزناپذیری<sup>۲</sup> در پیشروند سهش نمی‌بود، هیچ مفهومی از نسبتها، اصل<sup>۳</sup> بیکرانی مکان<sup>۴</sup> را در خود نمی‌داشت. ۵

۴) مکان همچون يك چندی داده شده بی‌پایان متصور می‌گردد. حال، راست است که انسان باید هر مفهومی را همچون تصویری بیاندیشد که دريك توده بی‌پایان تصورهای ممکن گوناگون (به مثابه جنبه مشترك آنها) گنجانیده شده است، که در نتیجه اینها را تحت خود می‌گنجانند. ولی هیچ مفهومی همچون مفهوم، نمی‌تواند چنان اندیشیده شود که گویی<sup>۶</sup> انبوهی بی‌پایان از تصورها را در «خود»<sup>۵</sup> بگنجانند. بسا این حال، مکان چنین اندیشیده می‌شود (زیرا همه بخشهای مکان تا بیکران<sup>۸</sup> مقارن هم<sup>۹</sup> اند). بنابراین تصور آغازین مکان، سهش پرتوم است، نه مفهوم. ۱۰

### § ۳ ۱۱

#### شرح ترافرازنده مفهوم مکان

نگریسته من از شرح ترافرازنده<sup>۱۱</sup>، توضیح يك مفهوم است چونان يك اصل، چنانکه بتوان بر پایه آن اصل امکان دیگر شناختهای هم نهادی پرتوم را دریافت.

1) unendlich 2) Grenzenlosigkeit 3) Principium  
۴) در متن: Unendlichkeit derselben؛ بنابراین، «بیکرانی آن»، «بیکرانی آنها»: «بیکرانی سهش»؟ «بیکرانی نسبتها»؟ «بیکرانی مرزناپذیری»؟ رجوع derselben به «مکان»، دشواری دستوری دارد. ما فعلاً آن را desselben می‌خوانیم و اشاره به «مکان» می‌گیریم و البته موضوع را باز می‌گذاریم: Unendlichkeit des Raumes.  
۵) پاراگراف «۵» مکان... نمی‌داشت»، در A.

۶) als ob: «که گویی»، «چنان که گویی»، «چنانکه گویی»، «انگار».

7) in sich 8) ins Unendliche 9) zugleich  
۱۰) پاراگراف «۴» مکان... مفهوم»، در B.

۱۱) تمام «§ ۳» از «شرح...» تا «...داشته باشد»، افزایش در B.

12) transzendente Erörterung

برای این منظور، واجب است که: (۱) چنین شناخت‌هایی واقعاً از مفهوم داده شده مشتق شوند؛ (۲) این شناختها فقط بر پایه فرض پیشین يك شیوه توضیح داده شده این مفهوم ممکن باشند.

هندسه دانشی است که خاصیت‌های مکان را هم نهادانه و با اینهمه، پرتوم تعیین می‌کند. پس تصور مکان چه باید باشد تا يك چنین شناختی از آن ممکن گردد؟ مکان در اصل<sup>۱</sup> باید سهش باشد؛ زیرا از يك مفهوم محض، هیچ گونه گزاره‌هایی که از مرز آن مفهوم فراتر روند، نمی‌توانند هنجیده شوند؛ و با اینهمه، این چیزی است که در هندسه رخ می‌دهد (درآمد، ۷<sup>۲</sup>). ولی این سهش باید پرتوم، یعنی پیش از هر گونه دریافت حسی يك برابریستا، در ما بوجود بیاید و در نتیجه باید سهش ناب باشد، نه سهش آروینی. زیرا گزاره‌های هندسی<sup>۳</sup> بر روی هم یقینی‌اند. یعنی با آگاهی ضرورت خود، بستگی دارند. برای نمونه: مکان فقط سه دورامون دارد. ولی چنین گزاره‌هایی نمی‌توانند داوریهی آروینی یا داوریهی تجربی باشند، و نیز نمی‌توانند از داوریهی یاد شده نتیجه شوند (درآمد، ۴II).

اینک، چگونه سهش بیرونی می‌تواند در ذهن جای گیرد که پیش از خود برون‌آخته‌ها می‌آید و مفهوم برون‌آخته‌ها می‌تواند پرتوم در آن تعیین گردد؟ آشکارا فقط به این شرط که هدیش سهش بیرونی تنها در درون آخته<sup>۴</sup> [ = سوزه ] باشد، همچون سرشت صوری درون آخته، که می‌تواند تحت تأثیر برون-آخته‌ها قرار گیرد و بدان راه تصود بیجانگی برون‌آخته‌ها، یعنی سهش آنها را دریافت کند؛ بنابراین فقط همچون صورت حس بیرونی عموماً.

بنابراین فقط توضیح ماست که امکان هندسه را چونان شناخت هم نهادی پرتوم، دریافتنی می‌سازد. هر شیوه توضیح دیگر که این امکان را بدست ندهد، به مطمئن‌ترین راه می‌تواند با این شناخت-نشان از شیوه توضیح ماجدا شناخته

1) ursprünglich

۲) بخش پنجم درآمد B.

3) geometrische Sätze

۴) بخش دوم درآمد B.

5) Subjekt

شود، حتی اگر به ظاهر با شیوه توضیح ما همانندیهایی داشته باشد.»

{ (A 26)  
(B 42) }

### نتیجه‌های قیاسی از مفهومی‌های بالا

الف) مکان نه خاصیت شی‌های فی‌نفسه را تصویر می‌کند و نه شی‌ها را در نسبت‌های متقابل خود. یعنی مکان تعین خاصیتی که به برابر ایستگاهها ملحق شده باشد نیست، که اگر همه شرط‌های ذهنی<sup>۱</sup> سهش را مترع کنیم، برجای بماند. زیرا هیچ‌گونه تعین‌های برابر ایستگاهها<sup>۲</sup>، چه تعین‌های مطلق<sup>۳</sup> و چه نسبی، نمی‌توانند پیش از برجاهستی شی‌هایی که بر آنها اطلاق می‌شوند، بیایند؛ و در نتیجه نمی‌توانند پرتوم سهیده شوند.

ب) مکان چیزی نیست جز صورت همه پدیدارهای حسهای بیرونی؛ یعنی مکان شرط ذهنی حسگانی است، که فقط تحت آن، سهش بیرونی برای ما ممکن است. حال چون اندر پذیرندگی درون‌آخته، - اینکه می‌تواند تحت تأثیر برابر ایستگاهها قرار گیرد، - ضرورتاً پیش از تمام سهشهای برون‌آخته‌ها می‌آید، می‌توان فهمید که چگونه صورت همه پدیدارها ممکن است پیش از همه دریافتهای حسی واقعی و در نتیجه پرتوم در ذهن داده شود، و چگونه آن صورت همچون سهش ناب، که در آن همه برابر ایستگاهها باید تعیین شوند، می‌تواند اصل‌های نسبت‌های آن برابر ایستگاهها را پیش از هرگونه تجربه در خود بگنجاند.

بنابراین فقط از ایستگاه<sup>۴</sup> يك انسان می‌توانیم از مکان، از هستومندهای استنیده و دیگرها، سخن بگوییم. اما اگر از شرط ذهنی برون شویم، که فقط تحت آن می‌توانیم سهش بیرونی را به‌چنگ آوریم، یعنی در واقع بوسیله آن می‌توانیم تحت تأثیر برابر ایستگاهها قرار گیریم، - در این صورت تصور مکان اصلاً (B 43) معنا نخواهد داشت. این محمول فقط تا آنجا می‌تواند به‌شی‌ها پیوند داده (A 27) شود که شی‌ها بر ما پدید شوند، یعنی برابر ایستگاههای حسگانی باشند. صورت

1) subjektive Bedingungen

۲) هماهنگ با میککل جان و مولر، «برابر ایستگاهها» که در متن مستتر است، به ترجمه افزوده شده است.

3) absolut

4) Standpunkt

ثابت این اندرپذیرندگی که ما آن را حسگانی می‌نامیم، شرط ضروری همهٔ نسبت‌هایی است که در آنها، برابر ایستها همچون در بیرون از ما سهیده می‌شوند، و هنگامی که این برابر ایستها را منتزع کنیم، سهشی نساب بازمی‌ماند که نام مکان به‌خود می‌گیرد. چون ما شرطهای ویژهٔ حسگانی را چونان شرطهای امکان چیزها نمی‌توانیم بنگریم، بلکه فقط چونان شرطهای پدیدارهای آنها می‌توانیم نگرستن، بخوبی می‌توانیم گفت که مکان همهٔ شی‌ها را که می‌توانند در بیرون بر ما پدید شوند فرا می‌گیرد، ولی نه همهٔ شی‌های فی‌نفسه را؛ حال آن شی‌ها، بوسیلهٔ هر درون‌آخته‌ای که باشد، چه بتوانند سهیده شوند، چه نتوانند. زیرا ما هر گرنمی‌توانیم دربارهٔ سهشهای دیگر هستومندهای اندیشنده<sup>۱</sup> داوری کنیم که آیا به‌همان شرطهایی که سهش ما را کرانمند می‌سازند و برای ما عموماً معتبرند، وابسته‌اند یا نه. اگر ما کرانمندی يك داوری را به‌مفهوم درون‌آخته بیافزاییم، در این صورت گزاره به‌طور نامشروط معتبر است. این گزاره که: همهٔ شی‌ها در کنار هم در مکان قرار دارند <فقط><sup>۲</sup> تحت این کرانمندی معتبر است که این شی‌ها چونان برابر ایستهای سهش حسی ما فرض شوند. ولی اگر من در اینجا شرط را به‌مفهوم بیافزاییم و بگوییم: همهٔ شی‌ها چونان پدیدارهای بیرونی در کنار هم در مکان قرار دارند، این قاعده (B 44) و بدون کرانمندی معتبر است. پس، شرحهای ما واقعیت (یعنی اعتبار (A 28) عینی) مکان را در رابطه با همهٔ آنچه بتواند در بیرون چونان برابر ایستا در برابر ما قرار گیرد، می‌آموزانند؛ ولی هم‌هنگام مینوش<sup>۳</sup> مکان را نیز در رابطه با شی‌ها تعلیم می‌دهند: هنگامی که آن شی‌ها از راه خرد، در خویشتن خود<sup>۴</sup> بررسی گردند، یعنی بدون توجه به سرشت حسگانی ما گرفته شوند. بنابراین ما واقعیت آدینی<sup>۵</sup> مکان را (در رابطه با هر گونه تجربهٔ بیرونی ممکن) بیان می‌داریم: هر چند <هم‌هنگام><sup>۶</sup> مینوش ترافراژنده<sup>۷</sup> مکان را برمی‌نهم، یعنی می‌-

1) denkende Wesen

۲) فقط در A.

۳) Idealität. - «مینوش» با تلفظ mīnaveš

4) an sich selbst 5) empirische Realität

۶) فقط در A.

7) transzendente Idealität

گوییم که به مجرد آنکه ما شرط امکان همه تجربه‌ها را بر گیریم و مکان را چیزی فرض کنیم که در بن شیء‌های فی‌نفسه قرار دارد، دیگر مکان هیچ نیست. همچنین، جز مکان تصور ذهنی دیگری وجود ندارد که به چیزی بیرون<sup>۱</sup> از ما مربوط شود و بتواند پرتوم، عینی نامیده شود. > از اینرو این شرط ذهنی همه پدیدارهای بیرونی با هیچ شرط ذهنی دیگری نمی‌تواند سنجیده شود. طعم مطبوع شراب، به تعینهای عینی شراب، و در نتیجه به تعینهای یک برون‌آخته، حتا اگر چونان پدیدار نگریسته شود، بستگی ندارد، بلکه به سرشت ویژه حس درون‌آخته، که از آن شراب لذت می‌برد، بستگی می‌یابد. رنگها، هر چند که به سہش جسمها دوسیده می‌باشند، با اینهمه سرشتهای جسمها نیستند، بلکه فقط چگونگی‌یابی<sup>۲</sup> های حس بینایی‌اند، که به شیوه‌های معین بوسیله نور متأثر می‌شود. بعکس، مکان همچون شرط برون‌آخته‌های بیرونی ضرورتاً به پدیدار برون‌آخته‌ها یا به سہش برون‌آخته‌ها تعلق دارد. چشایی<sup>۳</sup> و رنگها به هیچ روی شرطهایی ضروری نیستند که فقط تحت آنها برابریها بتوانند برای ما به (A 29) برون‌آخته‌های حسی تبدیل شوند. چشایی و رنگها فقط به منزله کنشهای اندام‌های حسی<sup>۴</sup> و ویژه ما که تصادفاً ضمیمه شده‌اند، به پدیدار پیوسته‌اند. از اینرو چشایی و رنگها تصورهای پرتوم هم نیستند، بلکه بر پایه احساس قرار دارند. طعم مطبوع حتا بر عاطفه (رامش و نارامش<sup>۵</sup>) چونان معلول احساس بنیان نهاده شده است. همچنین پرتوم، هیچ کس نه می‌تواند تصور رنگ را داشته باشد و نه تصور گونه‌ای چشایی را: ولی مکان فقط به صورت ناب سہش مربوط می‌شود، و بنابراین هیچ گونه احساس (هیچ چیز آروینی) را در خود ندارد؛ و همه گونه‌ها و تعیینهای مکان می‌توانند و حتا باید پرتوم تصور شوند، - اگر بنا باشد مفهوم‌های ریختها و نیز نسبتهای آنها تکوین یابند. پس فقط از راه مکان ممکن می‌-

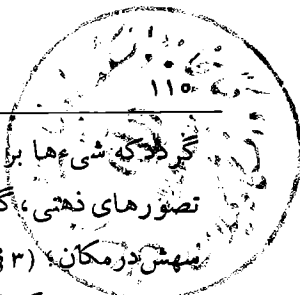
۱) etwas Äußeres: - «از ما» در ترجمه افزوده شده است.

۲) قسمت «از اینرو... بیرونی باشند»، در A.

۳) Modifikation؛ همچنین: «چگونگی‌پذیری»، «کیفیت‌پذیری»، «حالت‌پذیری». در معنای فاعلی: «چگونگی‌سازی»، «چگونگی‌بخشی»، «کیفیت‌بخشی»، «حالت‌دادن»، و بدینسان. - شیبانی: «تکیف». بسنجید با «تکیف» در دهخدا.

4) Geschmack 5) Organisation 6) Unlust

بن‌پارشناسی ترافرازنده



گردش که شیءها برای ما برابر ایستاهای بیرونی باشند. <sup>۱</sup> >>sup>۲</sup> زیرا از هیچ گونه تصورهای ذهنی، گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم را نمی‌توان مشتق ساخت، مگر از سپس در مکان؛ (۳ §). بنابراین اگر دقیق سخن گوئیم، هیچ مینوشی بر آن تصور-های ذهنی دیگر اطلاق نمی‌شود، هر چند آنها با تصور مسکان در این نکته همخوانی دارند که تنها به سرشت ذهنی شیوة حس متعلق‌اند؛ برای نمونه، به بینایی، شنوایی، بساوایی<sup>۳</sup>، از راه احساسهای رنگ، صوت، گرمی. ولی چون آنها صرفاً احساس‌اند و نه سپس، فی‌نفسه شناختی را از برون‌آخته‌ای عرضه نمی‌دارند، چه رسد به شناخت پرتوم. >>

(B 45) منظور از این ملاحظه، تنها آن است که انسان باز داشته شود از این خیال

که مینوش ابراز شده‌ی مکان را از راه نمونه‌های بسیار نارسا توضیح دهد. زیرا در حقیقت رنگها، چشایی و دیگرها بحق نه به‌مثابه سرشتهای شیءها بلکه تنها همچون دگرگونیهای درون‌آخته‌ما، که حتا نزد انسانهای گوناگون می‌توانند گوناگون باشند، نگریسته می‌شوند. زیرا در این صورت آنچه در اصل خود فقط پدیدار است، برای نمونه یک گل سرخ به‌مفهوم<sup>۴</sup> آروینی، یک شیء فی‌نفسه است که باز به لحاظ رنگ، می‌تواند به هر دیده‌ای دیگرسان نماید. در برابر، مفهوم

(A 30) ترافرازنده<sup>۵</sup> پدیدارها در مکان یک یادآوری سنجشگرانه است که اصلاً، نه چیزی که در مکان سهیده می‌شود یک چیز فی‌نفسه است، و نه مکان صورت شیء-هاست، که فی‌نفسه، ویژه آنها باشد؛ بلکه، برابر ایستاهای فی‌نفسه به‌هیچ روی بر ما شناخته نیستند، و آنچه ما برابر ایستاهای بیرونی می‌نامیم، چیزی نیستند جز تصورهای محض حسگانی ما که صورت آنها مکان است. ولی متضایف<sup>۶</sup> راستین

(۱) پایان مطلب A. ۲) قسمت «زیرا... پرتوم» در B به‌جای «از اینرو... بیرونی باشند» قرار گرفته است.

### 3) Gefühl

(۴) در متن، im empirischen Verstande. - هماهنگ با ژول‌بارنی، ترمزگ-پاکو، و اویزمان، ما Verstand را در اینجا به‌معنای «مفهوم» گرفته‌ایم (به ترتیب، dans le sens empirique و в эмпирическом смысле)؛ - وگرنه، هماهنگ با گزارش میکل‌جان، مولر، و کمپ‌سمیت، «برای فهم آروینی» (empirical understanding). موضوع باز است.

### 5) transzendentaler Begriff

### 6) Korrelatum

آنها یعنی شیء فی نفسه از راه تصورها نه هرگز شناخته می شود و نه هرگز می تواند شناخته شود؛ و البته در تجربه هم هرگز پرسشی درباره آن به عمل نمی آید.

(B 46)

## حسیك ترافرازنده

بهره دوم

## در باره زمان

§ ۴»

شرح متاکتیانه مفهوم زمان<sup>۱</sup>

۱) زمان يك مفهوم آروینی نیست که از گونه ای تجزیه آهنجیده شده باشد. زیرا اگر تصور زمان پرتوم درین نهاده نشده بود، باهم بودن<sup>۲</sup> یا پی درپی آمدن<sup>۳</sup> حتا به دریافت حسی راه نمی برد. فقط بر پایه فرض پیشین زمان می توان تصور کرد که برخی چیزها در زمان یگانه (همهنگام) هستند، و برخی دیگر در زمانهای متفاوت (پی درپی).

۲) زمان يك تصور ضروری است که درین همه سهیها نهاده شده است. (A 31) در رابطه با پدیدارها عموماً، خود زمان را نمی توان حذف کرد، هر چند بخوبی می توان پدیدارها را از زمان جدا ساخت. بنابراین زمان پرتوم داده شده است. فقط در زمان هر گونه بودش پدیدارها ممکن است. پدیدارها می توانند همگی از میان بروند ولی خود زمان «» همچون شرط کلی امکان پدیدارها «» بر گرفته نمی تواند شدن.

۳) بر پایه این ضرورت پرتوم است که همچنین امکان آغازه های یقینی (B 47) نسبتهای زمان، یا اصلهای متعارف<sup>۴</sup> زمان عموماً، بنیان نهاده شده اند. زمان فقط يك بعده دارد: زمانهای گوناگون همهنگام نیستند، بلکه پی درپی می آیند (در حالی که مکانهای گوناگون پی درپی هم نمی آیند، بلکه مقارن هم اند).

۱) شماره و عنوان فرعی، در B.

2) Zugleichsein      3) Aufeinanderfolgen

4) Axiome      5) Dimension



این آغازها نمی‌توانند از تجربه‌ی هنجار شده شوند، زیرا تجربه‌ی نه می‌تواند کلیت فرسخت عرضه‌ی دارد و نه قطعیت یقینی. ما فقط می‌توانستیم گفت: دریافت حسی همگانی می‌آموزد که چنین است، ولی نه اینکه باید چنین باشد. این آغازها چونان قاعده‌ها معتبرند، که فقط تحت آنها به‌طور کلی، تجربه‌ها ممکن‌اند؛ و پیش از تجربه‌ی به‌ما تعلیم می‌دهند، و نه بوسیله‌ی تجربه‌ی.

(۴) زمان یک مفهوم برهانی، یا چنانکه گفته می‌شود مفهوم کلی نیست، بلکه صورت ناب سهش حسی است. زمانهای گوناگون فقط بخشهای زمان واحد یگانه‌اند. ولی تصویری که فقط بوسیله‌ی یک برابر استای تک<sup>۲</sup> می‌تواند داده شود، سهش نام دارد. بعلاوه، این گزاره که: زمانهای گوناگون نمی‌توانند هم‌نگام باشند، از یک مفهوم کلی مشتق نمی‌تواند شد. این گزاره، هم‌نهادی است و نمی‌تواند تنها از مفهوما نمانشی شود. بنابراین این گزاره بی‌میانجی در سهش و در تصور زمان جای دارد.

(۵) بی‌پایانی زمان<sup>۳</sup> معنایی ندارد جز اینکه هر اندازه معین زمان فقط از راه کرانمندیهای یک زمان واحد که در بن نهاده شده است، ممکن است. از اینرو تصور آغازین زمان باید ناکرانه‌مند داده شده باشد. ولی چون خود بخشها همه‌ی اندازه‌های یک برابر استا، فقط از راه کرانمندی به‌طور معین می‌توانند تصور شوند، کل تصور زمان نباید از راه مفهوما داده شود» (زیرا آنها فقط صورهای جزئی را در خود می‌گنجانند)<sup>۴</sup>، بلکه باید سهش بی‌میانجی در بن آنها قرار داشته باشد.

### » ۵ § ۵

#### شرح ترافرازنده مفهوم زمان

من می‌توانم در این باره به بند سوم § ۴ رجوع دهم، که در آنجا به

(۱) در A و B، می‌آید vor، و در ویراست سوم von. ما فعلاً از A و B پیروی کرده‌ایم؛ - و گرنه: «در باره تجربه».

2) einzig 3) Unendlichkeit der Zeit

(۴) در B. - در A: < زیرا در مورد آنها صورهای جزئی نخست می‌آیند.>

(۵) تا آخر پاراگراف، افزایش در B.

(۶) به پیروی از ملین، § 4 Nr. 3 به جای § 3 Nr.

خاطر اختصار آنچه را که در حقیقت ترافرازنده است، تحت مادهٔ شرح متاگیتیانه آورده‌ام. در اینجا باز بدان می‌افزایم که مفهوم دگرگونی و همراه با آن، مفهوم جنبش (چونان دگرگونی حیز) فقط از راه تصور زمان و در درون آن ممکن است: اگر این تصور، سهش (سهش درونی) پرتوم نمی‌بود، هیچ مفهومی هرگونه که می‌بود، امکان دگرگونی، یعنی امکان همبستگی<sup>۱</sup> محمول-های متناقض<sup>۲</sup> را، که در یک برون آختهٔ واحد و یگانه در برابر هم نهاده<sup>۳</sup> می‌شوند، دریافتنی نمی‌ساخت (برای نمونه هستی<sup>۴</sup> و نهستی<sup>۵</sup> شیئی واحد، در حیزی واحد). فقط در زمان دو تعین که متناقضاً<sup>۶</sup>، در برابر هم نهاده شده‌اند، می‌توانند در یک شیء، یعنی یکی پس از دیگری وجود داشته باشند. بنابراین مفهوم ما از زمان، امکان شناختها<sup>۷</sup>ی هم نهادی پرتوم بسیاری را توضیح می‌دهد، چنانکه جنبش‌شناسی<sup>۸</sup> عمومی، که سود آن کم نیست، باز می‌نماید. »

### « § ۶ »<sup>۹</sup>

#### نتیجه‌های قیاسی از این مفهوما

الف) زمان چیزی نیست که لفسه<sup>۱۰</sup> برجا باشد. یا همچون تعین عینی به شیءها دوسیده شده باشد، و در نتیجه، اگر همهٔ شرطهای ذهنی سهش شیءها را منتزع کنیم، باز بر جای بماند. زیرا در مورد نخست، زمان چیزی خواهد بود که بدون برابریستای واقعی باز واقعی می‌باشد. و اما در مورد دوم، اگر زمان همچون تعین یا نظمی می‌بود که به خود شیءها دوسیده شده است، نمی‌توانست پیش از برابریستاها چونان شرط آنها بیاید و پرتوم، از راه گزاره‌های هم نهادی شناخته‌آید و سهیده شود. بعکس، این<sup>۱۱</sup> امر اخیر کاملاً ممکن است، اگر زمان چیزی نباشد جز شرط ذهنی که تنها<sup>۱۲</sup> تحت آن، سهشها می‌توانند در ما

1) Verbindung 2, 6), kontradiktörisch

3) entgegengesetzt 4) Sein 5) Nichtsein

۷) به پیروی از اردمان، Erkenntnisse به جای Erkenntnis.

8) Bewegungslehre

۹) شماره در B.

10) für sich selbst

۱۱) به پیروی از گریلو، Dieses. به جای Diese.

۱۲) به پیروی از اردمان، allein به جای alle.

بوجود آیند. زیرا این صورت سهش درونی می‌تواند پیش از برابر ایستاهای و در نتیجه پرتوم به‌تصور آید.

(ب) زمان چیزی نیست مگر صورت حس درونی، یعنی صورت سپیدن<sup>۱</sup> خودمان، و حالت درونی‌مان. زیرا زمان نمی‌تواند تعیین‌پدیدارهای بیرونی باشد. زمان نه به‌یک ریخت تعلق دارد، نه به‌یک وضع ومانند آن؛ بلکه، زمان نسبت تصورها را درحالت درونی ما تعیین می‌کند. و درست چون این سهش درونی ریختی به‌ما نمی‌دهد، ما می‌کشیم تا این کاستی را از راه آناگوییها جبران کنیم، و توالی زمانی<sup>۲</sup> را بوسیله خطی به‌تصور می‌آوریم که به‌بیکران پیش می‌رود، و تصور می‌کنیم که در آن، بسیارگان، سلسله‌ای را تشکیل می‌دهد که فقط یک بعد دارد، و از خاصیت‌های این خط، همه خاصیت‌های زمان را نتیجه می‌گیریم، بجز یک چیز؛ و آن اینکه بخش‌های خط هم‌نگام‌اند، ولی بخش‌های زمان، همواره پی‌درپی. از اینجا همچنین روشن می‌شود که تصور زمان، خود، سهش می‌باشد. زیرا همه نسبت‌های زمان می‌توانند در یک سهش بیرونی بیان شوند.

(پ) زمان شرط صوری<sup>۳</sup> پرتوم همه پدیدارهاست، عموماً. مکان، همچون صورت نساب همه سهش‌های بیرونی، چونان شرط پرتوم، تنها به پدیدارهای بیرونی محدود می‌شود. بعکس، چون همه تصورها، خواه شیء-هایی بیرونی چونان برابر ایستاهای خود داشته باشند، خواه نداشته باشند، باز فی‌نفسه چونان تعیین‌های ذهن به‌حالت درونی ما متعلق‌اند، و چون این حالت درونی تحت شرط صوری سهش درونی قرار دارد و در نتیجه به‌زمان متعلق است، بنابراین زمان شرط پرتوم همه پدیدارهاست، عموماً. بدینسان زمان در حقیقت شرط بیمیانجی پدیدارهای درونی (روح‌ما) را تشکیل می‌دهد، و درست به‌همین سبب، با میانجی<sup>۴</sup>، شرط پدیدارهای بیرونی را. اگر من پرتوم بتوانم (B 51) گفت: همه پدیدارهای بیرونی در مکان قرار دارند و برطبق نسبت‌های مکان پرتوم تعیین شده‌اند، پس بخوبی می‌توانم برپایه اصل حس درونی عموماً بگویم: همه

1) das Anschauen      2) Zeitfolge  
3) formale Bedingung  
4) mittelbar

پدیدارها به طور کلی، یعنی همهٔ برابر ایستاهای حسها در زمان اند و ضرورتاً در نسبت‌های با زمان قرار دارند.

- اگر ما شیوهٔ خودمان را، که بر پایهٔ آن می‌توانیم خود را ازدرون<sup>۱</sup> بسهیم و به میانجی این سهش همچنین همهٔ سهشهای بیرونی را در نیروی تصور<sup>۲</sup> درک کنیم، منتزع گردانیم، و در نتیجه برابر ایستاهای را چنانکه فی نفسه وجود داشته باشند فرض کنیم، در آن صورت زمان دیگر هیچ نیست. زمان فقط در رابطه با پدیدارها دارای اعتبار عینی است، زیرا اینها خود شیءها هستند که ما همچون برابر ایستاهای حسمان فرض می‌گیریم، ولی اگر حسگانی سهشمان را و در نتیجه (A 35) آن گونه تصور<sup>۳</sup> را که ویژهٔ ماست، منتزع کنیم، و از شیءها به طرد کلی سخن گوئیم، زمان دیگر عینی نیست. بنا بر این زمان منحصرانه شرط ذهنی سهش (انسانی) ماست، (که همواره حسی است، - یعنی تا آنجا که ما بوسیلهٔ برابر- ایستاهای متأثر می‌شویم)، و فی نفسه، بیرون ازدرون آخته، هیچ نیست. با اینهمه، زمان، در رابطه با همهٔ پدیدارها و در نتیجه همچنین همهٔ شیءها که می‌توانند در تجربه بر ما پدید شوند، ضرورتاً عینی است. ما نمی‌توانیم گفت: همهٔ شیءها در زمان اند، زیرا در مفهوم شیءهای کلی، هر گونه سهش آنها منتزع می‌شود. اما (B 52) سهش، همان شرط خاصی است که تحت آن زمان به تصور برابر ایستاهای متعلق است. ولی اگر شرط به مفهوم افزوده شود و گفته آید: همهٔ شیءها همچون پدیدارها (یعنی برابر ایستاهای سهش حسی) در زمان اند، در این صورت این آغازه صحت<sup>۴</sup> عینی نیکو و کلیت پرتوم خود را نگه می‌دارد.

- پس حکمهای ما داقبیت آدینی زمان را می‌آموزانند، یعنی اعتبار عینی زمان را در رابطه با همهٔ برابر ایستاهای که همواره می‌توانند به حسهای ما داده شوند. و چون سهش ما همواره حسی است، در تجربه هرگز برابر ایستایی نمی‌تواند به ما داده شود که به شرط زمان تعلق نداشته باشد. از سوی دیگر ما هر گونه ادعای واقعیت مطلق<sup>۵</sup> بودن زمان را و می‌زنیم، یعنی منکر می‌شویم که زمان، همچنین بدون توجه به صورت سهش حسی ما، مطلقاً به شیءها چونان (A 36)

1) innerlich      2) Vorstellungskraft  
3) Vorstellungsart      4) Richtigkeit  
5) absolute Realität

شرط یا خاصیت دوسیده شده باشد. این خاصیتها که به‌شی‌های فی‌نفسه متعلق- اند، همچنین هرگز نمی‌توانند از راه حس به‌ما داده شوند. بنابراین در اینجا مینوش ترافرازنده زمان قرار دارد که برطبق آن، اگر انسان شرطهای ذهنی سهش حسی را منتزع کند، زمان دیگر هیچ نیست، و به‌برابرایستاهای فی‌نفسه<sup>۱</sup> (بدون نسبت آنها به‌سهش ما)، نه می‌تواند همچون مقرر<sup>۲</sup> نسبت داده شود، و نه همچون ملتصق<sup>۳</sup>. با اینهمه، مینوش زمان، مانند مینوش مکان، نباید با ترافرفتگاری<sup>۴</sup>های احساس همسنجیده شود. زیرا در ترافرفتگاریهای احساس، ما باز در پیش چنین فرض می‌گیریم که خود پدیدار که محمولهای حسی بدان ملتصق اند، واقعیت عینی دارد. اما در مورد زمان واقعیت عینی بکلی حذف می‌شود، مگر تا آنجا که این واقعیت عینی فقط آروینی باشد، یعنی مگر در صورتی که برابرایستا را صرفاً چونان پدیدار بنگریم. در این ب‌ساره رجوع کنید به‌ملاحظه فرجامین<sup>۵</sup>، در بهره نخست.

### » § ۷ «

#### توضیح

به‌ضد این نظریه که برای زمان واقعیت آروینی قائل است، ولی واقعیت مطلق و واقعیت ترافرازنده<sup>۶</sup> زمان را منکر می‌شود، مردانی دارای بینش چنان همصدا به‌من اعتراض کرده‌اند که از اینجا می‌توانم نتیجه بگیرم که طبیعتاً هر خواننده نا‌آشنا با این مطالعه‌ها در آن اعتراض سهیم باشد. این اعتراض به‌قرار زیر است: دگرگونیها واقعی اند (این امر را تغییرتصویرهای خود ما استوار (A 37) می‌کند، حتا اگر بخواهیم همه پدیدارهای بیرونی را با دگرگونیهای آنها انکار کنیم). و اما دگرگونیها فقط در زمان ممکن اند: در نتیجه زمان چیزی است واقعی. این را پاسخ گفتن، هیچ دشواری در بر ندارد. من سراسر این

1) Gegenstände an sich selbst      2) subsistierend

3) inhärierend      4) Subreption

(۵) در متن، «ملاحظه بالا (obige Anmerkung)؛ ولی ما به‌خاطر روشنی جای این ملاحظه را تصریح کرده‌ایم: «منظور از این... نمی‌آید» در بهره نخست.

(۶) شماره در B.

7) transzendente Realität

- استدلال را مجاز می‌شمارم: البته زمان چیزی واقعی است، یعنی صورت واقعی سهش درونی است. بنابراین زمان در رابطه با تجربهٔ درونی، واقعیت ذهنی<sup>۱</sup> دارد. یعنی من واقعاً تصور زمان را تعیینهای خود را در زمان دارا هستم. (B 54)
- بنابراین زمان را باید واقعی درنگریست، اما نه چونان برون آخته، بلکه هم-چون شیوهٔ تصور خویشتن<sup>۲</sup> من به مثابهٔ برون آخته. ولسی اگر بدون این شرط حسگانی، من بتوانم خود را بسهم، یا هستومندی دیگر بتواند مرا سهدن، در آن صورت درست همان تعینها که ما اینک آنها را به مثابهٔ دگر گونیها تصور می‌کنیم، شناختی فراهم خواهند داد که در آن شناخت، تصور زمان، و در نتیجه تصور دگر گونی نیز، به هیچ روی مطرح نمی‌توانند بود. بنابراین، واقعیت آروینی زمان همچون شرط همهٔ تجربه‌های ما باز می‌ماند. فقط نمی‌توان واقعیت مطلق را بر پایهٔ آنچه در بالا گفته آمد، بدان اطلاق کرد. زمان چیزی نیست مگر صورت سهش درونی ما.\* اگر از زمان، شرط ویژهٔ حسگانی را برگیریم، مفهوم زمان نیز ناپدید خواهد گشت؛ زیرا زمان به خود برابر ایستها (A 38) دوسیده نیست، بلکه تنها به درون آخته، که برابر ایستها را می‌سهد.
- ولی علت اینکه این اعتراض چنین همصدا مطرح می‌شود و آن هم از جانب کسانی که همچنین به ضد آموزهٔ مینوش مکان هیچ چیز روشن کننده‌ای (B 55) نمی‌دانند که بگویند، این است: ایشان امید ندارند که واقعیت مطلق مکان را بتوانند یقیناً ثابت کنند، زیرا مینوگروی در برابرشان قرار دارد که بر طبق آن، واقعیت برابر ایستهای بیرونی را نمی‌توان بسا برهان فرسخت استوار کرد. بعکس، بودش برابر ایستای حس درونی ما (خویشتن من و حالت من) بیمیانجی از راه آگاهی روشن است. برابر ایستهای بیرونی می‌توانستند فرامود محض باشند، ولی برابر ایستای حس درونی، به عقیدهٔ ایشان، انکار ناپذیرانه واقعی

\* من البته می‌توانم گفت: تصورهای من به دنبال یکدیگر می‌آیند، ولی این امر فقط بدان معناست که ما از آن تصورها، چنانکه در يك توالی زمانی وجود داشته باشند، یعنی بر طبق صورت حس درونی، آگاهی داریم. بنابراین زمان چیزی فی نفسه یا همچنین تعینی که به طور عینی به‌شی‌ها دوسیده شده باشد، نیست.

- 1) subjektive Realität
- 2) Selbst

است. ولی ایشان بنیان‌دیشیدند که هر دو گونه برابر ایستا، بی آنکه انسان بودش آنها را به‌مثابه تصور انکار توانست کردن، همچنان فقط به‌پدیدارتعلق دارند که همواره دوسوی دارد: از یک سوی آن، برون آخته، فی‌نفسه نگریسته می‌شود (صرف نظر از شیوه‌ای که برون آخته سپیده گردد، که باز درست به‌همان دلیل، سرشت آن همواره اشکالی<sup>۱</sup> است). از سوی دیگر آن، صورت ساهش این برابر- ایستا نگریسته می‌شود. این صورت، نه در برابر ایستای فی‌نفسه، بلکه در درون- آخته، که برابر ایستا بر آن پدید می‌آید، باید جستجو شود؛ ولی با اینهمه، صورت یاد شده به‌طور واقعی و ضروری به‌پدیدار این برابر ایستا تعلق دارد.

بنابراین زمان و مکان دوسرچشمه شناخت‌اند که از آنها پرتوم، شناخت-

های هم‌نهادی گوناگونی می‌توانند زاده شوند، چنانکه بخصوص، ریاضیات (A 39)

ناب در رابطه با شناخت‌های مکان و نسبت‌های آن نمونه درخشانی به‌ما می‌دهد. (B 56)

مکان و زمان هر دو باهم، در حقیقت صورتهای ناب همه سهش‌های حسی‌اند و بدان راه‌گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم را ممکن می‌سازند. ولی این سرچشمه‌های شناخت پرتوم، درست به‌همین سبب (که صرفاً شرط‌های حسگانی‌اند)، مرزهای خود را تعیین می‌کنند؛ بدین ترتیب که آنها تنها تا آنجا به‌برابر ایستاها مربوط می‌شوند که همچون پدیدارها نگریسته‌آیند ولی نه اینکه شی‌های فی‌نفسه را باز نمایند. فقط پدیدارها میدان اعتبار مکان و زمان را تشکیل می‌دهند، که اگر از آن میدان بیرون رویم، دیگر هیچ‌گونه کاربرد عینی<sup>۲</sup> مکان و زمان را نمی‌یابیم. ولی این مینوش<sup>۳</sup> مکان و زمان، ضمناً به‌اطمینان شناخت تجربی کار ندارد. زیرا صورتهای مکان و زمان خواه به‌شی‌های فی‌نفسه دوسیده باشند، خواه ضرورتاً به‌ساهش ما از این شی‌ها دوسیده باشند، در میزان اطمینان ما به‌شناخت تجربی تغییری حاصل نمی‌شود. بعکس، آنان که واقعیت مطلق مکان و زمان را حکم می‌کنند، خواه مکان و زمان را ذاتاً مقرر فرض گیرند، خواه ملتصق، باید بناچار با اصل‌های تجربه دچار تناقض شوند. زیرا اگر مکان و زمان در خود ذاتاً موجود باشند، (که بر روی هم طرف‌گیری پژوهشگران طبیعی

1) problematisch

2) objektiver Gebrauch

۳) به پیروی از لاس، Idealität به جای Realität.

- ریاضی است)، در آن صورت ایشان باید دو چیز<sup>۱</sup> [= لاشیء] جاودانه و خودپاینده پایان‌ناپذیر (یعنی مکان و زمان) را فرض کنند که برجایند (بی آنکه واقعی باشند)، فقط برای آنکه همه چیزهای واقعی را درخود فراگیرند. ولی اگر طرف دوم را بگیرند (که برخی طبیعی‌دانان متاگیتی‌گرو<sup>۲</sup> چنین می‌کنند)، یعنی اگر برای ایشان مکان و زمان نسبت‌های پدیدارها باشند که از تجربه انتزاع شده‌اند، هرچند در این جداسازی آشفته‌وار تصور گشته‌اند (در کنار همدیگر و در پی همدیگر)، در این حال ایشان باید اعتبار یا دست کم قطعیت یقینی آموزه‌های ریاضی پرتوم را در رابطه با شیء‌های واقعی (برای مثال در مکان) منکر شوند. زیرا چنین قطعیتی هرگز نمی‌تواند افزودم فراچنگ‌آید، و مفهوم‌های پرتوم مکان و زمان برطبق این عقیده، فقط آفریده<sup>۳</sup>های نیروی انگارش‌اند که سرچشمه آنها واقعاً باید در تجربه جستجو شود. انگارش از نسبت‌های انتزاع شده از تجربه، چیزی بر ساخته است که البته کلیات<sup>۴</sup> این نسبتها را درخود می‌گنجاند، ولی بدون قیدهایی که طبیعت بدان نسبتها پیوندانیده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. گروه نخست این امتیاز را دارند که برای حکم‌های ریاضی میدان پدیدار را باز نگه می‌دارند. ولی در برابر، اگر فهم بخواهد از این میدان بیرون رود، درست بخاطر همین شرطها سخت دچار سرگشتگی می‌شوند. گروه دوم در رابطه با نکته اخیر، این امتیاز را بدست می‌آورند که اگر برابریها را نه چونان پدیدارها، بلکه تنها در نسبت با فهم بخواهند دآوری کنند، تصورهای مکان و زمان بر سر راهشان قرار نمی‌گیرند. ولی ایشان، نه می‌توانند امکان شناخت‌های ریاضی پرتوم را توجیه کنند (زیرا نزد ایشان، سهش راستین و عینی پرتوم وجود ندارد)، و نه می‌توانند گزاره‌های تجربی را با حکم‌های ریاضی در توافق ضروری بیاورند. ولی در (A 41) نظریه ما درباره سرشت راستین این دو صورت اصلی حسگانی، این هر دو دشواری برطرف می‌شود.

سرانجام، اینکه حسیک ترافرازنده چیزی جز این دو بن‌پار، یعنی مکان و

1) Unding      2) metaphysische Naturlehrer  
3) Geschöpf      4) das Allgemeine  
5) Restriktion



زمان، را نمی‌تواند در خود بگنجانند، از اینجا روشن می‌شود که همه مفهومی‌های دیگر که به حسگانی تعلق دارند، حتا مفهوم جنبش که هر دو بن‌پار را در خود متحد می‌کند، چیزی آروینی را در پیش فرض می‌گیرند. زیرا جنبش، دریافت حسی چیزی جنبنده را در پیش فرض می‌کند. ولی در مکان، اگر در خود نگریسته شود، هیچ چیز جنبنده وجود ندارد. از اینرو جنبنده باید چیزی باشد که فقط از داه تجربه در مکان یافته می‌شود، و در نتیجه باید يك داده<sup>۲</sup> آروینی باشد. درست به همین سان، حسیك ترافرازنده نمی‌تواند مفهوم دگرگونی را در شمار داده‌های پرتوم خود بداند، زیرا زمان خود دگرگون نمی‌شود، بلکه چیزی که در زمان است دگرگون می‌گردد. بنابراین مفهوم دگرگونی مستلزم دریافت حسی گونه‌ای برجاهستی و توالی<sup>۳</sup> تعینهای آن برجاهستی است، یعنی مستلزم تجربه است.

«§ ۸»<sup>۴</sup>

(B 59)

ملاحظه‌های کلی درباره حسیك ترافرازنده

» I. « نخست لازم می‌آید هر چه روشنتر عقیده خود را درباره سرشت

گوه‌رین شناخت حسی عموماً، بیان کنیم تا هر گونه دژگزارى مربوط به آن را باز داریم. (A 42)

باری، ما می‌خواهیم بگوییم که: سهش ماسراسر چیزی جز تصور پدیدار نمی‌باشد: یعنی شی‌هایی که ما می‌سهیم، در خود، چنان نیستند که ما می‌سهیم-شان، و نسبتهای آنها در خود، چنان سرشته نشده‌اند که بر ما پدید می‌شوند؛ و اینکه، اگر ما درون آخته خود یا همچنین فقط سرشت ذهنی حسها به‌طور کلی را حذف کنیم، همه سرشتهها، همه نسبتهای برون آخته‌ها در مکان و زمان، و حتا مکان و زمان، ناپدید خواهند شد. آنها، چونان پدیدار، نمی‌توانند فی‌نفسه وجود داشته باشند، بلکه تنها در ما وجود دارند. اینکه چیستی<sup>۶</sup> برای استاهای فی‌نفسه،

1) an sich selbst      2) Datum

3) Sukzession

(۴ و ۵)، در B.

6) Bewandtnis

جدا از هر گونه اندرپذیرندگی حسگانی ما به چه سان می‌تواند بود، سراسر بر ما ناشناخته می‌ماند. ما هیچ چیز را نمی‌شناسیم، مگر شیوه خود را که بدان راه برابر- ایستاهارا با حس دریافت می‌کنیم. این شیوه ویژه ماست و نه این است که هر هستومندی ضرورتاً آن را دارا باشد، هر چند که همه انسانها دارای این شیوه‌اند.

- ما منحصرانه با این شیوه سروکار داریم. مکان و زمان صورتهای ناب سهش- (B 60) اند؛ واحساس به‌طور کلی، ماده نخستین سهش است. مکان و زمان را ما فقط می‌توانیم پرتوم، یعنی پیش از هر گونه دریافت حسی واقعی، بشناسیم؛ از اینروست که این شناخت، سهش ناب نامیده می‌شود. ولی احساس در شناخت ما چیزی را تشکیل می‌دهد که شناخت افدوم، یعنی سهش آروینی<sup>۱</sup> خوانده می‌آید. مکان و زمان، مطلقاً و ضرورتاً به حسگانی ما دوسیده می‌شوند، حال احساسهای ما به هر گونه که می‌خواهند باشند: احساسهای ما می‌توانند بسیار (A 43) متفاوت باشند. حتا اگر ما سهش خود را به برترین درجه<sup>۲</sup> روشنی هم بتوانیم رسانیدن، باز بدان راه به سرشت برابر ایستاهای فی نفسه نزدیکتر نخواهیم شد؛ زیرا به هر سان، همچنان فقط شیوه خودمان را در سهش، یعنی حسگانی خود را به سان کامل<sup>۳</sup> خواهیم شناخت و این را همواره تحت همان شرطهایی که در اصل در درون آخته دوسیده‌اند، یعنی شرطهای مکان و زمان. اینکه برابر- ایستاهای، فی نفسه چه می‌توانند باشند، حتا از راه روشنترین شناخت پدیدار آن برابر ایستاهای، که تنها چیزی است که به ما داده می‌شود، هرگز بر ما شناخته نخواهد شد.

- پس اگر گفته شود که حسگانی ما سراسر چیزی جز تصور آشفته وار شیءها نمی‌باشد، که منحصرانه آن چیزی را می‌گنجاند که به آن شیءهای فی- نفسه تعلق دارد، ولی فقط تحت تراکم نشانه‌ها و صورتهای جزئی که ما آنها را با آگاهی از هم نمی‌گشاییم، - این عبارت است از دروغسته‌سازی<sup>۴</sup> مفهوم حسگانی و پدیدار، که سراسر آموزه ما را درباره حسگانی و پدیدار، بیهوده و تهی می‌سازد. فرق یک تصور ناروشن با یک تصور روشن، فقط منطقی است، (B 61) و به گنجانیده مربوط نمی‌شود. بیشک، مفهوم حق، چنانکه فهم سلیم آن را به

1) empirische Anschauung    2) Grad    3) vollständig  
4) Verfälschung

خدمت می‌گیرد، درست همان است که ظریفترین نگرورزی بتواند از حق برآهنجد، با این فرق که در کاربرد عادی و عملی<sup>۱</sup> این مفهوم، انسان از تصور-های بسیاری که در این اندیشه<sup>۲</sup> گنجانیده شده‌اند، آگاه نیست. ولی بدان خاطر هیچ کس نمی‌تواند بگوید که مفهوم عادی حق حسی می‌باشد، و پدیدار محض را در خود می‌گنجانند. زیرا حق هرگز نمی‌تواند پدید شود، بلکه مفهوم آن (A 44) در فهم قرار دارد و گونه‌ای سرشت (سرشت اخلاقی) کنشها را معرفی می‌کند، سرشتی که فی‌نفسه به آن کنشها متعلق است. بعکس، تصور يك جسم در سهش هیچ چیز را در خود نمی‌گنجانند که بتواند به يك برابر استای فی‌نفسه اطلاق شود، بلکه صرفاً پدیدار چیزی است، و شیوه‌ای که ما بدان راه تحت تأثیر قرار می‌گیریم؛ و این جنبه‌اند پذیرندگی توانایی شناخت<sup>۳</sup> ما حسگانی نامیده می‌شود. حسگانی از شناخت برابر استای در خود، باز از زمین تا آسمان متفاوت است، - هر چند هم که انسان آن پدیدار را درست تا بن تراسه<sup>۴</sup>.

بدینسان فلسفه لایبنتس-ولف به همه بازجوییهای مربوط به طبیعت و خاستگاه شناختهای ما دیدگاهی کاملاً نادرست نشان داده است، به این ترتیب که این فلسفه، فرق حسگانی را از امر فکری<sup>۵</sup> صرفاً چونان منطقی نگریسته است، ولی این فرق آشکارا ترافرانزنده است و نه تنها به صورت روشنی یا ناروشنی آنها، بلکه به خاستگاه و گنجانیده آنها مربوط می‌شود، چنانکه نه این است که ما از راه حسگانی سرشت شیءهای فی‌نفسه را تنها ناروشن بتوانیم شناخت، بلکه شیءهای فی‌نفسه را اصلاً نمی‌توانیم شناختن؛ و به مجرد آنکه سرشت ذهنی خود را حذف کنیم، برون آخته متصور شده با خاصیتهایی که سهش حسی همراه آن برون آخته می‌دانست، دیگر در هیچ جا نیست، و هیچ جا نمی‌تواند یافته شود، زیرا درست همین سرشت ذهنی است که صورت برون آخته را چونان پدیدار، تعیین می‌کند.

سپس، ما صریحاً این دورا در پدیدارها از هم جدا می‌شناسیم: آنچه به (A 45)

1) gemeiner und | praktischer Gebrauch

۲) به پیروی از ویراست چهارم، diesem به جای diesen.

3) Erkenntnisfähigkeit 4) durchschauen

5) das Intellektuelle

طور عمده به سهش پدیدارها دوسیده است و برای هر حس انسانی به‌طور کلی معتبر است، از آنچه بر سهش فقط تصادفاً<sup>۱</sup> حادث می‌شود، به این ترتیب که نه در رابطه حسگانی عموماً، بلکه فقط در یک موضع<sup>۲</sup> و بژه حسگانی یا اندامش<sup>۳</sup> این یا آن حس، معتبر است. وبدان راه ما شناخت نخست را شناختی می‌نامیم که برابر ایستای فی‌نفسه را تصویر می‌کند، ولی شناخت دوم را فقط پدیدار آن برابر ایستا. ولی این فرق فقط آروینی است. اگر انسان با همان فرق خرسند گردد (چنانکه معمولاً صورت می‌گیرد) و آن سهش آروینی را دیگر همچون پدیدار محض نبیند (چنانکه باید رخ دهد)، به سانی که در آن هیچ چیزی که به چیز فی‌نفسه دوسیده باشد یافته نشود، در آن صورت فرق ترافرازنده<sup>۴</sup> ما از میان می‌رود و ما در آن حال باز بر آنیم که شی‌های فی‌نفسه را بشناسیم.

هر چند حتا با ژرفترین پژوهش<sup>۵</sup> برابر ایستاها در همه جا (در جهان حسی) به هیچ (B 63) چیز جز پدیدارها بر نخواهیم خورد. بدینسان، البته ما رنگین کمان را یک پدیدار محض در رگبار آفتابی می‌نامیم؛ ولی باران را، به مثابه چیز فی‌نفسه. و این درست است، تا آنجا که ما مفهوم باران را فقط فیزیکی<sup>۶</sup> منظور داریم، به مثابه چیزی که در تجربه عمومی در همه وضعهای گوناگون حسها، همچنان در سهش فقط به این ترتیب معین است و نه به شیوه دیگر. ولی اگر این چیز آروینی را به‌طور کلی بگیریم، و بی آنکه به توافق آن با حس انسانهای دیگر توجه کنیم، (A 46) بررسییم که آیا این یک برابر ایستای فی‌نفسه را تصویر می‌کند (نه قطره‌های باران، زیرا آن قطره‌ها چونان پدیدارها، برون آخته‌های آروینی<sup>۷</sup> اند)، در آن صورت این پرسش درباره رابطه تصور با برابر ایستا، ترافرازنده است و نه فقط این قطره‌ها پدیدارهای محض اند، بلکه حتا ریخت گرد آنها و حتا مکانی که در آن فرو می‌افتند چیزی فی‌نفسه نیستند بلکه چگونگی بایبهای محض اند یا شالوده<sup>۸</sup> های سهش حسی مایند، ولی برون آخته ترافرازنده<sup>۹</sup> برای ما ناشناخته می‌ماند.

- 1) zufälligerweise      2) Stellung      3) Organisation
- 4) transzendentaler Unterschied      5) Erforschung
- 6) physisch      7) empirische Objekte
- 8) Grundlage
- 9) transzendentes Objekt

دومین وظیفه مهم حسیک ترافرازنده مسا این است که تنها همچون فرضیه‌ای به‌ظاهر معتبر مورد لطف قرار نگیرد، بلکه چنان قطعی و بیشک باشد، که اساساً بتوان از نظریه‌ای طلب کرد که باید به‌منزله ارغنون خدمت کند. برای آنکه این قطعیت را کاملاً خود آشکار سازیم، موردی را برمی‌گزینیم که می‌تواند اعتبار آن را نیک روشن سازد «و برای وضوح<sup>۱</sup> بیشتر آنچه در § ۳ گفته آمد، بکار آید»<sup>۲</sup>.

فرض کنید که مکان و زمان فی‌نفسه عینی‌اند و همچون شرطهای امکان شی‌های فی‌نفسه می‌باشند. از اینجا برمی‌آید که نخست: از این هر دو، پرتوم شمار بزرگی از گزاره‌های یقینی و هم‌نهادی ناشی می‌شوند، بخصوص از مکان، که بدان سبب می‌خواهیم به‌سان عمده در اینجا به‌مثابه نمونه بازجویی کنیم. چون گزاره‌های هندسی هم‌نهادانه پرتوم‌اند و بنابراین با قطعیت یقینی شناخته

می‌شوند<sup>۳</sup>، از اینرو من می‌پرسم: چنین گزاره‌ها را از کجای می‌گیرید و فهم ما بر چه تکیه می‌کند تا به‌چنین حقیقت‌های مطلقاً ضروری و کلاً معتبر<sup>۴</sup> برسد؟ راهی دیگر وجود ندارد مگر: یا از راه مفهومیها، یا از راه سهشها. ولی مفهومیها و سهشها چونان مفهومیها و سهشها، یا پرتوم داده شده‌اند یا افدوم. از راه افدوم، یعنی از مفهومیهای آروینی و نیز از سهش آروینی که مفهومیهای آروینی بر آن تکیه می‌کنند، هیچ‌گونه گزاره هم‌نهادی نمی‌تواند داده شود، مگر چنان گزاره‌ای که خود نیز صرفاً آروینی است، یعنی گزاره تجربی است، و در نتیجه هرگز دارای ضرورت و کلیت مطلق نیست، چیزهایی که با اینهمه، سرشت نشان<sup>۵</sup> همه گزاره‌های هندسه‌اند. ولی آنچه مربوط به میانجی<sup>۶</sup> نخست است که تنها میانجی است، یعنی اینکه از راه مفهومیهای محض یا از راه سهشهای پرتوم به‌چنین شناخت‌هایی دست یابیم، در این حال روشن است که از مفهومیهای محض هیچ شناخت هم‌نهادی نمی‌توان به‌چنگ آورد، بلکه منحصرانه شناخت آنها کاوانه می‌توان یافتن. برای مثال این گزاره را بگیرید: با دوخط مستقیم نمی-

1) Klarheit

۲) افزایش در B. (۳) به‌پیروی از توضیح اردمان:

d. i. „synthetisch a priori sind und deshalb“;

- [متن اصلی: synthetisch a priori und ]

4) allgemeingültig 5) das Charakteristische 6) Mittel

- توان فضایی را محدود ساخت و در نتیجه هیچ شکلی نمی‌توان درست کرد. اینک بکوشید این گزاره را از مفهوم خطهای مستقیم و عدد دو مشتق سازید؛ یا همچنین اینکه: با سه خط مستقیم خلق یک شکل ممکن می‌باشد؛ و به همین سان بکوشید که این را صرفاً از همان مفهوما مشتق سازید. رنج‌تان سراسر بیهوده است و شما خود را ملزم خواهید دید که به سهش پناه برید، چنانکه هندسه نیز همواره چنین می‌کند. حال در سهش برای خود برابریستایی فرض کنید، اما (A 48) این سهش چگونه است، سهش ناب پرتوم است یا سهش آروینی؟ اگر سهش آروینی می‌بود، در این صورت هرگز یک گزاره کلاً معتبر، و به مراتب کمتر، هرگز یک گزاره یقینی<sup>۱</sup> نمی‌توانست از آن مشتق شود: زیرا تجربه هرگز چنین چیزی را عرضه نمی‌تواند داشت بنا بر این شما باید برابریستای خود را پرتوم در سهش بگیرید و گزاره همنهادی خود را بر پایه چنین سهشی بنیان نهید. اینک، اگر در شما قوه‌ای وجود نمی‌داشت که پرتوم بتوانید سدید؛ اگر این شرط ذهنی به لحاظ صورت هم هنگام شرط کلی پرتوم نمی‌بود که فقط تحت آن، برون آخته این سهش (سهش بیرونی) خود ممکن است؛ اگر برابریستا (مثلاً) چیزی فی نفسه می‌بود بدون رابطه با شما به مثابه درون آخته؛ - در این حالها چگونه می‌توانستید گفتن که هر آنچه بایستگانه در شرطهای ذهنی شما برای تشکیل یک مثلث قرار دارد، ضرورتاً می‌باید به مثلث فی نفسه نیز متعلق باشد؟ زیرا شما نمی‌توانید به مفهوماهای خود (از سه خط) باز چیزی تازه (یعنی شکل را) بیافزایید، که ضرورتاً می‌بایستی در برابریستا وجود داشته باشد، چون (B 66) این برابریستا پیش از شناخت شما داده شده است، نه بوسیله شناخت شما. از اینرو اگر مکان (و بدینسان همچنین زمان) صورت محض سهش شما نمی‌بود، که شرطهای پرتومی را در خود می‌گنجانند که فقط تحت آنها شیءها می‌توانند برای شما برابریستاهای بیرونی باشند، - و بدون این شرطهای ذهنی، برابر- ایستاهای بیرونی فی نفسه هیچ چیز نیستند، - پس شما به هیچ روی نمی‌توانستید پرتوم درباره برون آخته‌های بیرونی همنهادانه چیزی بگویید. بنا بر این نه تنها ممکن یا محتمل است، بلکه بیشک قطعی است، که مکان و زمان چونان شرط-

(A 49)

1) apodiktischer Satz

های ضروری سراسر تجربه (تجربه بیرونی و درونی)، صرفاً شرطهای ذهنی هرگونه سهش مایند، که در نسبت با آن شرطها، همه برایستاها پدیدارهای محض‌اند، و نه همچون شی‌هایی که لئفسه بدین شیوه داده شده باشند. به همین دلیل، همچنین درباره آنچه مربوط به صورت پدیدارهاست، پرتوم بسی چیزها گفته تواند شد، ولی هرگز کمترین چیزی درباره شیء فی‌نفسه که ممکن است در بن این پدیدارها قرارداشته باشد، نمی‌توان گفت.

» II. ۱. در تأیید<sup>۲</sup> این نظریه مینوش حس بیرونی و نیز مینوش حس درونی، و بنابراین مینوش همه برون‌آخته‌های حسها، چونان پدیدارهای محض، به‌طور عمده می‌توان این یادآوری را بکار گرفت که: هر آنچه در شناخت ما به سهش تعلق دارد (ولی باستثنای احساس رامش و نارامش<sup>۳</sup>، و خواست<sup>۴</sup>، که به هیچ روی شناخت نیستند) هیچ چیز را درخود نمی‌گنجاند مگر نسبتهای محض: یعنی نسبتهای چیزها در یک سهش (استنش)، نسبتهای تغییره<sup>۵</sup> (B 67) چیزها (جنبش) و قانونهایی که برطبق آنها این تغییر تعیین می‌شود (نیروهای جنباننده). ولی آنچه در یک چیز حاضر می‌باشد، یا آنچه فزون برتغییر چیز در خود شیء‌ها عمل می‌کند، از آن سهش بدست نمی‌آید. و اما چیز فی‌نفسه، بوسیله نسبتهای محض شناخته نمی‌شود. بنابراین بخوبی می‌توان داوری کرد که چون بوسیله حس بیرونی هیچ چیز به‌ما داده نمی‌شود مگر تصوره‌های محض نسبتها<sup>۶</sup>، پس حس بیرونی فقط می‌تواند نسبت یک برابرستا به‌درون آخته را در تصور خود بگنجاند، و نه درونگان<sup>۷</sup> را، که به برون آخته فی‌نفسه تعلق دارد. در مورد سهش درونی نیز وضع درست به همین منوال است. نه فقط چون بوسیله سهش درونی تصوره‌های حسهای بیرونی مایه واقعی‌ای را تشکیل می‌دهند که ما ذهن خود را با آنها انباشته می‌سازیم، بلکه زمان که در آن ما این تصورها را می‌نهیم - که حتا در تجربه پیش از آگاهی آن تصورها می‌آید و همچون شرط صوری شیوه‌ای که طی آن ما آن تصورها را در ذهن خود جای می‌دهیم در بن

(۱) بهره‌های II، III، IV، و «نتیجه حسیک ترافرازنده»، در B.

2) Bestätigung      3) Gefühl der Lust und Unlust  
4) Wille      5) Veränderung  
6) bloße      Verhältnisvorstellungen      7) das Innere

قرار دارد، - خود دیگر نسبت‌های پی‌درپی آیند<sup>۱</sup> و همبودی و نسبت‌های آنچه بسا پی‌درپی آیند همزمان<sup>۲</sup> است (یعنی پایندگار) را درخود می‌گنجانند. حال آنچه به‌مثابه تصور می‌تواند پیش از هر کنش اندیشه کردن چیزی بیاید، سهش است. و اگر آن تصور هیچ چیز را جز نسبتها در خود ننگنجانند، فقط صورت سهش است؛ که چون هیچ چیزی را متصور نمی‌دارد جز تا آنجا که چیزی در ذهن نهاده شود، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد، مگر شیوه‌ای که بدان وسیله ذهن از راه فعالیت<sup>۳</sup> خود، یعنی از راه نهادن تصور خود<sup>۴</sup>، و در نتیجه بوسیله خود (B 68) تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، حس درونی است به لحاظ صورت آن. هر آنچه از راه حس به تصور می‌آید، تا آنجا که بوسیله حس به تصور می‌آید، همواره پدیدار است، و بنابراین یا حس درونی به هیچ روی نباید پذیرفته شود و یا باید بپذیریم که درون آخته، که برابر ایستای حس درونی است از راه حس درونی، فقط چونان پدیدار می‌تواند به تصور آید، نه اینکه چگونه آن درون آخته می‌تواند درباره خود داوری کند، اگر سهش آن، خود کاری<sup>۵</sup> محض یعنی فکری باشد. در اینجا سراسر دشواری فقط عبارت از این است که چگونه يك درون آخته می‌تواند خود را از درون بسهد. ولی این دشواری در همه نظریه‌ها مشترک است. آگاهی به خویشتن خود (خوداند ریافت<sup>۶</sup>)، تصور ساده من<sup>۷</sup> است، و اگر تنها بدان راه همه بسیارگان در درون آخته، خودکاد داده شده بود، سهش درونی فکری می‌بود. نزد انسان، این آگاهی مستلزم دریافت حسی درونی بسیارگان است که از پیش در درون آخته داده می‌شود و شیوه‌ای که این امر بدون خودانگیختگی<sup>۸</sup> در ذهن داده می‌شود باید به خاطر این اختلاف<sup>۹</sup> حسگانی نامیده شود. اگر قوه خود آگاه شدن، بنا باشد آنچه را که در ذهن قرار دارد جستجو کند (سادگانه درک کند<sup>۱۰</sup>)، پس باید ذهن را تحت تأثیر قرار دهد و فقط

- 1) Nacheinandersein      2) zugleich      3) Tätigkeit  
 (۴) به پیروی از کرباخ، seiner به جای ihrer.  
 5) Selbsttätigkeit      6) Apperzeption  
 (۷) das Ich - [مترجم:] das I c h به جای das Ich، و بدینسان در همه مورد‌های مشابه.  
 8) Spontaneität      9) Unterschied  
 (۱۰) apprehendieren: «سادگانه درک کردن» «ادراك ساده».



می‌تواند برپسایه این شیوهٔ سهش خویشتن خود را فرا آورد. ولی صورت این سهش که پیش از این در بن ذهن قرار دارد، شیوه‌ای را که در آن بسیارگان در ذهن جمع شده است، در تصور زمان تعیین می‌کند. بنابراین ذهن خود را نه بدین شیوه می‌سهد که خویشتن را مستقیماً خود کار تصور کند، بلکه برطبق شیوه‌ای که از درون تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ در نتیجه چنانکه بر خود پدید می‌شود، نه چنانکه هست.

III. اگر من بگویم: هم سهش برون آخته‌های بیرونی، و هم خودسهی<sup>۱</sup> ذهن، در مکان و در زمان<sup>۲</sup> هر دو<sup>۳</sup> را متصور می‌دارند، چنانکه این برون آخته‌ها برحسب ما اثر می‌گذارند، یعنی چنانکه پدید می‌شوند، - منظورم این نیست که این برابر ایستها فرانمود محض می‌باشند. زیرا در پدیدار، برون آخته‌ها و حتا همانا سرشتهایی که ما به آن برون آخته‌ها نسبت می‌دهیم همواره به‌مثابه چیزی که واقعی داده شده باشد نگریسته می‌شوند؛ فقط نکته اینجاست که: چون این سرشت تنها به شیوهٔ سهش<sup>۴</sup> درون آخته در اضافت با برابر ایستای داده شده، بستگی دارد، پس باید برابر ایستای داده شده چونان پدیدار، از خود آن برابر ایستا چونان برون آخته فی‌نفسه<sup>۵</sup> افتراق داده شود. بدینسان، اگر حکم کنم که کیفیت مکان و زمان، که برطبق آنها به‌مثابه شرط برجاهستی جسمهای بیرونی و روح خود، جسمهای بیرونی و روح خود هر دو را فرض می‌کنم، در شیوهٔ سهش من قرار دارد و نه در این برون آخته‌های فی‌نفسه، - از اینجا منظورم آن نیست که جسمها صرفاً فرامی‌نمایند که بیرون از من باشند، یا روح من فقط فرامی‌نماید که در خود آگاهی<sup>۶</sup> من داده شده باشد. این گناه خود من خواهد بود اگر من آنچه باید در شمار پدیدار آورمش، صرفاً به فرانمود تبدیل سازم.\*

(\* معمولهای پدیدار می‌توانند در نسبت با حس ما به خود برون آخته اطلاق شوند، برای نمونه، می‌توان رنگ سرخ یا عطر را به گل سرخ اطلاق کرد. ولی فرانمود هرگز نمی‌تواند چونان معمول به برابر ایستا اطلاق شود. درست به این دلیل که فرانمود به برون آختهٔ لفسه چیزی را نسبت می‌دهد که فقط در نسبت با حسها بدان تعلق دارد یا اساساً به درون.

#### 1) Selbstanschauung

۲) به پیروی از والتینر، in der به جای der.

۳) مولر در پراتنز می‌افزاید: (یعنی برون آخته‌ها و ذهن).

4) Anschauungsart 5) Objekt an sich 6) Selbstbewußtsein

- (B 70) ولی این امر برطبق اصل مینوش همهٔ سهشهای حسی ما رخ نمی‌دهد. کاملاً بعکس، اگر ما بدان صورتهای تصور<sup>۱</sup>، واقعیت عینی نسبت دهیم، در آن حال نمی‌توانیم از این امر پرهیز کنیم که همه چیز بدان راه به فرامود محض بدل شود. زیرا اگر مکان و زمان را همچون سرشتهایی بنگریم که برای امکان خود می‌بایستی فی‌نفسه در چیزها وجود داشته باشند و این بیهوده‌گویی‌ها را که در آن صورت بدان دچار خواهیم شد ملاحظه کنیم، به این ترتیب که بپذیریم دوشیء بی‌پایان که نه جوهرند و نه واقعاً چیزی‌اند ملتصق به جوهر، با اینهمه نباید موجود<sup>۲</sup> باشند و حتا باید شرط ضروری وجود همهٔ شیء‌ها باشند، و اگر همهٔ شیء‌های موجود نیز حذف شوند، همچنان باقی می‌مانند. - در این حال نخواهیم توانست با کلی نیکورا بدان جهت که جسمهارا تا حد فرامود محض کاهش می‌داد، سرزنش کنیم. حتا همانا وجود خود ما که بدینسان به واقعیت خودپایندهٔ یک‌نچیز، مانند زمان، وابسته می‌گردد، به فرامود صرف ترا- خواهد دیسید؛ و این گونه‌ای بیهوده‌گویی است که تاکنون هیچ کس مرتکب آن نشده است.

IV. دریزدانشناسی طبیعی<sup>۳</sup> وقتی انسان دربارهٔ یک برابر ایستا<sup>۴</sup> می‌اندیشد که نه فقط برای ما به هیچ روی برابر ایستای سهش نیست، بلکه حتا برای خود نیز به هیچ روی برابر ایستای سهش حسی نمی‌تواند باشد، با توجه بدان نکته اندیشیده می‌شود که از هر گونه سهش آن برابر ایستا شرطهای زمان و مکان

→  
آخته متعلق است. برای نمونه، دو دستگیره که انسان نخست برای زحل قائل بود. ولی آنچه به هیچ روی در برون آخته فی‌نفسه یافته نمی‌شود، بلکه همواره در نسبت برون آخته با درون آخته قرار دارد، و بدینسان از تصور برون آخته ناگسستنی است، پدیدار است. بنابراین معمولهای مکان و زمان بحق به برابر ایستاهای حسها، به مثابهٔ برابر ایستاهای حسها، نسبت داده می‌شوند و در اینجا فرامودی در کار نیست. در برابر، اگر من گل سرخ را فی‌نفسه به مثابهٔ قرمز بگیرم، و زحل را با دو دستگیره، یا امتنش را فی‌نفسه به همهٔ برابر ایستاهای بیرونی نسبت دهم، بدون اینکه به نسبت معین این برابر ایستاهای به درون- آخته توجه کنم و داوری خود را بدان نسبت محدود سازم، در این حال فرامود ناشی خواهد شد.

- 1) Vorstellungsformen      2) Existierendes  
3) natürliche Theologie

(۴) کمپ سمیت می‌افزاید: [خداوند].

حذف شوند (زیرا شناخت آن باید سهش باشد و نه اندیشیدن، که همواره کرانه‌هایی دارد). ولی انسان به‌چه حق می‌تواند این کار را انجام دهد اگر نخست مکان و زمان را به صورتهای شی‌های فی‌نفسه تبدیل کند و درحقیقت چنانکه به مثابه شرطهای وجود شی‌های پرتوم، بازماند، حتا اگر انسان خود شی‌ها را حذف گرداند؟ زیرا آنها چونان شرطهای سراسر برجاهستی عموماً، باید هم‌چنین شرطهای برجاهستی خداوند باشند. اگر نخواهیم مکان و زمان را به صورتهای عینی همه‌شی‌ها بدل سازیم، در این حال هیچ چیز باز نمی‌ماند مگر (B 72) اینکه آنها را به‌مثابه صورتهای ذهنی هم شیوه سهش بیرونی و هم شیوه سهش درونی بنگریم. این شیوه، حسی نامیده می‌شود، زیرا نخستی نیست، یعنی چنان نیست که از راه خود آن، برجاهستی برون‌آخته سهش داده شود (چنان سهشی که تا آنجا که ما داوری می‌توانیم کرد، فقط می‌تواند به نخست هستومند متعلق باشد)، بلکه شیوه سهش ما به برجاهستی برون‌آخته بستگی دارد، در نتیجه فقط بدان راه ممکن است که توانایی تصور درون‌آخته بوسیله برون‌آخته متأثر می‌شود.

این نیز لازم نیست که ما شیوه سهش را در مکان و زمان به‌حسگانی آدمی<sup>۲</sup> محدود سازیم. ممکن است چنین باشد که همه هستومندهای اندیشنده کرانمند<sup>۳</sup> در اینجا ضرورتاً باید با آدمی همخوانی داشته باشند، (هرچند که نمی‌توانیم در این باره تصمیم بگیریم). با اینهمه، این شیوه سهش، به‌رغم هرویسپ-ارزشمندی<sup>۴</sup> [= اعتبار کلی] آن، از حسگانی بودن باز نمی‌ایستد؛ درست بدان جهت که این سهش، اشتقاقی است (*intuitus derivatus*) [= شهود اشتقاقی]، نه آغازین (*intuitus originarius*) [= شهود اصلی]، در نتیجه فکری نیست. برپایه دلیل یاد شده، این سهش فکری، به‌نظر می‌رسد فقط به نخست هستومند متعلق باشد، ولی هرگز نه به هستومندی که هم از نگرگاه برجاهستی خود وابسته است، و هم به لحاظ سهش خود (سهشی که برجاهستی آن هستومند را در رابطه با برون‌آخته‌های داده شده تعیین می‌کند). با اینهمه،

1) Urwesen      2) Mensch  
3) endlich      4) Allgemeingültigkeit

ملاحظهٔ اخیر تنها بر سبیل توضیح به نظریهٔ حسیك<sup>۱</sup> ما مربوط می‌شود، نه چونان دلیل.

(B 73)

نتیجهٔ ۲ حسیك ترافرازنده

بدینسان ما در اینجا یکی از قطعه‌های واجب را برای فروگشایی مسئلهٔ کلی فلسفهٔ ترافرازنده در دست داریم: گزاره‌های همنهادی پرتوم چگونه ممکن‌اند؟ نگرینستهٔ من سهشهای ناب پرتوم، یعنی مکان و زمان است. در مکان و زمان، اگر بخواهیم در داوری پرتوم از مفهوم داده شده فراتر رویم، آن چیزی را می‌یابیم که نه در مفهوم، بلکه فقط در سهشی که با آن مطابقت دارد، پرتوم می‌تواند کشف شود و با آن همنهادانه پیوند یابد.<sup>۳</sup> ولی این داوریها به همین دلیل هرگز از برابر ایستاهای حسها فراتر نمی‌روند و فقط می‌توانند برای برون‌آخته‌های تجربهٔ ممکن معتبر باشند. »

1) ästhetische Theorie

2) Beschluß

۳) فایینگر (Komm. II, 517) این گذر را چنان سریع می‌یابد که این گمان را ابراز می‌نماید که شاید در اینجا جملهٔ کوچک زیر افتاده باشد: « [سهشهای نابی] که همچون شرطهای حسگانی ما این امر را ممکن می‌سازند که ما بتوانیم سرشت برون-آخته‌ها را پیش از هر گونه تجربه در داوریها، پرتوم تعیین کنیم. ولی این داوریها... تا پایان.



(A 50)  
(B 74)

## بن‌پارشناسی ترافرازنده

بخش دوم

## منطق ترافرازنده

درآمد

## مینیوی منطق ترافرازنده

I

## در بارهٔ منطق عموماً

شناخت ما از دو سرچشمهٔ بنیادین ذهن ناشی می‌شود، که نخستین آنها این است که تصورها را دریافت کند (اندرپذیرندگی تأثرها<sup>۱</sup>)، و دومین آنها این قوه است که بوسیلهٔ آن تصورها یک برابر ایستا را بشناسد (خودانگیختگی مفهومیها<sup>۲</sup>). از راه نخست برابر ایستا به ما داده می‌شود و از راه دوم برابر ایستا در نسبت با آن تصور (همچون تعیین<sup>۳</sup> محض ذهن) اندیشیده می‌گردد. بنابراین، سهش و مفهومیها بن‌پارهای سراسر شناخت ما را تشکیل می‌دهند؛ چنانکه نه مفهومیها بدون سهشی که به‌شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه سهش بدون مفهومیها، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را فرا دهند. هر دو ی اینها یا ناب‌اند یا آروینی: آروینی‌اند، اگر احساس (که حضور<sup>۴</sup> واقعی برابر ایستا را در پیش فرض می‌کند) در آنها گنجانیده شده باشد؛ ولی ناب‌اند، اگر با تصور هیچ‌گونه احساس آمیخته نشده باشد. احساس را می‌توان مادهٔ نخستین شناخت حسی<sup>۵</sup> نامید. از اینرو سهش نساب منحصرانه صورتی را در خود می‌گنجانند که تحت آن چیزی (B 75) سهیده می‌شود، و مفهوم ناب فقط صورت اندیشیدن<sup>۶</sup> یک برابر ایستاراً عموماً، (A 51) در خود می‌گنجانند. فقط سهشهای ناب یا مفهومیهای ناب بتنهایی پرتوم ممکن‌اند؛ ولی سهشهای آروینی یا مفهومیهای آروینی فقط افدوم ممکن‌اند. اگر اندرپذیرندگی ذهن خود را در دریافت تصورها، تا آنجا که ذهن به گونه‌ای تحت تأثیر قرار می‌گیرد، حسگانی بنامیم؛ پس در برابر، این قوه که

1) Rezeptivität der Eindrücke 2) Spontaneität der Begriffe  
(۳) در این مورد، یا شاید همچنین: «تعیین» (Bestimmung).

4) Gegenwart 5) sinnliche Erkenntnis 6) Form des Denkens

تصورها را خود فرا آوریم، یا خودانگیختگی شناخت، فهم است. طبیعت ما چنان ساخته شده است که سهش هرگز جز حسی نتواند بودن؛ یعنی فقط شیوه‌ای را در خود می‌دارد که ما بدان شیوه بوسیلهٔ برابر ایستاهای متأثر می‌شویم. در مقابل، این قوه که برابر ایستای سهش حسی را بیان‌دیشیم، - فهم است. هیچ‌یک از این خاصیتها را نمی‌توان بردیگری ترجیح داد. بدون حسگانی هیچ برابر- ایستایی نمی‌تواند به‌ما داده شود، و بدون فهم هیچ برابر ایستایی اندیشیده نمی‌گردد. اندیشه‌ها بدون گنجانیده، تهی‌اند؛ سهشها بدون مفهومها، کورند. از اینجا درست به‌همان‌سان ضروری است که مفهومهای خود را حسی سازیم (یعنی به آنها برابر ایستا را در سهش بیافزاییم)، که سهشهای خود را فهمی گردانیم (یعنی آنها را تحت مفهومها بیاوریم). بعلاوه، این دو قوه یا توانایی نمی‌توانند کارکردهای خود را عوض کنند. فهم هیچ چیز نمی‌تواند بسهد و حسها هیچ چیز نمی‌توانند بیان‌دیشند. فقط از راه اتحاد آنهاست که شناخت می‌تواند ناشی شود. با اینهمه، انسان نباید بدین جهت سهم آنها را درهم آمیزد، بلکه بعکس، این خود دلیلی<sup>۲</sup> عمده است که هر یک از آنها را با دقت از دیگری جدا سازد و تمیز دهد. از اینرو مساندانش قاعده‌های حسگانی عموماً، یعنی حسیک را از دانش قاعده‌های فهم<sup>۳</sup> عموماً، یعنی منطق، جدا می‌شناسیم.

منطق به‌نوبهٔ خود می‌تواند از دونگرگاه بررسی شود: یا چونان منطق کاربرد عام فهم<sup>۴</sup>، یا به‌مثابهٔ منطق کاربرد ویژهٔ فهم<sup>۵</sup>. منطق کاربرد عام فهم قاعده‌های مطلقاً ضروری اندیشیدن را در خود می‌گنجاند که بدون آن قاعده‌ها هیچ‌نوع کاربرد فهم نمی‌تواند صورت بگیرد؛ و بنابراین صرف‌نظر از گوناگونی برابر ایستاهایی که فهم بتواند بدانها متوجه باشد، به‌فهم می‌پردازد. منطق کاربرد ویژهٔ فهم قاعده‌هایی را در خود می‌گنجاند که دربارهٔ گونهٔ معینی از برابر- ایستاهای درست اندیشیده شود. منطق کاربرد عام فهم را می‌توان منطق مقدماتی<sup>۶</sup> نامید و منطق کاربرد ویژهٔ فهم را ارغنون این یا آن دانش معین. منطق کاربرد

- 1) Funktion
- 2) Ursache
- 3) Verstandesregeln
- 4) Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs
- 5) Logik des besonderen Verstandesgebrauchs
- 6) Elementarlogik

ویژه فهم بیشتر در مدارس همچون پیش-آموزیک دانشها آموزانده می شود، هرچند برطبق روند خرد آدمی، دیرترین موفقیت خرد است: هنگامی که دانش، خود دیگر دیرگاهی است که آماده است و فقط به آخرین دستکارها برای تصحیح و کمال<sup>۱</sup> خود نیاز دارد. زیرا انسان باید برابریها را دیگر به مرتبه<sup>۲</sup> ای عالی بشناسد، اگر بخواهد قاعده‌هایی را بیان کند که چگونه یک دانش (B 77) می تواند از برابریها بوجود آید.

اینک منطق عمومی<sup>۳</sup> یا منطق ناب است یا منطق کار بسته. در منطق ناب ما همه شرطهای آروینی را که تحت آنها فهم ما بکار گرفته می شود، مترع می- (A 58) کنیم، برای نمونه: نفوذ حسها، بازی انگارش، قانونهای حافظه<sup>۴</sup>، قدرت عادت، گرایش، و دیگرها را، و در نتیجه همچنین سرچشمه‌های پیشداوریها و حتا به طور کلی همه علت‌هایی را، که از آنها پاره‌ای شناختها برای ما برمی- خیزند، یا می توانند برخیزند؛ زیرا آنها تنها به کاربرد فهم تحت اوضاع معینی از تطبیق او توجه دارند و برای شناختن آن اوضاع، تجربه لازم است. بنا بر- این منطق عمومی ولی ناب با اصلهای خالص پرتوم سروکار دارد و قانون فهم و خرد است ولی فقط در رابطه با جنبه<sup>۵</sup> صوری کاربرد آن؛ حال گنجینه هرچه می خواهد باشد (آروینی یا ترافرازانده). ولی منطق عمومی ای منطق عمومی کادسته<sup>۶</sup> نامیده می شود که به قاعده‌های کاربرد فهم تحت شرطهای آروینی ذهنی که روانشناسی<sup>۷</sup> به ما می آموزد، متوجه باشد. بنا بر این منطق عمومی کار- بسته اصلهای آروینی نیز دارد، هرچند که فقط تا آنجا عمومی است که به کار- برد فهم بدون فرق برابریها مربوط می شود. بدین خاطر منطق عمومی کار بسته همچنین نه قانون فهم به طور کلی است و نه ارغنون دانشهای ویژه، (B 78) بلکه منحصرانه پالاینده<sup>۸</sup> فهم همگانی است.

بنابراین در منطق عمومی بخشی که بناسست خردشناسی<sup>۹</sup> ناب را تشکیل دهد، می بساید از بخشی که منطق کار بسته<sup>۱۰</sup> (هرچند باز همچنان عمومی) را (A 54)

- 1) Vollkommenheit    2) Grad    3) allgemeine Logik  
 4) Gedächtnis    5) das Formale  
 6) angewandte allgemeine Logik    7) Psychologie  
 8) Kathartikon    9) Vernunftlehre    10) angewandte Logik



تشکیل می‌دهد، سراسر جدا شود. فقط بخش نخست واقعاً دانش است، هر چند کوتاه و خشک است، و چنان است که باز نمود مدرسی بن‌پارشناسی فهم طلب می‌کند. در این دانش، منطق‌دانان باید همواره دو قاعده را در برابر دیدگان داشته باشند:

(۱) به مثابه منطق عمومی، منطق سراسر گنج‌انیده شناخت فهم، و گوناگونی برابر ایستاهای آن را منتزع می‌کند و با هیچ چیز جز صورت محض اندیشیدن کار ندارد.

(۲) به مثابه منطق ناب<sup>۱</sup>، منطق هیچ‌گونه اصل‌های آروینی ندارد و در نتیجه هیچ چیزی را (چنانکه بعضی خود را متقاعد ساخته‌اند) از روانشناسی، که در قانون فهم هیچ نفوذ ندارد، بر نمی‌گیرد. منطق ناب يك افراه استوار شده است، و همه چیز باید در آن کاملاً پرتوم، قطعی باشد.

آنچه را که من منطق کار بسته می‌خوانم (بخلاف معنای عادی این اصطلاح<sup>۲</sup> که بر طبق آن، منطق کار بسته می‌باید پاره‌ای تمرین‌ها را در خود بگنجانند که قاعده آنها را منطق ناب بدست می‌دهد)، عبارت است از تصور فهم و قاعده‌های کاربرد ضروری فهم به‌طور ملموس، یعنی تحت شرط‌های تصادفی درون آخته،

که می‌توانند این کاربرد را باز دارند یا پیش اندازند، و بر روی هم فقط به‌طور آروینی داده می‌شوند. منطق کار بسته به توجه، و به مانع‌ها<sup>۳</sup> و پی‌آمدهای آن، به خاستگاه خطا، به حالت شك، و سواس و دقت، اعتقاد، و غیره، می‌پردازد.

(A 55) منطق عمومی و ناب در نسبت با منطق کار بسته، مانند اخلاق ناب<sup>۴</sup> است که

صرفاً قانون‌های اخلاقی<sup>۵</sup> ضروری اراده آزاد به‌طور کلی را در خود می‌گنجانند، نسبت به آموزه پرهیزگاری<sup>۶</sup> واقعی؛ چه آموزه پرهیزگاری این قانون‌ها را تحت مانع‌های عاطفه‌ها، گرایش‌ها و شورها که انسانها کم و بیش تابع آنها هستند، بررسی می‌کند و هرگز يك دانش راستین و استوار شده را فراموشی نمی‌تواند داد، زیرا درست مانند منطق کار بسته به اصل‌های آروینی و روانشناختی نیاز دارد.

1) reine Logik

2) Wort

3) به پیروی از اردمان، Hindernissen به‌جای Hindernis.

4) reine Moral

5) sittliche Gesetze

6) Tugendlehre

## II

## درباره منطق ترافرازنده

- منطق عمومی، چنانکه نشان دادیم، سراسر گنجانیده شناخت، یعنی هر گونه رابطه شناخت با برون آخته را منتزع می کند و فقط صورت منطقی<sup>۱</sup> را در نسبت شناختها با یکدیگر می نگرد، یعنی صورت اندیشیدن را عموماً. اینک، چون هم سهشهای ناب وجود دارند و هم سهشهای آروینی (چنانکه حسیک ترافرازنده ثابت می کند)، به همین سان کاملاً ممکن است اندر میان اندیشیدن ناب برابریستاها، و اندیشیدن آروینی برابریستاها، فرق باشد. در این مورد (B 80) گونه ای منطق وجود خواهد داشت که در آن، انسان همه گنجانیده شناخت را منتزع نمی کند، زیرا آن منطق که صرفاً قاعده های اندیشیدن ناب یک برابر- ایستارا در خود می گنجاند، صرفاً<sup>۲</sup> همه آن گونه شناختها را که دارای گنجانیده آروینی باشند، برون می بندد. همچنین، این منطق به خاستگاه شناختهای ما از برابریستاها مربوط می شود: نا آنجا که آن خاستگاه نتواند به خود آن برابر- ایستاها نسبت داده شود. حال آنکه بعکس، منطق عمومی با این خاستگاه شناخت کاری ندارد، بلکه فقط تصویرها را- چه نخست پرتوم در ما وجود داشته باشند، چه فقط آروینی داده شده باشند- تنها بر طبق قانونهایی بررسی می کند که فهم به هنگام اندیشیدن آنها را در نسبت با یکدیگر بکار می گیرد. بنابراین منطق عمومی فقط به صورت فهم مربوط می شود، صورتی که می تواند به تصویرها اعمال شود، حال خاستگاه آنها هر چه می خواهد باشد.
- و در اینجا من ملاحظه ای را مطرح می کنم که نفوذ خود را بر همه مطالعه- های بعدی می گستراند و آن را بخوبی باید در برابر دیدگان داشت، یعنی اینکه: نه هر گونه شناخت پرتوم باید ترافرازنده نامیده شود (ترافرازنده یعنی امکان شناخت یا کاربرد پرتوم شناخت)، بلکه فقط شناختی که بدان راه ما می- شناسیم که - و چگونه - تصویرهای معینی (سهشها یا مفهوما) منحصرانه پرتوم بکار بسته می شوند یا ممکن اند. از اینرو نه مکان و نه هیچ گونه تعیین هندسی پرتوم مکان، - یک تصور ترافرازنده<sup>۳</sup> نیست، بلکه فقط این شناخت که این
- (B 81)

1) logische Form

۲) به پیروی از آدیکس، alle به جای alle.

3) transzendente Vorstellung

تصورها به‌هیچ روی خاستگاه آروینی ندارند و این امکان که این تصورها به-  
 رغم آروینی بودن خود می‌توانند پرتوم به‌برابرایستاهای تجربه رابطه یابند، می-  
 تواند ترافرازانده نامیده شود. به‌همچنین، کاربرد مکان در برابرایستاها عموماً،  
 ترافرازانده خواهد بود: ولی اگر این کاربرد منحصرانه به‌برابرایستاهای حسی  
 محدود گردد، در این صورت آروینی خوانده می‌شود. بدینسان اختلاف ترا-  
 فرازندگار<sup>۲</sup> و آروینگار<sup>۳</sup> فقط به‌سنجش شناختها تعلق دارد و به‌رابطه شناخت  
 با برابرایستای آن، مربوط نمی‌شود. (A 57)

بنابراین در این انتظار که شاید مفهومی وجود داشته باشند که بتوانند  
 پرتوم به‌برابرایستاها مربوط گردند، نه همچون سهشهای ناب یا سهشهای حسی،  
 بلکه تنها همچون کنشهای اندیشیدن ناب، یعنی در نتیجه مفهومی که نه  
 خاستگاه آروینی داشته باشند نه خاستگاه حسیک،- در این انتظار ما از پیش  
 مینوی دانش شناخت فهم<sup>۴</sup> ناب و دانش شناخت خرد<sup>۵</sup> را تشکیل می‌دهیم و بدان  
 راه برابرایستاها را کاملاً پرتوم می‌اندیشیم. چنین دانشی که خاستگاه، حوزه  
 و اعتبار عینی چنین شناختهایی را تعیین می‌کند، باید منطق ترافرازانده نامیده شود،  
 زیرا این منطق تنها با قانونهای فهم و قانونهای خرد سروکار دارد، ولی  
 منحصرانه تا آنجا که این قانونها به‌برابرایستاها پرتوم مربوط می‌شوند.<sup>۶</sup> پس  
 این دانش مانند منطق عمومی نیست، که بدون افتراق، هم به‌شناخت آروینی  
 خرد می‌پردازد، و هم به‌شناخت ناب خرد. (B 82)

### III

#### در باره بخش بندی منطق عمومی به آناکاویک<sup>۷</sup> و دوپچمکونیک

پرسش کهن و مشهور که انسان فکر می‌کرد بدان وسیله بتواند منطق-

(۱) به پیروی از اردمان، können به‌جای könne.

2) das Transzendente 3) das Empirische

(۴) به پیروی از اردمان، Verstandes به‌جای Verstandes.

(۵) احتمال دارد «ناب» به خرد هم مربوط شود؛ موضوع باز است.

(۶) به پیروی از توضیح اردمان، werden به‌جای wird.

7) Analytik

- دانان را در تنگنا گذارد و بدان راه می‌کوشید ایشان را وادار سازد که یا به دورای رقت‌انگیز متوسل شوند، یا به نادانی خود و در نتیجه به بطلان سراسرفن<sup>۲</sup> (A 58) خود اعتراف کنند، این است: حقیقت چیست؟ تعریف اسمی حقیقت، یعنی اینکه حقیقت عبارت است از همخوانی<sup>۳</sup> شناخت با برابری استای آن، در اینجا مورد قبول است و در پیش فرض گرفته می‌شود؛ ولی انسان می‌خواهد بداند که سنجیدار عمومی و مطمئن حقیقت تک تک شناختها کدام است.
- این خود دلیل<sup>۴</sup> بزرگ و لازم هوشمندی<sup>۵</sup> یا بینش است که بدانیم چه چیزی را خردمندانه باید پرسیدن. زیرا اگر پرسش در خود بیهوده باشد، و پاسخهای نالازم را طلب کند، پرسش، فزون بر شرمنده ساختن کسی که آن پرسش را مطرح می‌سازد، گاه دارای این جنبه منفی نیز هست که شنونده نامحتاط آن را به پاسخهای بیهوده ترغیب کند و این منظره خنده‌آور را ایجاد کند که (به قول قدیمیان) یکی بز نر را می‌دوشد و دیگری غربال زیر آن می‌گیرد. (B 83)

- اگر حقیقت عبارت باشد از همخوانی شناخت با برابری استای آن، پس بدان وسیله، این برابری باید از دیگر برابری‌ها متمایز گردد. زیرا شناختی که با برابری استایی که بدان مربوط می‌شود همخوانی نداشته باشد دروغین است؛ هر چند که آن شناخت چیزی در خود بگنجاند که در مورد برابری‌های دیگر معتبر باشد. اینک، سنجیدار کلی حقیقت آن است که در مورد همه شناختها بدون توجه به اختلاف برابری‌های آنها معتبر باشد. ولی روشن است که چون انسان در چنین سنجیداری همه گنجانیده شناخت (رابطه با برون آخته شناخت) را منتزع می‌کند، در حالی که حقیقت درست به این گنجانیده مربوط می‌شود، (A 59) پس کاملاً ناممکن و بیهوده است که به دنبال نشانه حقیقت این گنجانیده شناختها باشد. در نتیجه ناممکن است که یک شناخت نشان کافی و با اینهمه کلی حقیقت بتواند داده شود. چون ما در بالا گنجانیده شناخت را ماده شناخت نامیده‌ایم، انسان باید بگوید از حقیقت شناخت بر طبق ماده آن هیچ شناخت نشان

(۱) در A می‌آید Dial[1]ele، و در B می‌آید Dialexe.

2) Kunst 3) Übereinstimmung 4) Beweis 5) Klugheit

عمومی نمی‌توان درخواست کرد، زیرا چنین شناخت-نشانی در خود آخشیج-گونه است.

ولی آنچه مربوط می‌شود به شناخت، به لحاظ صورت محض آن (باکنار گذاشتن همه گنج‌نایده‌ها)، متساویاً روشن است که: منطق، تا آنجا که قاعده-های عمومی و ضروری فهم را بیان می‌دارد، باید درست در همین قاعده‌ها نیز سنجیدارهای حقیقت را باز نماید. چون هر آنچه با این قاعده‌ها آخشیج‌گونه باشد، دروغین است، زیرا فهم در این حال با قاعده‌های عمومی خود برای اندیشیدن و بنابراین با خود آخشیج‌گونه خواهد گشت. اما این سنجیدارها فقط به صورت حقیقت مربوط می‌شوند؛ یعنی به صورت اندیشیدن، عموماً. و بدینسان تا اینجا کاملاً درست‌اند، اما کافی نیستند. زیرا هر چند ممکن است شناختی با صورت منطقی کاملاً مطابقت داشته باشد، یعنی با خود آخشیج‌گونه نباشد، ولی با اینهمه می‌تواند همچنان با برابریستای خود آخشیج‌گونه باشد. بنابراین سنجیدار صرفاً منطقی حقیقت، یعنی همخوانی شناخت با قانونهای کلی و صورتی فهم و خرد، البته *conditio sine qua non* ] = شرطی که بدون آن نمی-شود [ و در نتیجه شرط منفی سراسر حقیقت است: ولی فراتر از این، منطق نمی-تواند برود؛ و خطایی را که نه به صورت، بلکه به گنج‌نایده مربوط شود، منطق نمی‌تواند بوسیله هیچ محکی کشف کند.

بنابراین منطق عمومی کل کار صورتی فهم و خرد را به بن‌پارهای آن فرو-می‌گشاید و این بن‌پارها را چونان اصلهای سراسرداوری منطقی شناخت ماباز-می‌نماید. از اینرو این بخش منطق می‌تواند آن‌ها را کویک نامیده شود و درست بدان جهت دست کم محک منفی حقیقت است. زیرا نخست بساید هر گونه شناخت بر طبق صورت آن بر پایه این قاعده‌ها بررسی و ارزیابی شود، پیش از اینکه انسان شناخت را بر طبق گنج‌نایده آن تحقیق کند تا دریابد که آیا آن شناخت در رابطه با برابریستای حقیقت مثبت در خود می‌گنجاند؟<sup>۱</sup> ولی چون صورت محض شناخت، هر چند هم که با قاعده‌های منطقی همخوانی داشته باشد، باز به هیچ روی رسا نیست تا حقیقت مادی (عینی) شناخت ما را تعیین کند؛ از اینرو هیچ

(۱) به پیروی از فورلندر، *enthaltete* به جای *enthalten*.

کس نمی‌تواند تنها با منطق خطر کند، برابر ایستا را داوری کند، و کوچکترین چیزی را درباره آنها بیان دارد، بی آنکه مستقل از منطق، درباره آنها از پیش اطلاع<sup>۱</sup> بنیادیافته‌ای به‌چنگ آورده باشد، تا پس از آن، تنها به کاربرد آنها و پیوستگی آنها در یک کل هم‌دوسیده بر طبق قوانونهای منطقی بکوشد، یا بهتر بگوییم، آنها را منحصراً بر طبق این قوانونها بیازماید. ولی با اینهمه، در مالکیت یک چنین هنر آئی ظاهر فریب - که همه شناختهای ما را صورت فهم می‌دهد، هر چند هم که انسان در رابطه با گنج‌انیده شناختها باز بسیار تهی و بی‌چیز باشد - (A 61) چیزی چنان و سوسه‌انگیز وجود دارد که این منطق عمومی، که صرفاً قانون است برای داوری، همچنین مانند ارغنون برای فرآوری واقعی یا حداقل پندار کاذب فرآوری حکمهای عینی بکار گرفته شود، و در نتیجه در عمل بدان راه، به دژ کاربرد منطق عمومی بیانجامد. اینک، منطق عمومی همچون ارغنون ادعایی، دوپچمگوئیک [= دیالکتیک] نامیده می‌شود.

هر چند هم که معنایی که بر طبق آنها باستانیان اصطلاح دیالکتیک [= دوپچمگوئیک] را برای گونه‌ای دانش یا فن بکار می‌بردند گوناگون باشند، باز می‌توان از کاربرد واقعی آن با اطمینان چنین بر آورد که نزد ایشان دیالکتیک [= دوپچمگوئیک] چیزی نبوده است جز منطق فرامود<sup>۲</sup>؛ یک فن سوفسطایی<sup>۳</sup> (B 86) که نادانی یا حتا ترندهای عمدی خود را رنگ حقیقت بخشند، بدین راه<sup>۴</sup> که روش استوار کاری را که منطق عموماً تجویز می‌کند تقلید می‌کردند و طویقاعی آن را برای جامعه آراسته پوشاندن به هر ادعای تهی بکار می‌بردند. اینک می‌توان بر سبیل تحدیری مطمئن و سودمند یاد آور شد که: منطق عمومی، اگر همچون ارغنون نگریسته شود، همواره یک منطق فرانمود، یعنی دوپچمگویانه<sup>۵</sup> می‌باشد. زیرا منطق درباره گنج‌اننده شناخت هرگز چیزی نمی‌آموزاند، بلکه صرفاً شرطهای صوری همخوانی با فهم را؛ که ضمناً در رابطه با برابر ایستاها کاملاً بی‌تفاوت اند. از اینرو این توقع زیاده، که منطق را چونان کارافزار<sup>۶</sup> (ارغنون)

1) Erkundigung      2) Kunst

3) Logik des Scheins      4) sophistisch

۵) به پیروی از اردمان، dadurch daB به‌جای daB.

6) Topik      7) dialektisch      8) Werkzeug

بکار برند تا شناساییهای خود را - دست کم به‌عنوان ادعا - وسیعتر سازند و بگسترانند، فقط به‌پرگویی می‌انجامد که بدان راه انسان می‌تواند با میزانی (A 62) فرانمود هر آنچه می‌خواهد حکم کند یا به‌دلخواه خود دربارهٔ آنها به‌مناقشه پردازد.

چنین‌گونه تعلیم<sup>۱</sup> به‌هیچ‌روی در خور شأن<sup>۲</sup> فلسفه نیست. بدین‌خاطر اصطلاح دیالکتیک [= دویچمگوتیک] مرجحاً چونان سنجش فرانمود دویچمگویانه<sup>۳</sup>، به‌منطق افزوده شده است، و به‌چنین معناست که ما در اینجا مایلم فهمیده شود.

## IV

(B 87)

در بارهٔ بخش‌بندی منطق ترافرازنده به  
آناکاویک ترافرازنده و دویچمگوتیک ترافرازنده

در منطق ترافرازنده ما فهم را منفرد می‌سازیم (همچنانکه پیش از این در حسیک ترافرازنده حسگانی را منفرد ساختیم) و تنها آن بخش اندیشیدن را از شناخت خود برمی‌گزینیم که خاستگاه آن منحصرانه در فهم است. ولی کاربرد این شناخت ناب بدین شرط وابسته است که: در سهش به ما برابر استهائیی داده شوند که این شناخت ناب بتواند<sup>۴</sup> بر آنها اعمال شود. زیرا بدون سهش، شناخت ما بکلی عاری از برون‌آخته خواهد بود و در نتیجه کاملاً تهی خواهد ماند. بنابراین آن بخش منطق ترافرازنده که بن‌پارهای شناخت ناب فهم<sup>۵</sup> و اصل-هائیی را که بدون آنها هرگز برابر استهائیی اندیشیده نتواند شد می‌آموزاند، آناکاویک ترافرازنده است و همهنگام منطق حقیقت<sup>۶</sup>. زیرا با این منطق هیچ شناختی آخشیج‌گونه نتواند بود، مگر آنکه همهنگام هرگونه گنجاننده را از دست بدهد، یعنی همه‌گونه رابطه را با هرگونه برون‌آخته، و در نتیجه حقیقت را سراسر. ولی چون بسیار وسوسه‌انگیز و فریباست که این شناخت ناب فهم

1) Unterweisung      2) Würde      3) dialektischer Schein

(۴) به‌پیروی از اردمان / آدیکس، könne/kann به‌جای können.

5) reine Verstandeserkenntnis      6) Logik der Wahrheit

و این آغازه‌ها را ببنهایی به خدمت گیریم، و حتا فراتر از مرزهای تجربه، - یعنی منبع منحصر به فردی که می‌تواند ماده نخستین (برون آخته‌ها) را بدست دهد (B 88) که آن مفهومیهای ناب فهم می‌توانند بر آنها عمل کنند، - آنها را بکار بریم، در آن صورت فهم در معرض این خطر قرار می‌گیرد که از راه خردپردازی‌های تهی از اصلهای صوری محض فهم ناب یک کاربرد مادی<sup>۲</sup> بسازد، و بدون افتراق دربارهٔ برابر ایستاهایی داوری کند که به ما داده نشده‌اند و حتا شاید به هیچ‌روی نتوانند داده شدن. ولی چون منطق فقط می‌بایستی قانونی باشد برای داوری کردن در کاربرد آروینی، از اینرو اگر انسان بگذارد که منطق همچون ارغنون برای کاربرد عمومی و ناکارانمند بکار رود، و با فهم ناب تنها خطر کند، و دربارهٔ برابر ایستاهای عموماً هم نهادانه داوری کند، حکم کند، و تصمیم بگیرد، منطق مورد دژ کاربرد قرار خواهد گرفت. پس کاربرد فهم ناب بدینسان دویچمگویانه خواهد بود. بنابراین بخش دوم منطق ترافرازنده باید سنجش این فرانمود دویچمگویانه باشد، و دویچمگوئیک ترافرازنده نامیده می‌شود، نه چونان یک فن که چنین فرانمودی را جزماً<sup>۳</sup> برانگیزد (فنی که متأسفانه در شعبده‌های گوناگون متاگیتیانه بسیار رایج است)، بلکه چونان سنجش فهم و خرد در رابطه با کاربرد فراگیتیانه<sup>۴</sup> خرد. این سنجش باید فرانمود دروغین لافهای بی- (A 64) پایهٔ خرد را کشف کند، و ادعاهای خرد را به اختراع و گسترشی که خیال می‌کند تنها بوسیلهٔ آغازه‌های ترافرازنده<sup>۵</sup> بتوان بدانها رسید، به داوری محض فهم ناب و محافظت آن در برابر ترفندهای سفسطه آمیز<sup>۶</sup> تنزل دهد.

- 
- 1) Vernünftel 2) material  
 3) dogmatisch 4) hyperphysisch  
 5) transzendente Grundsätze 6) sophistisch





(B 89)

## منطق ترا فرازنده

قسمت نخست

## آناکاویک ترا فرازنده

این آناکاویک عبارت است از فروشکافی مجموع شناخت پرتوم ما به بن-پارهای شناخت ناب فهم. در این کار باید به نکته‌های زیر توجه شود: ۱) اینکه مفهوما، ناب باشند، نه مفهوماهای آروینی. ۲) اینکه مفهوما نه به سهش و حسگانی، بلکه به اندیشیدن و فهم تعلق داشته باشند. ۳) اینکه مفهوما، مفهوم-های مقدماتی باشند و از مفهوماهای اشتقاقی یا ترکیبی کاملاً متمایز گردند. ۴) اینکه جدول مفهوما فرآراسته باشد و مفهوما سراسر حیطة فهم ناب را کاملاً پر کنند. - اینک این فرآراستگی دانش نمی‌تواند بر پایه تخمین، بر پایه مجموعه‌ای که صرفاً بوسیله کوشش آزمایشی ایجاد شده است، معتمدانه پذیرفته آید. از اینرو فرآراستگی دانش فقط بواسطه یک مینوی کل شناخت پرتوم فهم<sup>۲</sup> و «از راه»<sup>۳</sup> طبقه‌بندی کردن<sup>۴</sup> دقیق مفهوماهایی که آن کل را تشکیل می‌دهند بوسیله آن مینو، و در نتیجه فقط بوسیله ارتباطشان در یک دستگاه (A 65) ممکن است. فهم ناب نه فقط خود را از هر آنچه آروینی است، بلکه حتا خود را از سراسر حسگانی کاملاً جدا می‌کند. بنابراین فهم ناب عبارت است از یک یگانگی خودایستا<sup>۵</sup>، خودبسنده<sup>۶</sup>، که بوسیله هیچ نوع ضمیمه‌هایی که از بیرون بدان اضافه شوند، فزونی نمی‌گیرد. از اینرو مجموع کلی شناخت فهم دستگاهی را تشکیل می‌دهد که آن را می‌توان تحت یک مینو درک و تعیین کرد.

1) Aggregat      2) Verstandeserkenntnis a priori

۳) durch A در نیست.

4) Abteilung      5) Zusammenhang

6) für sich selbst beständig      7) für sich selbst genugsam

فرآراستگی و انسجام این دستگاه، همهنگام می‌توانند محکی فرا دهند برای درستی واصلت همهٔ قطعه‌های شناخت که آن‌را تشکیل می‌دهند. اما این بخش منطق ترافرازنده از دو کتاب تشکیل می‌شود که یکی از آنها مفهومی فهم ناب را درخود می‌گنجانند، ودیگری، آغازه‌های فهم ناب را.

### آناکاویک ترافرازنده

کتاب نخست

### آناکاویک مفهومی

نگریستهٔ من از آناکاویک مفهومی<sup>۱</sup> آناکاووی مفهومی یا فراروند عادی بازجوییهای فلسفی نیست که عبارت است از فروشکافی مفهومی‌هایی که مطرح می‌شوند، برطبق گنجانیدهٔ آنها، وبدینسان روشن‌سازی آنها؛ بلکه مقصود من کاری است که تاکنون کم‌کوشش شده است و آن فردشکافی خود قوهٔ فهم<sup>۲</sup> است تا امکان مفهومی‌های پرتوم پژوهیده گردد، بدین شیوه که مفهومی‌های پرتوم را تنها در فهم چونان زادگاه<sup>۳</sup>شان بجویم و کاربرد ناب فهم را عموماً، آناکاویم. (A 66)

زیرا این کار ویژهٔ یک فلسفهٔ ترافرازنده است؛ بقیهٔ کارها عبارت است از بررسی<sup>۴</sup> منطقی مفهومی‌ها در فلسفه، عموماً. بنابراین ما مفهومی‌های ناب را تا نخستین نطفه<sup>۵</sup>ها و سرشته<sup>۶</sup>های آنها در فهم آدمی دنبال خواهیم کرد که در آنها مفهومی‌های ناب آماده شده قرار دارند، تا اینکه سرانجام در فرصت مناسب بوسیلهٔ تجربه، باز کرده شوند و درست بوسیلهٔ همان فهم از شرطهای آروینی که بدانها وابستگی دارند آزاد شوند و در خلوص<sup>۷</sup> خود باز نموده آیند. (B 91)

- 1) Analytik der Begriffe
- 2) Verstandesvermögen
- 3) Geburtsort
- 4) Behandlung
- 5) Keim
- 6) Anlage
- 7) Lauterkeit

## آناکاوک مفومها

فصل نخست

## در باره راهنمای کشف همه مفومهای ناب فهم

اگر گونه‌ای قوه شناخت را در جریان عمل بنگریم، برطبق اوضاع گوناگون، مفومهای گوناگونی خود را ظاهر می‌سازند که این قوه را شناختی می‌گردانند. بسته به اینکه این مشاهده به مدتی<sup>۱</sup> طولانی‌تر و با «تند ذهنی»<sup>۲</sup> بیشتری صورت گرفته باشد، مفومهای مزبور می‌توانند در فهرستی کم و بیش جامع گرد آیند. ولی اینکه این بازجویی، کی و کجا فرساخته تواند شد، هرگز نمی‌تواند برطبق این فراروند کم و بیش مکانیکی<sup>۳</sup> با اطمینان تعیین گردد. هم-چنین، مفومهایی که فقط تصادفاً کشف می‌شوند، در هیچ نظم و یگانگی دستگاه‌مندانه قرار نمی‌گیرند، بلکه سرانجام فقط برطبق شباهتها همیوغیده می‌شوند و برطبق اندازه گنجانیده خود، از ساده‌ها گرفته تا آنها که مرکب‌ترند، در ردیف<sup>۴</sup> هایی نهاده می‌شوند که به هیچ روی دستگاه‌مندانه نیستند، هر چند تا حدی روش‌مندانه<sup>۵</sup> بوجود می‌آیند.

(A 67)

(B 92)

فلسفه ترافرازنده دارای این امتیاز است و البته دارای این تعهد<sup>۶</sup> نیز هست که مفومهای خود را برطبق يك اصل جستجو کند، زیرا این مفومها از فهم، چونان یگانگی مطلق<sup>۷</sup>، ناب و نیامیخته ناشی می‌شوند؛ از اینرو، این مفومها خود باید برطبق يك مفهوم، یا مینو، بایکدیگر مرتبط گردند. ولی چنین ارتباطی قاعده‌ای بدست می‌دهد که برطبق آن جای هر مفهوم ناب فهم و فرآراستگی مجموع مفومهای ناب فهم می‌تواند پرتوم تعیین شود، وضعی که در غیر این صورت دلخواهانه یا تصادفی می‌بود.

1) Zeit

2) Scharfsinnigkeit، در B؛ - در A: «تیزی»؛ Scharfsichtigkeit.

3) mechanisch 4) Reihe 5) methodisch

6) Verbindlichkeit 7) absolute Einheit

## راهنمای ترافرازنده کشف همه مفهومی‌های ناب فهم

بهره نخست

### درباره کاربرد منطقی فهم، عموماً

پیش از این فهم صرفاً منفی توضیح داده شد: به‌عنوان قوه نحسی<sup>۱</sup> شناخت. ولی ما نمی‌توانیم مستقل از حسگانی، از هیچ‌گونه سهش بهره‌مند شویم. بنابراین، فهم هیچ‌گونه قوه سهش نیست. اما جز سهش هیچ‌گونه راهی برای شناختن موجود نیست مگر بوسیله مفهومیها. بنابراین شناخت هرگونه فهم، دست کم فهم انسانی، شناختی است بوسیله مفهومیها که شهودی<sup>۲</sup> نیست، بلکه برهانی<sup>۳</sup> [= منطقی] است. همه سهشها به‌سان سهشهای حسی، به‌انفعال<sup>۴</sup>ها مربوط می‌شوند، ولی<sup>۵</sup> مفهومیها، به‌کار کردها. اما نگرسته من از کارکرد، یگانگی این کنش است که تصورهای گوناگونی را تحت یک تصور مشترک به‌نظم آوریم. پس، مفهومیها برپایه خودانگیختگی اندیشیدن قرار دارند، هم-چنانکه سهشهای حسی برپایه اندرپذیرندگی تأثرها بنیاد نهاده می‌شوند. اکنون، فهم این مفهومیها را بکاری دیگر نمی‌تواند گرفت جز اینکه بوسیله آنها داوری کند. ولی چون هیچ تصور دیگری<sup>۶</sup>، جز صرفاً سهش، بیمیانجی به‌برابر-ایستا مربوط نمی‌شود، به‌همین‌سان، هیچ مفهومی هرگز بیمیانجی به‌یک برابر-ایستا مربوط نمی‌گردد، بلکه به‌یک تصور دیگر از همان برابرایستا پیوند می‌یابد (حال آن تصور دیگر، خواه سهش باشد، خواه خود یک مفهوم). بنا-براین داوری عبارت است از شناخت با میانجی یک برابرایستا، و در نتیجه تصویری از تصور آن برابرایستا. در هر داوری یک مفهوم وجود دارد که برای بسیاری تصورهای معتبر است<sup>۷</sup> و تحت این تصورهای بسیار همچنین تصور داده

1) nichtsinnlich      2) intuitiv

3) diskursiv      4) Affektion

۵) به پیروی از آدیکس، aber به‌جای also.

۶) به پیروی از تغییر کانت، keine andere Vorstellung، به‌جای

keine Vorstellung (Nachträge XXXIV).

۷) اصل آلمانی: der für viele gilt؛ تحت لفظی: «که برای بسیاری [یا: زیادی] معتبر است». میکال‌جان و ترمزگ-پاکو این «بسیاری» را «بسیاری مفهومیها» تعبیر کرده‌اند. کمپ سمیت و اوپزمان «بسیاری» را «بسیاری تصورها» می‌گزارند. برداشت ما در این مورد فعلاً هماهنگ است با گزارش کمپ سمیت و اوپزمان.

شده‌ای مشمول می‌شود که سپس بیمیانجی به برابر ایستا مرتبط می‌گردد. برای نمونه، در این داوری: همهٔ جسمها بخش‌پذیرند<sup>۱</sup>، مفهوم امر بخش پذیر<sup>۲</sup> به بسیاری مفهومیهای دیگر مربوط می‌شود، ولی در میان اینها در اینجا بویژه به مفهوم جسم مرتبط می‌گردد؛ ولی مفهوم جسم به نوبهٔ خود به سهشهای معینی مربوط (A 69) می‌شود که بر ما واقع می‌شوند. بنابراین، این برابر ایستاها از راه مفهوم بخش-پذیری بامیانجی به تصور می‌آیند. مطابق آن، همهٔ داوریها کارکردهای یگانگی اندر میان تصورهای مایند، به این ترتیب که برای شناخت برابر ایستا، به جای یک تصور بیمیانجی، تصویری بالاتر بکار می‌رود که تصور بیمیانجی مزبور و چندین تصور دیگر را تحت خود درمی‌آورد، و بسیاری شناختهای ممکن بدان راه در یک شناخت واحد به یکدیگر مرتبط می‌شوند. ولی مسا می‌توانیم همهٔ کنشهای فهم را به داوریها کاهش دهیم، به قسمی که فهم به طور کلی می‌تواند همچون قوهٔ داوری کردن تصویر شود. زیرا بر طبق آنچه گفته آمد، فهم قوهٔ اندیشیدن است. اندیشیدن عبارت است از شناختن<sup>۴</sup> بوسیلهٔ مفهومها. ولی مفهومها چونان محمولهای داوریهای ممکن، به گونه‌ای تصور از یک برابر ایستا که هنوز معین نشده است مربوط می‌شوند. بدینسان، مفهوم جسم، چیزی، برای نمونه فلز، معنا می‌دهد که از راه آن مفهوم می‌تواند شناخته آید. بنابراین فقط بدان جهت مفهوم است که تحت آن تصورهای دیگری گنجانیده شده‌اند که بواسطهٔ آنها، آن مفهوم می‌تواند به برابر ایستاها مربوط شود؛ و بدینسان محمول است برای یک داوری ممکن. برای نمونه اینکه: هر فلزی جسم است. بنابراین، اگر کارکردهای یگانگی را در داوریها فرآراسته باز نماییم، کارکردهای فهم می‌توانند جمعاً یافته شوند. و اینکه این کار بخوبی انجام شدنی است، در بهرهٔ بعدی در معرض دید قرار خواهد گرفت.

۱) به پیروی از ویراست چهارم و تغییر کانت در نسخهٔ شخصی خود از A (ویراست نخست)، به جای veränderlich.

2) das Teilbare

۳) به پیروی از تصحیح کانت [Nachträge XXXVI]:

Anschauungen به جای Erscheinungen.

۴) به پیروی از ملین، Erkennen به جای Erkenntnis.

راهنمای کشف همه مفهومی‌های ناب فهم

{(A 70)  
{(B 95)

بهره دوم

« § ۹ » ۱

درباره کارکرد منطقی فهم در داوریها

اگر ما سراسر گنج‌انیده یک داوری به‌طور کلی را متزع کنیم و فقط به صورت محض فهم<sup>۲</sup> در آن توجه نماییم، درخواستیم یافت که کارکرد اندیشیدن در داوری می‌تواند تحت چهار عنوان آورده شود که هر کدام از آنها سه عامل<sup>۳</sup> را در خود می‌گنجاند. اینها می‌توانند بشایستگی در جدولی که [در صفحهٔ مقابل] می‌آید<sup>۴</sup> عرضه شوند:

(۳) « § ۹ » در A نیست.

1) bloße | Verstandesform      2) (das) Moment

(۴) در صفحه آرایبی متن فارسی، به‌خاطر وضوح و روشنی هرچه بیشتر، جدول در صفحهٔ مستقل نهاده شده است.

۱  
کمیت داورها<sup>۱</sup>

کلی

جزئی<sup>۲</sup>

شخصی<sup>۳</sup> = ]

[ فردی = مفرد<sup>۴</sup>

۳

اضافت

حملی<sup>۵</sup>

شرطی<sup>۶</sup> = ]

[ شرطی اتصالی

انفصالی<sup>۷</sup> = ]

[ شرطی انفصالی

۲

کیفیت

هایی [ = هاینده = ایجابی ]

نایی [ = ناینده = سلبی ]

معدوله<sup>۴</sup>

۱۴

جهت<sup>۹</sup>

احتمالی<sup>۱۰</sup>

تحقیقی<sup>۱۱</sup>

یقینی

1) Quantität der Urteile 2) besondere 3) einzelne

4) unendliche 5) kategorische 6) hypothetische

7) disjunktive

۸) در B می‌آید: ۱؛ (غلط چاهی).

9) Modalität 10) problematisch 11) assertorisch



(B 96) چون این تقسیم‌بندی چنین می‌نماید که در پاره‌ای نکته‌ها که با اینهمه  
 (A 71) چندان مهم نیستند، از *تشنیک*<sup>۱</sup> [= اسلوب] عادی منطق‌دانان منحرف شود،  
 از اینرو محافظت‌های زیر علیه دژ فهمی احتمالی، نالازم نخواهد بود.  
 (۱) منطق‌دانان بحق می‌گویند که در کاربرد داوریه‌ها در قیاس‌های خردی<sup>۲</sup>،  
 داوریه‌های شخصی<sup>۳</sup> می‌توانند مانند داوریه‌های کلی<sup>۴</sup> بررسی شوند. زیرا درست  
 به این دلیل که داوریه‌های شخصی به هیچ‌روی دامنه<sup>۵</sup> ندارند، محمول آنها نمی-  
 تواند تنها به قسمتی از آنچه تحت مفهوم موضوع گنجانیده می‌شود، مربوط  
 گردد و از قسمت دیگر جدا شود. بنابراین، محمول برای آن مفهوم، بی‌استثنا  
 معتبر است، درست مانند آنکه آن مفهوم، *یک* مفهوم کلاً معتبر<sup>۶</sup> [= کلی]  
 می‌بود، و دامنه‌ای می‌داشت که محمول برای کل معنای آن معتبر می‌بود. ولی  
 در برابر، اگر *یک* داوریه شخصی را تنها چونان شناخت، اگر از نگرگاه اندازه  
 بایک داوریه کلی<sup>۷</sup> بسنجیم، در این صورت نسبت داوریه شخصی به داوریه کلی  
 مانند نسبت *یکان* است به *بیکرانی*<sup>۸</sup>، و بنابراین فی‌نفسه با داوریه کلی اساساً  
 متفاوت است. بنابراین اگر من *یک* داوریه شخصی (*judicium singulare*)  
 [= حکم مفرد] را نه صرفاً برطبق اعتبار درونی آن، بلکه همچنین به‌مثابه  
 شناخت به‌طور کلی، از نگرگاه اندازه‌ای که در همسنجش با شناخت‌های دیگر  
 دارد، ارزیابی کنم، آن داوریه شخصی واقعاً از داوریه‌های کلی (*judicia*)  
*communia* [= حکم‌های عام] تمیز داده می‌شود و حق دارد که در *یک* جدول  
 فرآرسته‌های عامل‌های اندیشیدن عموماً، جای ویژه‌ای داشته باشد (گرچه طبعاً  
 (B 97) نه در منطقی که تنها به کاربرد داوریه‌ها اندر میان خود آنها کرانمند شود).

(۲) به همین سان در منطق ترافراننده، داوریه‌های معدوله<sup>۹</sup> باید از داوریه‌های  
 (A 72) تمیز داده شوند، هر چند داوریه‌های معدوله در منطق عمومی درست در شمار  
 داوریه‌های هابی قرار می‌گیرند، و عضوی ویژه را در این تقسیم‌بندی تشکیل  
 نمی‌دهند. منطق عمومی گنجانیده محمول را (هر چند هم که نایی باشد) سراسر

1) Technik    2) Vernunftschlüsse  
 3) einzelne Urteile    4) allgemeine Urteile  
 5) Umfang    6) gemeingültig    7) gemeingültiges Urteil  
 8) Unendlichkeit    9) unendliche Urteile

منتزع می‌کند و فقط متوجه این نکته است که: آیا محمول به موضوع نسبت داده می‌شود، یا محمول در برابر موضوع قرار می‌گیرد. ولی منطق ترافرازنده داوری را همچنین برطبق ارزش یا گنجانیده این هایش<sup>۱</sup> منطقی - هایش بواسطه يك محمول صرفاً نایی - می‌نگرد و توجهش بدان است که از نگرگاه مجموع شناخت، چه چیزی می‌تواند از این هایش فراچنگ آید. اگر من درباره روح بگویم: میرا نیست، از راه يك داوری نایی دست کم مثلاً<sup>۲</sup> خطایی را باز- داشته‌ام. اینک من از طریق گزاره: روح نامیراست<sup>۳</sup>، البته برطبق صورت منطقی واقعاً تأیید کرده‌ام، به این ترتیب که روح را در گستره<sup>۴</sup> نا کرانمند هستومندهای نامیرا نهاده‌ام. ولی چون از کل گستره هستومندهای ممکن، میرایان يك بخش را تشکیل می‌دهند و نامیرایان بخشی دیگر را، پس من با گزاره خود چیزی دیگر نگفته‌ام جز آنکه روح، واحدی از مجموعه پایان ناپذیری از شیء‌ها می- باشد، که اگر من آنچه را که میراست سراسر حذف کنم، باقی می‌مانند. ولی بدان راه عرصه پایان ناپذیر هر آنچه ممکن است، فقط تا آنجا کرانمند می- شود که آنچه میراست از آن حیطه جدا می‌گردد و «در گستره باقی مانده مکان (B 98) آن»<sup>۵</sup> روح قرار داده می‌شود. ولی این مکان با این استثنا باز هم چنان پایان- ناپذیر است، و باز بخشهای بیشتری می‌توانند از آن مکان برگرفته شوند، بدون آنکه بدان راه، مفهوم روح کمترین افزایش را داشته باشد، و به شیوه‌هایی [= (A 78) ایجابی] معین گردد. بنابراین، این داوریها [= داوریهای معدوله] که در رابطه با مصداق<sup>۵</sup> منطقی پایان ناپذیرند، در واقع در رابطه با گنجانیده شناخت عموماً، صرفاً کرانمند کننده اند و مسادام که چنین اند، نباید در جدول ترافرازنده همه عاملهای اندیشیدن در داوریها ناگفته بمانند، زیرا آن کارکرد فهم که در اینجا عملی می‌شود، شاید بتواند در زمینه شناخت ناب پرتوم آن، مهم باشد.

(۳) نسبتهای اندیشیدن در داوریها سراسر بدین قرارند: الف) نسبت محمول به موضوع؛ ب) نسبت بنیاد به پی‌آمد؛ پ) نسبت شناخت منقسم و

1) Bejahung

۲) به پیروی از اردمان، ist nichtsterblich به جای ist nicht sterblich.

3) Umfang

۴) در B - . در A: &lt;در مکان باقی مانده گستره آن&gt;.

5) Umfang

مجموع عضوهای تقسیم‌بندی اندرمیان خود. در گونهٔ نخست داوریهها فقط دو مفهوم، در گونهٔ دوم دو دآوری، و در گونهٔ سوم چندین دآوری در نسبت متقابل خود نگریسته می‌شوند. این گزارهٔ شرطی<sup>۱</sup>: اگر عدالت کامل وجود داشته باشد بزهرکار سرسخت<sup>۲</sup> به کیفر خواهد رسید، در واقع گنجانندهٔ نسبت دو گزاره است: عدالت کامل وجود دارد، و، بزهرکار سرسخت به کیفر خواهد رسید. اینکه هر دوی این گزاره‌ها فی‌نفسه راست باشند، در اینجا مقرر نشده است. این فقط تالی<sup>۳</sup> است که بوسیلهٔ این دآوری مورد بحث قرار می‌گیرد. (B 99) سرانجام، دآوری انفصالی<sup>۴</sup> نسبت متقابل دو یا چند گزاره‌ها در خود می‌گنجاند، ولی نه نسبت هچش<sup>۵</sup> [= توالی]، بلکه نسبت برابرنهش منطقی<sup>۶</sup> را؛ - تا آنجا که حیطة يك گزاره، حیطة گزاره دیگر را برمی‌بندد. ولی با اینهمه، دآوری انفصالی هم‌هنگام نسبت مشارکت<sup>۷</sup> را نیز در خود می‌گنجاند، - تا آنجا که گزاره‌ها با هم حیطة شناخت مورد بحث را پر می‌کنند. بنابراین، دآوری انفصالی نسبت (A 74) بخشهای حیطة يك شناخت را بیان می‌کند، که در آن، حیطة هر بخش عبارت است از متمم حیطة دیگری و همهٔ آنها در سراسر مجموع کلی شناخت منقسم قرار دارند. برای مثال: جهان یا از راه تصادف<sup>۸</sup> کور برجاست، یا بوسیلهٔ ضرورت درونی، یا بوسیلهٔ يك علت بیرونی. هر يك از این گزاره‌ها بخشی از حیطة شناخت ممکن را دربارهٔ برجاهستی جهان به‌طور کلی، اشغال می‌کند؛ و همهٔ آنها با هم، کل حیطة را. برداشتن شناخت از هر يك از این حیطة‌ها بدان معناست که آن را در یکی از دیگر حیطة‌ها قرار دهیم؛ و در برابر، گذاشتن آن شناخت در يك حیطة، بدان معناست که آن را از بقیه جدا کنیم. بنابراین در يك دآوری انفصالی، يك مشارکت معین شناختها وجود دارد که عبارت از آن است که شناختها یکدیگر را متقابلاً<sup>۹</sup> مانع می‌شوند، ولی باز بدان راه در کل خود شناخت حقیقی را تعیین می‌کنند، زیرا آنها در مجموع خود سراسر گنجانندهٔ يك شناخت داده شدهٔ واحد را تشکیل می‌دهند. و این تمام آن چیزی

1) hypothetischer Satz      2) beharrlich  
 3) Konsequenz      4) disjunktives Urteil      5) Abfolge  
 6) logische Entgegensetzung      7) Gemeinschaft  
 8) Zufall      9) wechselseitig

- است که من بخاطر آنچه پس از این می آید، لازم می دانم یاد آور شوم.
- (۴) جهت داوریهای یک کارکرد کاملاً ویژه داوریهاست که این وجه تمایز<sup>۱</sup> را در خود دارد که چیزی به گنجانیده داوریهای نمی افزاید (زیرا جز کمیت<sup>۲</sup>، (B 100) کیفیت و نسبت چیزی دیگر وجود ندارد که گنجانیده یک داوری را تشکیل می دهد؛ بلکه فقط مربوط می شود به ارزش رابط<sup>۳</sup> به لحاظ اندیشیدن، عموماً. داوریهای احتمالی<sup>۴</sup> چنان اند که در آنها هایش<sup>۵</sup> و نایش<sup>۶</sup> صرفاً ممکن (اختیاری<sup>۷</sup>) فرض می شوند. در داوریهای تحقیقی<sup>۸</sup> هایش و نایش، واقعی (حقیقی) نگریسته (A 75) می شوند، و در داوریهای یقینی، خردی. \* بدینسان دو داوری که نسبت آنها داوری شرطی<sup>۹</sup> را تشکیل می دهد (antecedens [= مقدم] و consequens [= تالی]) و همچنین داوریهایی که مبادله<sup>۱۰</sup> آنها داوریهای انفصالی را تشکیل می دهد (عضوهای یک بخش بندی)، بر روی هم فقط احتمالی اند. در نمونه بالا، گزاره: عدالت کامل وجود دارد، تحقیقی گفته نشده، بلکه فقط همچون یک داوری اختیاری اندیشیده شده است که ممکن است کسی آن را فرض بگیرد، یا نگیرد. فقط تالی آن تحقیقی است. از اینرو این داوریهای همچنین می توانند آشکارا دروغین باشند، و با اینهمه، اگر احتمالی فرض شوند، شرطهای شناخت حقیقت باشند. پس، داوری زیر: جهان از ده تصادف کود برجاست، در داوری انفصالی یاد شده، فقط دارای معنای احتمالی است، یعنی انسان می تواند این گزاره را برای یک لحظه<sup>۱۱</sup> فرض کند؛ و با اینهمه به این کار می خورد که راه حقیقی را بیابد (B 101) (مانند نشانه گذاری راه کاذب، در میان تعداد راههایی که انسان می تواند اختیار کند). بنابراین گزاره احتمالی<sup>۱۲</sup> آن است که فقط امکان منطقی<sup>۱۳</sup> را (که عینی

(\* درست چنانکه گویی اندیشیدن در مورد نخست کارکرد فهم، در مورد دوم کارکرد نیروی داودی، و در مورد سوم کارکرد خرد باشد؛ ملاحظه ای که در آنچه پس از این می آید روشن خواهد شد.

- 1) das Unterscheidende    2) Größe  
 3) Copula    4) problematische Urteile    5) das Bejahen  
 6) das Verneinen    7) beliebig    8) assertorische Urteile  
 9) hypothetisches Urteil    10) Wechselwirkung  
 11) Augenblick    12) problematischer Satz  
 13) logische Möglichkeit

(A 76) نیست) بیان می‌دارد، یعنی يك گزینش آزاد که چنین گزاره‌ای معتبر شمرده شود: پذیرش<sup>۱</sup> صرفاً دلخواهانه آن گزاره در فهم. گزاره تحقیقی<sup>۲</sup> به‌بودش منطقی<sup>۳</sup> یا حقیقت منطقی می‌پردازد، تقریباً مانند يك قیاس خردی شرطی، که مقدم درمقدمه مهین<sup>۴</sup>، احتمالی است و درمقدمه کهن<sup>۵</sup>، تحقیقی؛ و نشان می‌دهد که گزاره خود دیگر با فهم برطبق قانونهای فهم متصل می‌باشد. گزاره یقینی، گزاره تحقیقی را چنانکه درست از راه همین قانونهای فهم تعیین شده و از آنجا پرتوم حکم شده باشد، برمی‌اندیشد و بدین آیین، ضرورت منطقی<sup>۶</sup> را بیان می‌کند. حال چون در اینجا همه چیز متدرجاً در فهم متجسم می‌شود، بدینسان که انسان نخست چیزی را احتمالی داوری می‌کند، سپس آن را تحقیقاً<sup>۷</sup> همچون راستین فرض می‌گیرد، و سرانجام آن را به‌شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر پیوسته به‌فهم، یعنی همچون ضروری و یقینی، حکم می‌کند، - پس می‌توان این سه کارکرد جهت‌را برابر با شمار عاملهای اندیشیدن دانست، عموماً.

(B 102) راهنمای کشف همه مفهومیهای ناب فهم

بهره سوم

«§ ۱۰»<sup>۸</sup>

درباره مفهومیهای ناب فهم یا مقوله‌ها

منطق عمومی، چنانکه بارها گفته شده است، گنجانیده شناخت را سراسر منتزع می‌کند و انتظار دارد که از جای دیگر، هر جا که باشد، تصورهایی به او داده شوند تا آنها را به مفهومیها تبدیل کند، امری که آناکاوانه صورت می‌گیرد. بعکس، منطق ترافرازنده يك بسیارگان حسگانی پرتوم را در برابر خود می‌یابد که حسیك ترافرازنده بدو عرضه می‌دارد، تا اینکه به مفهومیهای ناب فهم مایه‌ای (A 77) بدهد. بدون این مایه، مفهومیهای ناب فهم سراسر بی‌گنجانیده و در نتیجه سراسر تهی خواهند گشت<sup>۹</sup>. اینک، مکان و زمان بسیارگان سهش ناب پرتوم را

- 1) Aufnehmung      2) assertorischer Satz  
 3) logische Wirklichkeit      4) Obersatz  
 5) Untersatz      6) logische Notwendigkeit      7) assertorisch  
 (A) در A نیست.  
 9) Kategorie

(۱۰) به پیروی از لوکلر، würde به جای würde.

در خود می‌گنجانند، ولی با اینهمه به شرطهای اندرپذیرندگی ذهن ما تعلق دارند که فقط تحت آن شرطها ذهن می‌تواند تصورهای برابر ایستاها را دریافت کند؛ شرطهایی که در نتیجه همچنین باید همواره مفهوم برابر ایستاها را تحت تأثیر قرار دهند. ولی خودانگیختگی اندیشیدن ما ایجاب می‌کند که این بسیارگان نخست به نحوه‌ای معین طی شود، پذیرفته آید و همبسته گردد تا بدان راه شناخت تشکیل شود. این کنش را من همنهاد می‌نامم.

- ولی نگریده من از همنهاد به کلیترین معنای آن، این کنش است که تصور- (B 108) های گوناگون به یکدیگر افزوده شوند و بسیارگانی آنها در یک شناخت واحد دریافت شده شود. چنین همنهادی ناب است، اگر بسیارگان نه آروینی، بلکه پرتوم داده شود (مانند بسیارگان در مکان و در زمان<sup>۱</sup>). پیش از آنکه هر گونه آناکاوکی تصورهای مان را به عهده گیریم، این تصورهای ما باید قبلاً داده شده باشند؛ چه، به لحاظ گنجانیده، هیچ مفهومی نمی‌تواند آناکاوانه بوجود آید. همنهاد یک بسیارگان (چه آروینی داده شود، چه پرتوم) امری است که نخست شناخت را تولید می‌کند. البته این شناخت در وهله اول خام و آشفته تواند بود و بنابراین به آناکاوکی نیازمند است. ولی با اینهمه، این فقط همنهاد است که برآستی بن- پارها را برای شناختهاگرد می‌آورد و در گنجانیده‌ای معین، متحد می‌سازد. (A 78) بنابراین اگر بخواهیم درباره نخستین خاستگاه شناخت خود داوری کنیم، همنهاد نخستین چیزی است که باید بدان توجه نماییم.

همنهاد عموماً، چنانکه پس از این خواهیم دید، معلول محض نیروی انگارش است، یعنی معلول یک کارکرد روح<sup>۲</sup> که کور است ولی با اینهمه ناگزیر؛ و بدون آن ما هرگز و در هیچ‌جا شناختی نخواهیم داشت، هر چند بندرت به این کارکرد آگاهیم. اما این همنهاد را تحت مفهومها آوردن، کارکردی است از آن فهم. از راه این کارکرد، فهم برای نخستین بار شناخت را به معنای واقعی فراچنگ ما می‌نهد.

(۱) به پیروی از والتینر، in der به جای der.

(۲) تغییر کانت: «کارکرد فهم» (Nachträge, XLI).

(B 104) حال همنهاد ناب<sup>۱</sup>، به‌تصور کلی آن، مفهوم ناب فهم<sup>۲</sup> را به‌مامی دهد. ولی نگریده من از این همنهاد ناب آن است که بر پایه یگانگی همنهادی<sup>۳</sup> پرتوم قرار دارد. برای نمونه، شمارش ما عبارت است از یک همنهاد بر طبق مفهوما (چنانکه به‌سان عمده در مورد عددهای بزرگتر بهتر ملاحظه می‌شود). زیرا آن همنهاد بر طبق یک بنیاد مشترک یگانگی رخ می‌دهد (برای مثال، ترتیب دهگان<sup>۴</sup>). بنا بر این تحت این مفهوم، یگانگی در همنهاد بسیار گان ضروری می‌شود.

تصورهای گوناگون آناکاوانه تحت یک مفهوم آورده می‌شوند (کاری که منطق عمومی انجام می‌دهد). ولی آنچه منطق ترافرازنده می‌آموزاند این است که چگونه، نه تصور، بلکه همنهاد ناب تصورها تحت مفهوما آورده می‌شوند. نخست چیزی که به‌خاطر شناخت همه برابر استاها باید پرتوم به‌ما داده شود، عبارت است از بساادگان سهش ناب؛ دومین امر، همنهاد این بسیارگان (A 79) است بوسیله نیروی انگارش؛ ولی این نیز شناختی به‌ما نمی‌دهد. مفهوماهایی که به‌این همنهاد ناب، یگانگی می‌بخشند و منحصرانه در تصور این یگانگی همنهادی ضروری وجود دارند، سومین امر را برای شناخت برابر استایی که پیش می‌آید تشکیل می‌دهند، و بر پایه فهم استوارند.

همین کار کرده که به‌تصورهای گوناگون در یک داودی یگانگی می‌بخشد، همچنین به‌همنهاد محض تصورهای گوناگون در یک سهش یگانگی اعطا می‌کند. (B 105) این یگانگی، اگر کلی سخن گوئیم، مفهوم ناب فهم نامیده می‌شود. بنا بر این همان فهم و در حقیقت از راه همان کنشها، که بدان راه فهم در مفهوما به‌میانجی یگانگی آناکاوانه<sup>۵</sup>، صورت منطقی یک داوری را بوجود آورده، همچنین به‌واسطه یگانگی همنهادی بسیارگان در سهش عموماً، در تصورهای آن یک گنجانیده ترافرازنده ایجاد می‌کند. از اینرو این تصورها، مفهوماهای ناب فهم نامیده می‌شوند، و پرتوم به‌برون آخته‌ها مربوط می‌گردند، کاری که منطق عمومی نمی‌تواند انجام دهد.

بدین آیین درست به‌همان شمار، مفهوماهای ناب فهم بوجود می‌آیند

1) reine Synthesis      2) reiner Verstandesbegriff

3) synthetische Einheit

4) Dekadik      5) analytische Einheit

- و پرتوم به برابر ایستاهای سهش به طور کلی مربوط می گردند - که در جدول پیشین کارکردهای منطقی در همه داوریهای ممکن وجود داشت: زیرا فهم از راه این کارکردها کاملاً افنا می شود<sup>۱</sup> و توانش آن کاملاً پیموده می گردد. ما مایلیم این مفومها را برطبق ارسطو مقوله بنامیم، چون آهنگ ما نخست در (A 80) واقع با آهنگ او یکی است، هر چند در جریان اجرا از آهنگ او بسی دور می شود.<sup>۲</sup>

(۱) erschöpft ، از erschöpfen.

(۲) جدول مقوله‌ها در متن فارسی در صفحه مستقل نهاده شده است.



جدول مقوله‌ها

(B 106)

۱

به لحاظ کمیت

یگانگی

بسیاری<sup>۱</sup>هردیسی<sup>۲</sup>

۳

به لحاظ اضافه

التصاق<sup>۵</sup> و قوام ذاتی<sup>۶</sup>  
*substantia et accidens*)

[جوهر و عرض =]

علیت و تبعیت<sup>۷</sup> (علت و

معلول)

مشارکت (مبادله اندرمیان

کارگر<sup>۸</sup> و کارپذیر<sup>۹</sup>)

۲

به لحاظ کیفیت

واقعیت

سلب<sup>۳</sup>حصر<sup>۴</sup>

۴

به لحاظ جهت

امکان - امتناع

برجاستی - نهستی

ضرورت - تصادفی بودگی<sup>۱۰</sup>

- 
- 1) Vielheit    2) Allheit    3) Negation    4) Limitation  
5) Inhärenz    6) Subsistenz    7) Dependenz  
8) das Handelnde    9) das Leidende    10) Zufälligkeit

این است فهرست همه مفهومیهای ناب اصلی<sup>۱</sup> هم نهاد که فهم آنها را بر توم در خود می گنجاند. والته فهم فقط به خاطر آن مفهوماست که فهم ناب است؛ زیرا فهم تنها از راه آن مفهوما می تواند چیزی را در بسیارگان سهش بفهمد، یعنی يك برون آخته سهش را بیانید. این بخش بندی، دستگاه مندانه از يك اصل مشترك تولید شده است، یعنی از قوه داوری کردن (که درست به همان معنای قوه اندیشیدن است)؛ نه اینکه با پراکنده کاری ببقاعده، و بر اثر جستجویی بر بخت نهاده در پی مفهومیهای ناب، بوجود آمده باشد. در حالت اخیر هرگز نمی توان از فر شمارش<sup>۲</sup> مفهوما مطمئن بود، زیرا این گونه فر شمارش فقط (A 81) بوسیله استقراء نتیجه گیری می شود. همچنین در شیوه اخیر هرگز نمی توان دریافت که چرا درست همین مفهوما و نه مفهومیهای دیگر در فهم ناب سکنا دارند. این جسارتی بود در خور مردی تیزهوش مانند اسطو که این مفهومیهای بنیادین را جستجو کند. ولی چون او از اصلی پیروی نمی کرد، مرتجلاً مفهوم-هایی را که بر سر راهش قرار می گرفتند گرد می آورد. بدینسان او نخست ده تا از آنها را بریافت که Katēgoriai [= مقوله ها] (Praedicamenta) [= سیاقه ها] نامیدشان. [مقولات عشر]. سپس چنین باور داشت که باز پنج تا دیگر را نیز کشف کرده است که تحت نام Postpraedicamenta [= سیاقه-های تالیه] به آنها افزود. [کلیات خمس]. ولی با اینهمه جدول او همچنان ناقص ماند. بعلاوه، چند وجه<sup>۳</sup> حسگانی ناب (مانند *quando* [= متی]<sup>۴</sup>، *ubi* [= این]، *situs* [= وضع]، و نیز *prius* [= تقدم]، *simul* [= مقارن]) و همچنین يك مقوله آروینی (*motus* [= حرکت]) نیز اندر میان آنها موجود است؛ - ولی هیچ يك از اینها به هیچ روی به فهرست تباری فهم تعلق ندارد. بعلاوه، در جدول او مفهومیهای اشتقاقی تحت مفهومیهای نخستین<sup>۵</sup>

(۱) ursprünglich بر طبق کانت باید حذف شود (Nachträge, XLIV).

2) Vollzählung 3) *modus*

(۴) در باره این رشته اصطلاحها: - متی: هنگام، زمان، کی (یونانی با حرفنوشته لاتین: *pote*)؛ - این: مکان، جا، کجا، کجایی (*pou*)؛ - وضع: نهش، نهاد (*keisthai*)؛ - تقدم: پیشی (*proteron*)؛ - مقادین: باهم (*hama*)؛ - حرکت: جنبش (*kinēsis*)؛ فعل (آن ینفعل): کشش، کردن، ساختن (*poiein*)؛ - انفعال (آن ینفعل): واکنش، پذیرفتن، کشیدن (*paschein*).

5) *Urbegriffe*

آورده شده‌اند (*actio* [= فعل]، *passio* [= انفعال])، حال آنکه برخی مفهومیهای نخستین بکلی فرو گذاشته شده‌اند.

با اینهمه در رابطه با مفهومیهای نخستین باید یادآور شد که: مقوله‌ها چونان مفهومیهای بنلادی حقیقی فهم ناب، همچنین مفهومیهای اشتقاقی<sup>۱</sup> ناب خود را دارند که در یک دستگاه فرآرسته فلسفه ترافرازنده به هیچ روی نمی‌توانند فراموش شوند. ولی من می‌توانم در این کوشش سنجشگرانه محض، تنها به یادآوری آنها خرسند باشم.

اجازه می‌خواهم تا این مفهومیهای ناب ولی اشتقاقی فهم را (B 108) Prädikabilien [= اسنادیه‌های] فهم ناب بنامم (درمقابل Prädikamente [= سیاقه‌ها]). اگر انسان مفهومیهای نخستی و ابتدایی<sup>۲</sup> را در اختیار داشته باشد، دیگر باسانی می‌تواند مفهومیهای اشتقاقی و متداخل<sup>۳</sup> را بدانها بیافزاید و شجره-نامه<sup>۴</sup> فهم ناب را کاملاً برنگارد. ولی چون در اینجا من نه به فرآراستگی دستگاه، بلکه فقط به اصلهای بایسته برای دستگاه توجه دارم، این کارمتم را به فرصتی دیگر وا می‌گذارم. با اینهمه، به سهولت می‌توان به این مقصود دست یافت، به این ترتیب که می‌توان کتابهای درسی هستی‌شناسی<sup>۵</sup> را گرفت، و برای نمونه، تحت مقوله علیت<sup>۶</sup> اسنادیه‌های نیرو، کنش، و کارپذیری را قرار داد؛ تحت مقوله مشارکت<sup>۷</sup>، اسنادیه‌های واکنش<sup>۸</sup> و مقاومت را؛ و تحت سیاقه‌های جهت<sup>۹</sup> اسنادیه‌های هستی‌پذیرفتن<sup>۱۰</sup>، درگذشتن<sup>۱۱</sup>، دگرگونی، و غیره را. مقوله‌ها هنگامی که با وجه‌های حسگانی ناب یا همچنین اندرمیان خود تلفیق شوند، تعداد<sup>۱۲</sup> زیادی مفهومیهای اشتقاقی پرتوم فرامی‌دهند که یادداشت کردن آنها و اگر ممکن باشد فهرست کردن آنها تا حد فرآراستگی، زحمتی خواهد بود

- (۱) به پیروی از هارتن‌شتاین، a b g e l e i t e t e به جای abgeleitete.  
 (۲) primitiv 3) subaltern 4) Stammbaum 5) ontologisch  
 (۶) به پیروی از فاینگر، K a u s a l i t ä t به جای Kausalität.  
 (۷) به پیروی از فاینگر، G e m e i n s c h a f t به جای Gemeinschaft.  
 (۸) به پیروی از فاینگر، G e g e n w i r k u n g به جای Gegenwart.  
 (۹) به پیروی از فاینگر، M o d a l i t ä t به جای Modalität.  
 10) das Entstehen 11) das Vergehen 12) Menge

سودمند و نه خالی از لطف، هر چند در اینجا می‌توان از آن گذشت.  
 من در این رساله به عمد از تعریف‌های این مقوله‌ها درمی‌گذرم، هر چند ممکن است این تعریفها را در اختیار داشته باشم.<sup>۲</sup> من این مفهوما را در جریان آنچه می‌آید، فقط تا آنجا فرو خواهم شکافت که در رابطه با روش- (A 83) شناسی‌ای که بر سر آن کار می‌کنم، بسنده است. در یک دستگاه خرد ناب انسان (B 109) بحق می‌تواند تعریف مقوله‌ها را از من طلب کند. ولی در اینجا تعریفها با بر- انگیزختن شك و اعتراض توجه را از نکته اساسی بازجویی منحرف می‌سازند. بنابراین بدون آنکه بمنظور عمده آسیب رسد، براحتی می‌توان این کار را به یک فرصت دیگر محول کرد. با اینهمه، از همان چیزهایی اندک که من در اینجا وارد ساخته‌ام، بروشنی نمایان می‌شود که تشکیل یک واژه‌نامه فرآراسته، با همه توضیحات لازم آن نه فقط ممکن است، بلکه آسان نیز هست. خانه‌ها دیگر وجود دارند؛ فقط لازم است که آنها را پر کرد؛ و یک مبحث دستگاه‌مندانه مانند مبحث حاضر، نمی‌گذارد جایی که به ویژه متعلق به هر مفهوم است، آسان از دیده بگریزد، و هم هنگام خانه‌ای که هنوز خالی است باسانی ملاحظه خواهد شد.

### » § ۱۱ †

چند ملاحظه<sup>۴</sup> ظریف درباره این جدول مقوله‌ها مطرح می‌شوند که شاید در رابطه با صورت دانشی همه شناختهای خرد، پی‌آمدهایی بس مهم بتوانند داشت. روشن است که این جدول در بخش نظری فلسفه برای فرآراسته طرح افکندن نقشه کل دانش، تا آنجا که دانش بر پایه مفهوماهای پرتوم استوار باشد، و تقسیم بندی دستگاه‌مندانه<sup>۵</sup> دانش، بر طبق اصلهایی معین، سخت سودمند و همانا ناگزیر می‌باشد. - زیرا جدول مورد بحث همه مفهوماهای مقدماتی فهم را فرآراسته و حتا صورت یک دستگاه مفهوماها را در فهم آدمی، در خود می‌گنجانند (B 110)

#### 1) Definition

(۲) ولی همچنین ← B 128، و ← A 241-2.

(۳) سراسر § ۱۱ و § ۱۲، تا سر فصل دوم، در B افزوده شده است.

#### 4) Betrachtung

(۵) به پیروی از فاینگر، systematisch به جای mathematisch.

و در نتیجه همهٔ عاملهای يك دانش نگرورز پیشنهادی و حتا نظم آنها را نشان می‌دهد، چنانکه من در این باره در جای دیگر\* نمونه‌ای به دست داده‌ام. در اینجا برخی از این تبصره‌ها را می‌آورم.

تبصرهٔ نخستین آن است که: این جدول که چهار طبقه<sup>۱</sup> از مفهومیهای فهم را در خود می‌گنجاند، می‌تواند نخست به دو قسمت بخش شود که قسمت نخست آن به برابر ایستاهای سهش (هم ناب و هم آروینی) متوجه است؛ ولی قسمت دوم آن، به وجود این برابر ایستاهای (خواه در رابطه با یکدیگر، خواه در رابطه با فهم) مربوط می‌شود.

من مایلیم نخستین قسمت<sup>۲</sup> را مقوله‌های دیاضی<sup>۳</sup> و دومین قسمت را مقوله‌های پویا<sup>۴</sup> [= دینامیک] بنامم. قسمت نخست، چنانکه ملاحظه می‌شود، متضایف<sup>۵</sup> ندارد. متضایفها فقط در قسمت دوم وارد می‌شوند. و این تفاوت<sup>۶</sup> می‌باید بنیادی در طبیعت فهم داشته باشد.

تبصرهٔ دوم. اینکه در هر طبقه شمار مقوله‌ها مساوی است، یعنی سه‌تاست، باز نکته‌ای است در خور ژرف‌اندیشی؛ زیرا معمولاً هر گونه تقسیم‌بندی پرتوم بوسیلهٔ مفهومیها باید دو بخشی<sup>۷</sup> باشد. نکتهٔ دیگر آنکه مقولهٔ سوم همه‌جا از پیونده<sup>۸</sup> مقولهٔ دوم با مقولهٔ نخست طبقهٔ خود بوجود می‌آید.

بدینسان هر دو سببی (تمامیت<sup>۹</sup>) چیزی نیست جز بسیاری، که چونان یگانگی (B 111) نگریده شده. کرانمندی چیزی نیست جز پیوستگی و اقیعت با سلب. مشادکت عبارت است از علیت<sup>۱۰</sup> يك جوهر در تعیین متقابل جوهر دیگر؛ سرانجام ضرورت چیزی نیست مگر وجود که بوسیلهٔ خود امکان داده شده است. ولی نباید اندیشید

*\*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*  
[= اصلهای نخستین متافیزیکیانهٔ دانش طبیعی.]

#### 1) Klasse

(۲) به پیروی از شمیت، چندبار Abteilung به جای Klasse. - ضمناً، قسمت نخست، آشکارا مشتمل است بر طبقه‌ها یا عنوانهای کمیت و کیفیت؛ و قسمت دوم، مشتمل بر طبقه‌ها یا عنوانهای اضافت و جهت.

3) mathematische Kategorien      4) dynamische Kategorien

5) Korrelat      6) Unterschied      7) Dichotomie

8) Verbindung      9) Totalität

(۱۰) به پیروی از فورلندر، Kausalität... Gemeinschaft به جای  
Gemeinschaft... Kausalität

که به این دلیلها مقوله سوم فقط يك مفهوم اشتقاقی<sup>۱</sup> و نه بنلادی فهم ناب باشد. زیرا پیوند مقوله نخست و دوم برای تولید مفهوم سوم، مستلزم يك فعل<sup>۲</sup> ویژه فهم است که یکی نیست با آن فعلی که در مقوله نخست و دوم اعمال می شود. برای نمونه، مفهوم عدد (که به مقوله هر ویسپی تعلق دارد) درجایی که مفهوم-های کثرت<sup>۳</sup> [= بسیاری] و یگانگی وجود داشته باشند (برای نمونه در تصور امر بیکران<sup>۴</sup>) همواره ممکن نیست؛ یا همچنین، از این راه که من مفهوم يك علت و مفهوم يك جوهر را باهم تلیق کنیم، بیدرنگ مفهوم نفوذ - یعنی اینکه يك جوهر بتواند علت چیزی در جوهری دیگر گردد - فهمیده نمی شود. از اینجا بروشنی برمی آید که برای این امر، فعل ویژه ای از فهم مطلوب می باشد؛ و چنین است در مورد بقیه.

تبصره سوم. با اینهمه در مورد يك مقوله تك، یعنی مقوله مشادکت که تحت عنوان سوم یافته می شود، همخوانی آن با صورت يك داوری انفصالی که (B 112) در جدول کارکردهای منطقی با آن متناظر است، به آشکاری سایر موردها نیست.

برای تأمین این همخوانی، باید یادآور شد که: در همه داوریهای انفصالی، حیظه (یعنی مجموعه همه آن چیزهایی که در آن داوری گنجانیده شده اند) چونان کل تقسیم شده به جزءها متصور می گردد (مفهومهای فرو-آراسته<sup>۵</sup>)، و چون در اینجا هیچ مفهومی نمی تواند در مفهومهای دیگر بگنجد، پس آنها اندر میان خود چونان هم مرتبه<sup>۶</sup> اندیشیده می شوند، نه تبعی<sup>۷</sup>؛ - یعنی چنان اندیشیده می شوند که یکدیگر را نه يك سویه، مانند يك سلسله، بلکه متقابلاً مانند يك مجموعه تعیین می کنند (اگر يك عضو بخش بندی بر نهاده شود، بقیه برون-بسته می شوند، و بعکس).

اینك دريك كل شیءها، پیوستگی مشابهی اندیشیده می شود. در این حال نه چنان است که يك شیء چونان معلول، فرداً<sup>۸</sup> استه شیئی دیگر به مثابه علت بر-

1) abgeleitet      2) Aktus  
3) Menge      4) das Unendliche  
5) untergeordnet      6) koordiniert  
7) subordiniert

جاهستی خود باشد، بلکه همهنگام و متقابلاً همچون علت در رابطه با تعیین دیگر شیء‌ها هم‌آداسته<sup>۱</sup> می‌شود (برای نمونه در یک جسم، که بخشهای آن یک-دیگر را متقابلاً جذب و دفع می‌کنند). این نوع پیوستگی کاملاً متفاوت است از آن گونه پیوستگی که در نسبت محض علت و معلول (از بنیاد به پی‌آمد) ملاحظه می‌شود. زیرا در حالت اخیر، پی‌آمد متقابلاً بنیاد را تعیین نمی‌کند و از آن روی بابتیاد، کلی را تشکیل نمی‌دهد (چنانکه جهان با جهان آفرین<sup>۲</sup> کلی را نمی‌سازد). همان فراروند که بدان راه فهم حیطة یک مفهوم بخش شده را بر خود متصور می‌دارد، به‌هنگامی که اوشی را همچون بخش‌پذیر می‌اندیشد نیز بکار می‌آید؛ و همچنانکه در مورد مفهوم بخش شده، عضوهای بخش‌بندی یک‌دیگر را برون می‌بندند و با اینهمه در یک حیطة به هم پیوسته‌اند، به‌همان‌سان، در مورد شیء بخش‌پذیر نیز فهم بخشها را چونان بخشها چنان بر خود متصور می‌دارد که وجودشان (چونان جوهر) مستقل است از یک‌دیگر، و با اینهمه در یک کل به هم پیوسته‌اند.

## § ۱۲

در فلسفه ترافرانده باستانیان فصلی دیگر نیز می‌آید که مفهومهای ناب فهم را در خود می‌گنجاند، مفهومهایی که هر چند تحت مقوله‌ها به‌شمار نمی‌آیند ولی با اینهمه بر طبق باستانیان چونان مفهومهای پرتوم می‌بایستی در مورد بر ایستاهای معتبر باشند. اما در حالت اخیر آنها می‌بایستی تعداد مقوله‌ها را زیاد کنند؛ امری که نمی‌تواند بودن. این مفهومها در این گزاره مطرح می‌شوند که نزد فیلسوفان مدرسی<sup>۳</sup> سخت مشهور است:

*quodlibet ens est unum, verum, bonum*

[= هر کائن دلخواه، واحد است، حقیقی است، خیر است.]

حال البته کاربرد این اصل به‌منظور نتیجه‌گیری<sup>۴</sup> بسیار کم حاصل است

1) beigeordnet

۲) Weltschöpfer. به پیروی از فاینرگر،

(z. B. die Welt mit dem Weltschöpfer) به‌جای

(wie der Weltschöpfer mit der Welt)

3) Scholastiker 4) Folgerung

(یعنی گزاره‌های همان‌گویانه<sup>۱</sup> محض فرا می‌دهد)، چنانکه در زمانهای نوین، تقریباً فقط افتخاراً در متاگیتیک جای دارد. با اینهمه، اندیشه‌ای که خود را در چنین مدتی دراز معتبر نگه داشته است - هر چند هم که تهی به نگر رسد - همچنان ارزش دارد که خاستگاهش بازجویی شود و حتا این گمان<sup>۲</sup> را توجیه می‌کند که باید در گونه‌ای قاعده فهم پایه‌ای داشته باشد، که چنانکه اغلب رخ می‌دهد، فقط به خطا تعبیر شده است. این محمولهای ترافرازنده<sup>۳</sup> ادعایی شیءها در (B 114) حقیقت چیزی نیستند جر مقتضیات منطقی و سنجیدارهای هر گونه شناخت شیءها عموماً؛ اینها برای چنین شناختی مقوله‌های کمیت یعنی یگانگی، بسیاری، و هردیسی را در بن می‌نهند. ولی باستانیان، این مفهوما را که می‌بایستی واقعاً مادی، یعنی همچون متعلق به امکان خود شیءها گرفته شوند، در عمل فقط به معنای صوری، یعنی همچون متعلق به نیاز<sup>۴</sup> منطقی هر گونه شناخت، بکار بردند، و با اینهمه، سپس این سنجیدارهای اندیشیدن را نامحتاطانه به خاصیت‌های شیءهای فی‌نفسه تبدیل کردند. حال در هر گونه شناخت يك برون‌آخته، نخست، یگانگی مفهوم وجود دارد، که می‌توان آن را یگانگی کیفی<sup>۵</sup> نامید؛ ولی تا آنجا که تحت آن مفهوم فقط یگانگی در ترکیب بسیارگان شناختها اندیشیده آید؛ تقریباً مانند یگانگی نهشته<sup>۶</sup> [= تم] در یک نمایش، سخنرانی، یا افسانه. دوم، حقیقت است در رابطه با پی آمدها. هر چه تعداد بیشتری از پی آمده‌های راستین بتوانند از یک مفهوم داده شده ناشی شوند، به همان اندازه شناخت‌نشانهای واقعیت عینی آن مفهوم بیشترند. این را می‌توان بسیاری کیفی<sup>۷</sup> نشانده‌هایی که به یک مفهوم چونان یک بنیاد مشترک تعلق دارند، نام نهاد (ولی نه اینکه آنها در مفهوم به عنوان کمیت اندیشیده شوند). سرانجام، سوم، کمال است. کمال عبارت از آن است که این بسیاری، به نوبه خود کلاً به یگانگی مفهوم راه برد و کاملاً با آن مفهوم تطبیق کند و نه با هیچ مفهوم دیگر؛ امری که می‌توان آن را فرا‌داستگی کیفی (تمامیت)<sup>۸</sup> خواند. از اینجا بروشنی برمی آید که (B 115)

1) tautologisch 2) Vermutung

3) transzendente Prädikate 4) Forderung

5) qualitative Einheit 6) Thema 7) qualitative Vielheit

8) qualitative Vollständigkeit (Totalität)



این سنجیدارهای منطقی امکان شناخت عموماً، سه مقوله کمیت را - که در آنها یگانگی در فرآورش<sup>۱</sup> کم<sup>۲</sup> [= کوآنتوم] باید سراسر همگن فرض شود - در اینجا فقط به منظور پیوستگی قطعه‌های همچین ناهمگن شناخت در یک آگاهی واحد، بوسیله کیفیت شناخت چونسان اصل آن پیوستگی، تغییر می‌دهند.<sup>۳</sup> بدینسان سنجیدار امکان یک مفهوم (ولی نه سنجیدار برون آخته آن مفهوم) عبارت است از تعریفی که در آن، یگانگی مفهوم، حقیقت همه آنچه ممکن است از آن مشتق شود، و سرانجام کمال آنچه از آن هنجیده می‌شود - نکات مطلوب برای استقرار کل مفهوم را تشکیل می‌دهند. یا به همچنین، سنجیدار یک فرضیه عبارت است از فهم‌پذیری بنیاد توضیحی که پذیرفته شده، و یگانگی آن (بدون فرضیه کمکی)، دودیکر حقیقت پی‌آمدهایی که از آن مشتق می‌شوند (همخوانی این پی‌آمدها اندر میان خود و بنا تجربه)، و سرانجام فرآستگی بنیاد توضیحی این پی‌آمدها که به هیچ چیز راه نبرند جز همانهایی که در فرضیه پذیرفته شده بودند، و آنچه پرتوم، همهادانه اندیشیده شده بود، افدوم، آناکاوانه دوباره تحویل شود و با آن تطبیق کند. - بنابراین مفهومهای یگانگی، حقیقت، و کمال، جدول ترافرازنده مقوله‌ها<sup>۴</sup> را چنانکه گویی ناقص باشد، به هیچ روی تکمیل نمی‌کنند؛ بلکه فقط، پس از آنکه نسبت این مفهومها به برون‌آخته‌ها بکلی کنار گذاشته شود، فراروند آنها تحت قاعده‌های منطقی عمومی همخوانی شناخت با خود آن آورده می‌شود.» (B 116)

#### 1) Erzeugung 2) Quantum

۳) اردمان در اینجا متن را unkonstruierbar (ساخت‌ناپذیر، تفسیرناپذیر، ترمیم‌ناپذیر) می‌خواند، و خود تعبیری از آن به دست می‌دهد. کم و بیش بدینسان: «... سه مقوله کمیت... به این سنجیدارهای منطقی امکان شناخت عموماً، تبدیل می‌یابند، چنانکه (آنها) فقط به منظور پیوستگی قطعه‌های همچین ناهمگن شناخت در یک آگاهی واحد، بوسیله [یا به عنوان] کیفیت (یک) شناخت چونسان اصل تعیین می‌شوند.»

#### 4) transzendente Tafel der Kategorien

(A 84)

## آناکویک مفهوما

فصل دوم

## در باره تنقیح مناط مفهوما ناب فهم

بهره نخست

» § ۱۳ « ۲

## در باره اصلهای تنقیح مناط ترافراننده، عموماً

حقوقدانان، هنگامی که از حقوق<sup>۲</sup> و دعاوی سخن می‌رانند، دریک داد رسی، اندر میان پرسش حق (*quid juris* = جنبه حقوقی چیست؟) و پرسش بوده‌ها (*quid facti* = جنبه واقعی چیست؟) فرق می‌گذارند؛ و در جریان مطالبه برهان در هر دو مورد، پرسش نخستین را که می‌باید حق یا ادعای قانونی را ثابت کند، تنقیح مناط<sup>۴</sup> می‌خوانند. ماه انبوهی از مفهوماهای آروینی را بدون آنکه کسی متعرض مسان شود به خدمت می‌گیریم، و حتا بدون تنقیح مناط خود را ذیحق می‌انگاریم بدانها معنا و دلالتی<sup>۶</sup> خیالی<sup>۷</sup> اختصاص دهیم، زیرا تجربه همواره در اختیار ماست تا واقعیت عینی آن مفهوماها را استوار (B 117) کند. با اینهمه، پاره‌ای مفهوماهای غصبی نیز وجود دارند، مانند خوشبختی<sup>۸</sup> و سرنوشت، که هر چند با نوعی تساهل تقریباً عمومی آزادانه برای خود می‌گردند ولی باین حال گاه بگاه با پرسش *quid juris* به محاکمه فواخوانده می‌-

(۱) به پیروی از میثائلیس، Der Analytik der Begriffe به جای

.Der transzendentalen Analytik

(۲) افزایش در B.

3) Befugnisse 4) Deduktion

(۵) مولر: «ماکه حقوقدان نیستیم».

(۶) Bedeutung. در عبارت «معنا و دلالت»، واژه «معنا» در برابر Sinn، و واژه «دلالت» در برابر Bedeutung بکار برده شده است. Sinn را به «مفهوم» [به معنای نافنی] نیز می‌توان برگرداند. در این صورت «معنا و دلالت» را «مفهوم و معنا» نیز می‌توان گفت.

(۷) فایتنگر احتمال می‌دهد که کانت به جای *eingebildete*، نوشته باشد:

eine *giltige* (معنایی) معتبر).

8) Glück

شوند؛ و آنگاه انسان به خاطر تنقیح مناط آنها سخت مشوش می‌شود، زیرا هیچ برهان حقوقی روشنی، خواه از تجربه، خواه از خرد، نمی‌تواند پیش کشیده شود تا حق کاربرد آنها<sup>۱</sup> را روشن سازد. (A 85)

ولی اندرمیان مفهومی‌های گوناگونی که بافت بسیار درهم شناخت آدمی را تشکیل می‌دهند، مفهومی‌هایی وجود دارند که برای کاربرد ناب پرتوم (کاملاً<sup>۲</sup> مستقل از هر نوع تجربه) تعیین شده‌اند، و حق آنها همواره به تنقیح مناط نیاز دارد. زیرا برای حقانیت<sup>۳</sup> چنین کاربردی برهانهای تجربی کافی نیستند، و با اینهمه، باید دانست که این مفهومی‌ها چگونه می‌توانند به برون‌آخته‌هایی مربوط شوند که آنها را از تجربه برون نکشیده‌اند. از اینرو من توضیح شیوه‌ای را که بر طبق آن مفهومی‌ها می‌توانند پرتوم به برابر ایستادهای مربوط شوند، تنقیح مناط ترافرازنده<sup>۴</sup> مفهومی‌ها می‌خوانم و آن را از تنقیح مناط آدوینی<sup>۵</sup> متمایز می‌شمارم که شیوه‌ای را نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم از راه تجربه و از راه تأمل<sup>۶</sup> دربارهٔ تجربه الفنجیده می‌شود و بنابراین نه به حقانیت مفهوم، بلکه به این امر واقع<sup>۷</sup> مربوط می‌گردد که ما از کجا مالک آن مفهوم شده‌ایم.

اینک ما دو گونه مفهوم در اختیار داریم که کاملاً<sup>۸</sup> متفاوت‌اند، و با این حال در این امر با یکدیگر تطابق دارند که هر دو کاملاً<sup>۹</sup> پرتوم به برابر ایستادهای مربوط می‌شوند. اینها عبارت‌اند از: مفهومی‌های مکان و زمان، چونان صورت-های حسگانی؛ - و مقوله‌ها چونان مفهومی‌های فهم. اگر بخواهیم تا به تنقیح مناط آروینی این دو نوع مفهوم بکشیم، به کاری بس بیهوده خواهیم پرداخت. زیرا وجه تمایز طبیعت آنها درست در این نهفته است که آنها خود را به برابر ایستادهای مربوط می‌سازند، بدون آنکه برای تصور آن برابر ایستادهای چیزی از تجربه وام گرفته باشند. بنابراین اگر تنقیح مناط آنها لازم آید، باید همواره ترافرازنده باشد.

با اینهمه می‌توان در مورد این مفهومی‌ها مانند هر نوع شناخت، اگر نه

(۱) به پیروی از اردمان، ihres به جای seines.

2) Rechtmäßigkeit      3) transzendente Deduktion  
4) empirische Deduktion      5) Reflexion  
6) Faktum

اصل امکان آنها، دست کم علت‌های عارضی<sup>۱</sup> تولید آنها را در تجربه جستجو کرد. در اینجا تأثرهای حسی<sup>۲</sup> نخستین انگیزه را بدست می‌دهند تا سراسر نیروی شناخت در رابطه با آن مفهومها<sup>۳</sup> بکار افتد و تجربه به منصفه وقوع برسد. و اما تجربه دو بن‌پارکاملاً<sup>۴</sup> ناهمسان را در خود می‌گنجانند: یکی ماده نخستین برای شناخت که از راه حسها بدست می‌آید، و دیگری يك صودت معین برای تنظیم آن ماده نخستین؛- این صورت از سرچشمه درونی سدیدن ناب و اندیشیدن ناب بدست می‌آید. سدیدن و اندیشیدن ناب، به سبب تأثرهای حسی، نخست به عمل آورده می‌شوند و مفهومها را تولید می‌کنند. چنین تحقیق نخستین کوششهای نیروی شناخت ما بدین خاطر که از دریافتهای حسی منفرد<sup>۵</sup> به حد مفهومهای (B 119) کلی فرارویم، بدون شك دارای سود بزرگ خاص خویش است. و این را ما مرهون جان لاک مشهوریم که برای نخستین بار این راه را باز کرد. ولسی تنقیح مناط مفهومهای ناب پرتوم هرگز بدین راه به وقوع نمی‌پیوندد، چون هرگز و به هیچ روی در این راه قرار ندارد. زیرا مفهومهای ناب پرتوم در رابطه با کاربرد بعدی خود که می‌باید سراسر مستقل از تجربه باشد، لازم است شناس- نامه‌ای نشان دهند بکلی سوای نسب<sup>۵</sup> تجربی. از اینرو من این اشتقاق فیزیو- (A 87) لوژیک آزمایشی را - که در واقع به هیچ روی نمی‌تواند تنقیح مناط نامیده شود، زیرا به *quaestio facti*<sup>۶</sup> [= مسئله واقع] مربوط می‌شود - توضیح مالکیت شناخت ناب می‌نامم. بنابراین روشن است که در این<sup>۷</sup> شناخت فقط يك تنقیح مناط ترافراژنده وجود دارد و به هیچ آیین، تنقیح مناط آروینی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنقیح مناط آروینی در رابطه با مفهومهای ناب پرتوم، هیچ نیست جز کوششی عبث، و فقط کسی می‌تواند بدان پردازد که طبیعت بسیار ویژه این شناختها را درک نکرده باشد.

1) Gelegenheitsursachen      2) Eindrücke der Sinne

۳) هماهنگ با شبیانی، ضمیر سوم شخص جمع اشاره به «مفهومها» [= معانی عامه] تعبیر شده است.

4) einzeln      5) Abstammung

۶) برطبق A؛ در لاتین، حالت فاعلی. - در B به صورت متصرف *quaestionem facti* (در لاتین، حالت مفعولی با واسطه) آمده است.

۷) به پیروی از اردمان، *dieser es allein* به جای *diesen allein es*.

ولی هر چند پذیرفته آید که تنها شیوهٔ يك تنقیح مناط ممکن شناخت ناب پرتوم، به‌راه ترافرازنده است، باز از اینجا هرگز این نتیجه بدست نمی‌آید که تنقیح مناط حتماً ضروری باشد. پیش از این مفهومهای مکان و زمان را به میانجی تنقیح مناط ترافرازنده تا سرچشمه‌های آنها دنبال کرده‌ایم و اعتبار عینی پرتوم آنها را توضیح داده و معین ساخته‌ایم. باین حال، (B 120) هندسه با اطمینان در طریق شناختهای پرتوم خالص گام برمی‌دارد، بدون آنکه در مورد تبار ناب و قانونی مفهوم بنیادین خود یعنی مکان، نیاز داشته باشد که از فلسفه گواهی‌نامه استدعا کند. ولی کاربرد مفهوم مکان در این دانش، فقط به جهان حسی بیرونی مربوط می‌شود که مکان صورت ناب سهش آن است. بنا بر این در جهان حسی بیرونی هر گونه شناخت هندسی، چون بر پایهٔ سهش پرتوم نهاده شده است، بدهت<sup>۱</sup> بیمیانجی دارد، و برابر ایستها از راه خود شناخت، پرتوم (بر طبق صورت) در سهش داده می‌شوند. بعکس، با مفهومهای ناب فهم این نیاز ناکزیر آغاز می‌شود که نه فقط برای خود آنها، بلکه همچنین برای مکان، تنقیح مناط ترافرازنده طلب شود. زیرا چون مفهومهای ناب فهم نه از راه معمولهای سهش و حسگانی، بلکه از راه معمولهای اندیشیدن نساب پرتوم دربارهٔ برابر ایستها سخن می‌گویند<sup>۲</sup>، بنابراین بدون هیچ يك از شرطهای حسگانی، عموماً به برابر ایستها مربوط می‌شوند؛ و چون بر پایهٔ تجربه قرار ندارند همچنین نمی‌توانند در سهش پرتوم، برون آخته‌ای را معرفی کنند که بر پایهٔ آن پیش از هر گونه تجربه هم نهاد خود را بنیان نهاده باشند. از اینرو مفهومهای فهم ناب نه فقط به مناسبت اعتبار عینی و حدود کاربرد خود بدگمانی برمی‌انگیزند، بلکه حتا مفهوم مکان را نیز دوپهلوی می‌سازند. زیرا گرایش دارند که مفهوم مکان را فراتر از شرطهای سهش حسی بکار برند؛ - و به همین سبب بود (B 121) که پیش از این، تنقیح مناط ترافرازندهٔ مفهوم مکان لازم آمد. از اینرو خواننده می‌باید پیش از آنکه حتا يك گام واحد در حیطهٔ خردناب بردارد خود را دربارهٔ ضرورت حتمی چنین تنقیح مناط ترافرازنده متقاعد سازد؛ زیرا

1) Evidenz

۲) به پیروی از هارتن شتاین، reden به جای redet.

در غیر این صورت کورکورانه فرا خواهد رفت و پس از بارها در جهت‌های گوناگون اشتباه کردن، باز بساید به همان نادانی برگردد که از آن آغاز کرده بود. ولی خواننده می‌باید دشواری پرهیزناپذیر را نیز از آغاز کار به وضوح درنگردتا در آنجا که امور عمیقاً فرو بسته‌اند، از تاریکی نگرزد [= گله نکند]، یا در رفع مانعها نابهنگام خسته نشود<sup>۱</sup>. زیرا مسئله بر سر آن است که یا همه (A 89) ادعاهای خردناب را به بینشها، درآ محبوب‌ترین حیطه‌ها یعنی فراتر از مرز-های سراسر تجربه ممکن بکلی رها کنیم، یا این بازجویی سنجشگرانه را به حد کمال رسانیم.

پیش از این تقریباً براحتی توانستیم دریافتنی سازیم که چگونه مفهوماهای مکان و زمان با آنکه شناختهای پرتوم‌اند، بسا این حال می‌بایستی خود را ضرورتاً به برابر ایستاهای ربط دهند؛ و چگونه شناخت هم نهادی برابر ایستاهای را، مستقل از هر نوع تجربه امکان‌پذیر می‌سازند<sup>۲</sup>. زیرا چون فقط به میانجی چنین صورتهای ناب حسگانی برابر ایستا می‌تواند بر ما پدید شود، یعنی می‌تواند برون آخته سہش آروینی باشد، پس مکان و زمان سہشهای ناب‌اند، که شرط امکان برابر ایستاهای را همچون پدیدارها، پرتوم در خود می‌گنجانند، و (B 122) هم نهاد در آنها اعتبار عینی دارد.

در برابر، مقوله‌های فهم به هیچ‌روی شرطهایی را بر ما باز نمی‌نمایند که تحت آنها برابر ایستاهای درسہش داده می‌شوند. از اینرو برابر ایستاهای حقیقتاً می‌توانند بر ما پدید شوند، بدون آنکه بایسته باشد ضرورتاً به کار کردهای فهم مربوط گردند و بدون آنکه فهم شرطهای برابر ایستاهای را پرتوم در خود بگنجانند. بنابراین در اینجا یک دشواری ظاهر می‌شود که در حیطه حسگانی در برابر ما قرار نداشت، و آن اینکه: شرطهای ذهنی اندیشیدن چگونه می‌توانند اعتبار عینی داشته باشند، یعنی شرطهای امکان هر نوع شناخت برابر ایستاهای را (A 90) فرا دهند؟ زیرا بدون کار کردهای فهم، در هر حال پدیدارها می‌توانند درسہش

(۱) به پیروی از هارتن‌شتاین، werde به جای werden.

(۲) به پیروی از اردمان، als auf das به جای als das.

(۳) به پیروی از اردمان، machen به جای machten.

داده شوند. برای نمونه، مفهوم علت را بگیریم که به معنای گونه ویژه‌ای از هم نهاد است. زیرا بر چیزی مانند الف، چیزی کاملاً متفاوت مانند ب، بر طبق يك قاعدهٔ پرتوم، یعنی ضرورتاً، نهاده می‌شود.<sup>۱</sup> پرتوم، روشن نیست که چرا پدیدارها باید چنین چیزی را در خود بگنجانند (زیرا نمی‌توان تجربه‌ها را به مثابهٔ دلیل عنوان کرد، به این دلیل که اعتبار عینی این مفهوم باید بتواند پرتوم استوار شود). بنابراین پرتوم تردیدآمیز است که چنین مفهومی بکلی تهی نباشد و در میان پدیدارها سراسر به برابر استایی برنخورد. زیرا اینکه برابر ایستاهای سهش حسی باید با شرطهای صوری حسگانی که پرتوم در ذهن قرار دارند مطابقت کنند، از اینجا روشن است که آنها در غیر این صورت برای ما برابر ایستاهای نخواهند بود. ولی اینکه برابر ایستاهای سهش حسی فزون بر آن باید با شرطهایی که فهم برای یگانگی<sup>۲</sup> هم نهادی اندیشیدن نیاز دارد تطبیق کنند، چنان نتیجهٔ قیاسی<sup>۳</sup> نیست که بتوان آن را آسان بدست آورد. زیرا پدیدارها بخوبی می‌توانند چنان سرشته شده باشند که فهم، آنها را به هیچ روی مطابق شرطهای یگانگی هم نهادی<sup>۴</sup> خود نیابد، و همه چیز چنان آشفته باشد که، برای نمونه، در سلسلهٔ پدیدارها چیزی عرضه نشود که يك قاعدهٔ هم نهاد بدست دهد و با مفهوم علت و معلول<sup>۵</sup> تطبیق کند، چنانکه مفهوم علت و معلول کاملاً تهی، پوچ<sup>۶</sup> و بدون معنا باشد. با اینهمه پدیدارها می‌توانند همچنان بر سهش ما برابر ایستاهایی عرضه کنند زیرا سهش به هیچ آیین به کار- کردهای اندیشیدن نیاز ندارد.

ممکن است خیال کنیم که خود را از زحمت این بازجوییها بدین وسیله رها می‌توانیم کرد که بگوییم: تجربه لاینقطع نمونه‌هایی از چنین قاعده‌مندی<sup>۷</sup> پدیدارها عرضه می‌دارد که سبب کافی بدست می‌دهند تا مفهوم علت را از آن

(۱) به پیروی از دستنوشته کانت (Nachträge XLIX):

nach einer Regel a priori, d. i. notwendig gesetzt wird

به جای nach einer Regel gesetzt wird.

(۲) به پیروی از لوکر، Einheit، به جای Einsicht.

3) Schlussfolge

(۴) به پیروی از مولر، «هم نهادی» افزوده شده است.

5) Ursache und Wirkung    6) nichtig    7) Regelmäßigkeit

بر آهنجیم و بدان راه همهنگام اعتبار عینی چنین مفهومی را تصدیق کنیم. ولی در این حال به این نکته توجه نکرده‌ایم که مفهوم علت هرگز بدین شیوه ناشی نمی‌تواند شدن، بلکه چنین مفهومی یا باید کاملاً پرتوم در فهم بنیاد داشته باشد، یا چونان خیالبافی<sup>۱</sup> محض، سراسر رها گردد. زیرا مفهوم علت مطلقاً (B 124) طلب می‌کند که چیزی مانند الف به چنان گونه‌ای باشد که چیزی دیگرمانند ب از آن ضرورتاً و برطبق یک قاعده مطلقاً کلی نتیجه شود. البته پدیدارها موردهای زیادی بدست می‌دهند که از آنها ممکن است قاعده‌ای استخراج کرد که برطبق آن چیزی عادتاً چنین و چنان رخ می‌دهد؛ ولی هرگز نه اینکه برآمد، ضروری باشد. در هم نهاد علت و معلول همچنین گونه‌ای هیبت و وقار<sup>۲</sup> وجود دارد که به هیچ روی نمی‌توان آن را آروینی بیان کرد، یعنی اینکه: معلول نه تنها به دنبال علت می‌آید، بلکه بوسیله علت وضع شده است و از علت نتیجه می‌شود. کلیت فرسخت قاعده نیز به هیچ روی خاصیت قاعده‌های آروینی نیست که از راه استقراء هیچ نوع کلیتی نمی‌یابند جز کلیت نسبی، یعنی استعمال وسیع. (A 92) ولی اگر بخواهیم مفهومی‌های ناب فهم را چونان محصولهای آروینی بررسی کنیم، کاربرد آنها بکلی دگرگون خواهد شد.

§ ۱۴<sup>۳</sup>

## گذر به تنقیح مناط ترافرازنده مقوله‌ها

فقط دو راه ممکن است که در آنها تصورها<sup>۴</sup>ی هم نهادی و برابر ایستا-های آنها می‌توانند با یکدیگر متفق شوند، با یکدیگر ضرورتاً رابطه یابند و به زبان دیگر با هم تلاقی کنند. یا چنان است که فقط برابر ایستا تصور را ممکن می‌سازد، یا فقط تصور برابر ایستا را. در مورد نخست این رابطه فقط آروینی (B 125) است و تصور هرگز پرتوم ممکن نیست. چنین است در مورد پدیدارها<sup>۵</sup> در رابطه

1) Hirngespinst 2) Dignität

۳) «§ ۱۴» در A و B نیست، ولی به پیروی از ویراست سوم افزوده شده است. - کرباخ معتقد است که «§ ۱۴» سهواً در B چاپ نشده، چون فقره بعدی B، شماره «§ ۱۵» دارد.

۴) به پیروی از اردمان، Vorstellungen به جای Vorstellung.

۵) به پیروی از گریلو، Erscheinungen به جای Erscheinung.



با آنچه در آنها به احساس متعلق است. ولی در مورد دوم، هر چند تصور در گوهر خویش<sup>۱</sup> (چون از علیت تصور<sup>۲</sup> به واسطه اراده در اینجا به هیچ روی سخنی نیست) برابر استای خود را از نگرگاه برجاستی آن تولید نمی‌کند، با اینهمه، تصور در رابطه با برابر استای پرتوم تعیین‌کننده است، اگر فقط بوسیله تصور ممکن باشد چیزی را همچون برابر استای شناختن. ولی دوش شرط وجود دارند که تنها تحت آنها شناخت يك برابر استای ممکن است. نخست سهش است که بدان وسیله برابر استای داده می‌شود. هر چند البته فقط چونان پدیدار. دوم مفهوم است که بدان وسیله برابر استایی اندیشیده می‌گردد که با آن سهش متناظر (A 98)

است. ولی از آنچه گفته آمد<sup>۳</sup> آشکار است که شرط نخستین، یعنی شرطی که تنها تحت آن برابر استای می‌تواند سهیده شوند در عمل به مثابه صورت برون-آخته‌ها پرتوم در ذهن قرار دارد<sup>۴</sup>. بنابراین همه پدیدارها ضرورتاً با این شرط صوری حسگانی مطابقت می‌کنند، زیرا پدیدارها فقط بوسیله این شرط صوری حسگانی می‌توانند ظاهر گردند، یعنی می‌توانند آروینی، سهیده و داده شوند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا مفهومیهای پرتوم متقدم نیز چونان شرطها وجود ندارند که فقط تحت آنها چیزی - هر چند که سهیده نمی‌شود، ولی با اینهمه - همچون برابر استای عموماً، اندیشیده می‌گردد؟ اگر چنین باشد، نتیجه

می‌شود که هر گونه شناخت آروینی برابر استایها ضرورتاً با چنین مفهومیها تطبیق می‌کند، زیرا بدون فرض پیشین آنها، هیچ چیز چونان برون‌آخته تجربه ممکن نیست. ولی اینک هر گونه تجربه باز فزون بر سهش حسها که بدان راه چیزی داده می‌شود، همچنین مفهوم يك برابر استای را نیز که در سهش داده می‌شود یا پدید می‌گردد در خود می‌گنجانند: پس، مفهومیهای برابر استایها عموماً، چونان شرطهای پرتوم سراسر شناخت تجربی در بن قرار دارند. در نتیجه اعتبار عینی مقوله‌ها چونان مفهومیهای پرتوم بر این پایه قرار دارد که

1) an sich selbst

۲) به پیروی از روزن‌کرائتس، deren به جای dessen.

۳) میکلمان می‌افزاید: on aesthetic.

۴) به پیروی از هارتنشتاین و کرباخ، liegen به جای liegen.

5) Objekt der Erfahrung

تجربه (به لحاظ صورت اندیشیدن) فقط از راه آنها ممکن می‌باشد. زیرا سپس مقوله‌ها ضرورتاً و پرتوم به برابر ایستاهای تجربه مربوط می‌شوند، به این دلیل که فقط به میانجی آنها عموماً، هر گونه برابر ایستای تجربه می‌تواند اندیشیده آید.

- بنابراین تنقیح مناط ترافراژنده همه مفومهای پرتوم، اصلی دارد (A 94) که کل پژوهش باید بر طبق آن تنظیم شود، و آن این است که: مفومهای پرتوم باید چونان شرطهای پرتوم امکان تجربه<sup>۱</sup> شناخته شوند (خواه امکان سهش که در تجربه ملاحظه می‌شود، خواه امکان اندیشیدن). مفومهایی که بنیاد عینی امکان تجربه را فرا می‌دهند درست به همین دلیل ضروری‌اند. ولی باز-کشایی<sup>۲</sup> تجربه که در آن، مفومها ملاحظه می‌شوند، تنقیح مناط مفومها نیست (بلکه تصویر<sup>۳</sup> آنهاست). زیرا مفومها بدان راه باز فقط جنبه عرضی<sup>۴</sup> خواهند داشت. بدون این رابطه اصلی با تجربه ممکن، که در آن همه برابر- ایستاهای شناخت یافته می‌شوند، رابطه مفومها با هر گونه برون آخته تک، هرگز نمی‌تواند دریافتنی باشد.
- ۵ > ولی سه سرچشمه اصلی (توانایی یا قوه نفس<sup>۶</sup>) وجود دارند که شرط- های امکان هر گونه تجربه را در خود می‌گنجانند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوه دیگر ذهن مشتق شوند؛ که عبارت‌اند از: حس، نیروی انگاش و خوداند- یافت. بر پایه آنها، اینها قرار دارند: (۱) همید<sup>۷</sup> بسیار گان، پرتوم از راه حس؛ (۲) همهاد این بسیار گان بوسیله نیزوی انگارش؛ و سرانجام: (۳) یگانگی این همهاد از راه خوداندریسافت اصلی. همه این قوه‌ها علاوه بر کاربرد آروینی<sup>۸</sup>، همچنین یک کاربرد ترافراژنده<sup>۹</sup> دارند که منحصرانه به صورت مربوط است و پرتوم ممکن است. در این مورد ما دو رابطه با حس پیش از این در بخش نخست (A 95) سخن گفته‌ایم و اینک بر آنیم که به چستی<sup>۱۰</sup> دو امر دیگر پردازیم. <

(۱) به پیروی از اردمان، Erfahrung به جای Erfahrungen.

2) Entwicklung 3) Illustration 4) zufällig

(۵) تا آخر این پاراگراف، فقط در A.

6) Seele 7) Synopsis 8) empirischer Gebrauch

9) transzendentaler Gebrauch 10) Natur

«<sup>۱</sup> جان لاک مشهور به سبب فقدان این مطالعه، و نیز به این دلیل که مفهومی‌های ناب فهم را در تجربه می‌جست، آنها را از تجربه مشتق ساخت و با اینهمه چنان ناپیگیراً فرارفت که بدان راه جرئت کرد به شناخت‌هایی بکوشد که بسی دورتر از سراسر مرزهای تجربه قرار دارند. دیوید هیوم دریافت که برای آنکه موفق به امر اخیر شود، ضروری خواهد بود تا این مفهومی‌ها دارای خاصیتگاه پرتوم باشند. ولی چون او نمی‌توانست توضیح دهد چگونه این امر ممکن است که فهم، مفهومی‌هایی را که فی‌نفسه به فهم پیوسته نیستند، باز باید آنها را ضرورتاً به برابر ایستاهای پیوسته بیانید، و چون به مخیله‌اش خطور نکرد که شاید فهم از راه این مفهومی‌ها خود آفریننده تجربه باشد، که در آن برابر ایستاهای او می‌بایستی یافته شوند، از اینرو مجبور شد که مفهومی‌ها را از تجربه مشتق سازد (یعنی از نوعی ضرورت ذهنی که از تداعی<sup>۲</sup> مکرر در تجربه ناشی شده است، و سرانجام به غلط، عینی نگریسته می‌شود، یعنی از عادت). با این حال دیوید هیوم کاملاً پیگیر<sup>۳</sup> فرارفت، به این ترتیب که او این امر را ناممکن اعلام کرد که با این مفهومی‌ها و با آغازهای ناشی از این مفهومی‌ها بتوان فراتر از مرز تجربه رفتن. ولی اشتقاق آدینی که ایشان هر دو با آن توافق داشتند با واقعیت شناخت‌های دانشی پرتوم، که ما در اختیار داریم، یعنی با «یاضیات ناب و دانش طبیعی عمومی»<sup>۴</sup> جور در نمی‌آید، و بنابراین از طریق امر واقع رد می‌شود. (B 128)

نخستین این مردان مشهور، به شود متعصبانه کاملاً میدان داد؛ زیرا اگر يك بار به خرد حق داده شود، دیگر با توصیه‌های مبهم به میان‌روی<sup>۵</sup>، حدود خود را نگه نخواهد داشت. ولی دومین ایشان میدان را سراسر به شک‌گرایی سپرد؛ زیرا او گمان می‌کرد کشف کرده باشد که قوه شناخت خرد ما چیزی جز پندار باطل همگانی نیست. - اینک ما بر آنیم تا بکوشیم و ببینیم که آیا نمی‌توانیم خرد آدمی را از میان این دو صخره به سلامت بدر بریم، بدو مرز-

(۱) تا پایان این قسمت، به جای پاراگراف قبلی، در B افزوده شده است.

2) inkonsequent 3) Assoziation 4) konsequent

5) allgemeine Naturwissenschaft

6) Mäßigung؛ - همچنین: «ملایمت»، «ترازمندی»، «اعتدال»، «شمردگی»؛ و بدینسان.

هایی معین اختصاص دهیم، و با اینهمه سراسر حیطه فعالیت شایسته‌اش را برای وی باز نگه داریم؟

نخست من باید تعریف<sup>۱</sup> مقوله‌ها را به عنوان مقدمه برنهم. مقوله‌ها عبارت‌اند از مفهوم یک برابر ایستا عموماً، که بوسیله آنها سهش برابر ایستاد ر رابطه بایکی از کادکدهای منطقی<sup>۲</sup> داورها همچون متعین<sup>۳</sup> نگریسته می‌شود. از اینرو کارکرد داورى حملی [= مقوله‌ای = مقولی] عبارت است از کارکرد نسبت موضوع به محمول. برای نمونه: همه جسمها بخش پذیرند. ولی در رابطه با کارکرد صرفاً منطقی فهم، این امر نامعین است که کدام یک از این دو مفهوم، کارکرد موضوع است و کدام یک کارکرد محمول. زیرا همچنین می‌- (B 129) توان گفت: بعضی از چیزهای بخش پذیر، جسم است. بعکس، اگر من مفهوم یک جسم را تحت مقوله جوهر بیاورم، بدان طریق معین می‌شود که: سهش آروینی جسم در تجربه همیشه باید فقط چونان موضوع نگریسته شود، و هرگز نباید چونان محمول محض ملاحظه گردد؛ و چنین است در مورد بقیه مقوله‌ها. ≪

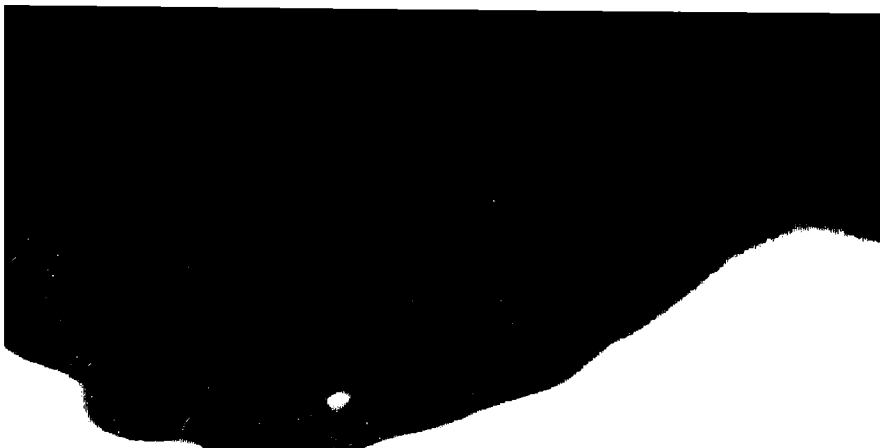
(۱) Erklärung. - همچنین: «توضیح»، «شرح».

## 2) logische Funktionen

(۳) bestimmt - این واژه را به حسب مورد، معمولاً به «معین» و «متعین» برگردانده‌ایم. [کما اینکه Bestimmung نیز به حسب مورد، از جمله به «تعین» و «معین» برگردانده شده است.] ولی در این مورد ویژه، شاید «معین» هم بتوان گفت.

[توجه:

از این نقطه تا آغاز کتاب دوم آناکاوک ترافرازنده، یعنی «آناکاوک آغازدها»، آنچه در ویراست نخست، A، آمده، در ویراست دوم، B، سراسر حذف شده، و به جای آن متنی تازه قرار گرفته است. رایموند شمیت در ویراست خود از این نقطه تا کتاب دوم، صفحه‌ها را به دو نیمه فوقانی و تحتانی a و b بخش می‌کند و متن A را در a و متن B را در b ادامه می‌دهد (187 a تا 191 a، و 187 b تا 191 b). ما به خاطر آسانی چاپ و وضوح بیشتر و تمرکز ذهنی خوانندگان، نخست متن A را می‌آوریم، و سپس متن B را.]



### > تنقیح مناط مفهومهای ناب فهم

بهره دوم

[برطبق ویراست نخست، A]

#### در باره بنیادهای پرتوم امکان تجربه

اینکه یک مفهوم کاملاً پرتوم تولید شود و با اینهمه به یک بزایریستا مربوط گردد، هرچند آن مفهوم، خود نه به مفهوم تجربه ممکن تعلق داشته باشد و نه ازین پاره‌های یک تجربه ممکن تشکیل شده باشد، سراسر متناقض و ناممکن است. چه، در آن صورت چنین مفهومی هیچ گنجانیده‌ای نخواهد داشت، زیرا هیچ گونه سهشی با آن متناظر نمی‌باشد؛ و سهشها عموماً، که بوسیله آنها به ما برابر ایستاهای می‌توانند داده شوند، حیظه یا کل برابر ایستای تجربه ممکن را تشکیل می‌دهند. یک مفهوم پرتوم، که خود را با تجربه ارتباط ندهد، فقط صورت منطقی یک مفهوم خواهد بود؛ ولی نه خود مفهوم که بدان وسیله چیزی اندیشیده می‌شود.

بنابراین اگر مفهومهای نساب پرتوم وجود داشته باشند، هرچند که البته هیچ چیز آروینی را در خود نخواهند گنجاند؛ ولی بنا اینهمه، این مفهومهای ناب پرتوم، باید شرطهای پرتوم محض برای تجربه ممکن باشند، چنانکه فقط بر پایه تجربه واقعیت عینی آنها استوار تواند بودن.

اما اگر از اینجا بخواهیم دانست که چگونه مفهومهای نساب فهم ممکن اند، باید تحقیق کنیم که شرطهای پرتوم کدام اند که، اگر تماماً هرگونه جنبه آروینی پدیدارها را منتزع کنیم، امکان تجربه را فراهم می‌آورند و حتا بنیاد تجربه قرار می‌گیرند. مفهومی که این شرط صوری و عینی تجربه را عموماً و به‌طور کافی بیان دارد، مفهوم ناب فهم نسامیده خواهد شد. اگر

(۱) zureichend – همچنین: «رسا»، «به سان رسا».

من يك بار مفهومهای ناب فهم را در اختیار داشته باشم، همچنین خواهم توانست برابر ایستاهایی را خیال کنم که یا ناممکن‌اند، یا هر چند که در خود ممکن می‌باشند ولی در هیچ تجربه‌ای داده نمی‌توانند شد. زیرا در پیوستگی آن مفهوما چیزی می‌تواند فروگذار شود که با اینهمه ضرورتاً به شرط تجربه ممکن تعلق دارد (مفهوم روح)؛ یا به يك سخن، مفهومهای ناب فهم که گسترده‌تر شوند از آنچه تجربه بتواند دریافت (مفهوم خداوند). ولی بن‌پادهای همه شناخته‌های پرتوم، حتا بن‌پارهای افسانه‌پردازیه‌های دلخواهانه و بیهوده، هر چند نمی‌توانند از تجربه به‌وام گرفته شوند (چون در این صورت شناخته‌های پرتوم نخواهند بود)، ولی با اینهمه باید همواره شرطهای ناب پرتوم تجربه ممکن و برابر ایستای آن‌را در خود بگنجانند. و گرنه، نه فقط بوسیله آنها هیچ چیز اندیشیده نتواند شد، بلکه بن‌پارها خود بدون داده‌ها حتا در اندیشه نیز نتوانند تکوین یافتن.

حال این مفهومها را که پرتوم اندیشیدن ناب را در تجربه در خود می‌گنجانند، ما در مقوله‌ها می‌بایم، و اگر بتوانیم استوار کرد که: فقط به میانجی این مفهومها يك برابر ایستای می‌تواند اندیشیده شود، این دیگر تنقیح مناط رسا و توجیه اعتبار عینی آنهاست. ولی چون در چنین اندیشه‌ای چیزی بیش از قوه محض اندیشیدن، یعنی فهم، دست اندر کار است، و چون فهم خود همچون قوه شناخت باید خویش را به برون آخته‌ها رابطه دهد، به نوبه خود درست به توضیحی به مناسبت امکان این رابطه نیاز دارد، - پس ما باید نخست سرچشمه‌های ذهنی را که شالوده پرتوم امکان تجربه را تشکیل می‌دهند، نه بر طبق سرشت آروینی آنها، بلکه بر طبق سرشت ترافرازنده آنها تحت مداقه قرار دهیم. اگر هر تصور مفرد برای تصور دیگر کاملاً بیگانه باشد، چنانکه گویی از آن جدا و منفرد باشد، آنگاه هرگز چیزی که به مثابه شناخت است ناشی نخواهد شد؛ زیرا شناخت کلی است از تصورهای هم‌سخته و پیوسته. بنابراین اگر من به حس، بدان سبب که حس در سهش خود بسیار گانی را می‌گنجاند، يك همدید بیافزایم، پس با این همدید همواره يك هم نهاد متناظر است و اندد.

(A 97) hinreichend؛ همچنین: «کافی»؛ - «به طور کافی»، «به سان رسا».

پذیرندگی فقط از راه پیوستگی با خودانگیختگی شناختها را ممکن تواند ساخت. اکنون این خودانگیختگی بنیاد یک همنهاد سه گانه است که ضرورتاً در همه شناختها پیش می آید، یعنی: بنیاد همنهاد ادراک ساده<sup>۱</sup> تصویرها همچون چگونگی-پذیری<sup>۲</sup> های ذهن در سهش، بنیاد همنهاد بازسازی<sup>۳</sup> تصویرها در انگارش و بنیاد همنهاد باز شناخت<sup>۴</sup> تصویرها در مفهوم. اکنون این سه همنهاد به سه سرچشمه ذهنی شناخت راه می نمایند که حتا فهم و از راه فهم، هر گونه تجربه را چونان یک محصول (A 98) آروینی فهم ممکن می سازند.

### یادآوری تمهیدی

تفیح مناط مقوله ها چنان در گیر دشواریهاست، و ما را ملزم می کند که چنان ژرفانه در نخستین بنیادهای امکان شناخت مان عموماً، وارد شویم، که من به خاطر پرهیز از اطالة يك نظریه فرآراسته، و با اینهمه برای آنکه در چنین بازجویی ضروری چیزی را فرو نگذارم، صلاح آن دانسته ام که از راه چهار فقره زیر، بیشتر خواننده را آماده سازم تا اینکه وی را تعلیم دهم؛ و فقط در بهره سوم که بلافاصله پس از این فقره ها می آید، شرح این بن پارهای فهم را دستگاه مندانه عرضه خواهم کرد. به این جهت خواننده نباید تا آنجا به سبب تاریکی، دل آشفته دارد. این تاریکی در راهی که سراسر ناپیموده است، در آغاز پرهیزناپذیر است. ولی چنانکه امیدوارم، در بهره یاد شده باید با بینش کامل<sup>۶</sup> به روشنی انجامد.

### ۱. در باره همنهاد ادراک ساده در سهش

تصویرهای ما از هر کجا هم که بخواهند ناشی شوند، خواه از راه نفوذ شیء های بیرونی به وقوع پیوندند و خواه بوسیله علت های درونی، خواه بر توم

1) Apprehension    2) Modifikation    3) Reproduktion  
4) Rekognition

(۵) به پیروی از لوکلر، durch die به جای die.

6) vollständig



(A 99) تکوین یابند و خواه آروینی چونان پدیدارها، - به‌هرسان، تصویرهای ما بساز همچون چگونگی پذیربهای ذهن به‌حس درونی تعلق دارند و بدینسان همه شناخته‌های ما سرانجام باز تابع شرط‌صوری حس درونی، یعنی زمان‌اند، چنانکه در آن جمعاً باید منظم و متصل گردند و در نسبتها آورده شوند. این يك ملاحظه کلی است که در آنچه می‌آید باید سراسر در بن نهاده شود.

هرسهی بسیارگانی را درخود می‌گنجاند که با اینهمه اگر ذهن زمان را در توالی تأثرها تمیز نمی‌داد، چونان بسیارگان متصور نمی‌شد: زیرا هر تصور، مادام که در يك لحظه گنجانیده شده است، هرگز نمی‌تواند چیزی دیگر باشد جز یگانگی مطلق. حال برای آنکه از این بسیارگان، یگانگی سهش<sup>۱</sup> زاده شود (تقریباً مانند تصور مکان)، دو چیز ضروری است: نخست مرور بسیارگانی، و سپس همگرفت آن این کنش را مین هم نهاد ادراك ساده<sup>۲</sup> می‌خوانم، زیرا مستقیماً به سهش متوجه است که البته بسیارگانی را عرضه می‌کند ولی این بسیارگان هرگز نمی‌تواند چونان بسیارگان، آن هم چنانکه در يك تصور واحد گنجانیده شده باشد، متصور شود<sup>۳</sup>، مگر بوسیله يك هم نهاد ملازم.

اکنون این هم نهاد ادراك ساده باید همچنین پرتوم، یعنی در رابطه با تصویرهایی که آروینی نیستند اعمال شود. زیرا بدون هم نهاد، ما پرتوم نه تصور مکان را توانیم داشتن، و نه تصور زمان را: چون این تصویرها فقط بوسیله هم نهاد بسیارگان، که حسگانی در اندر پذیرندگی اصلی خود عرضه می‌دارد تولید توانند شد. بنابراین ما دارای هم نهاد ناب ادراك ساده‌ایم.

(A 100)

#### ۲. در باره هم نهاد بازسازی در انگارش

البته این يك قانون صرفاً آروینی<sup>۴</sup> است که برطبق آن تصویرها که اغلب از یکدیگر منتج شده و یا به همراه یکدیگر آمده‌اند، سرانجام بایکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و بدین وسیله در يك پیوستگی نهاده می‌شوند، که برطبق آن

(۱) فاینگر در اینجا inneren را به‌متن می‌افزاید: «یگانگی سهش درونی».

(2) Synthesis der Apprehension

(۳) به پیروی از فاینگر، enthalten vorzustellen بجای enthalten.

(4) bloß empirisches Gesetz

پیوستگی، همچنین بدون حضور برابرستا، یکی از این تصورها سبب می‌شود که برطبق قاعده‌ای ثابت، ذهن به‌تصور دیگر گذر کند. ولی این قانون بازسازی مستلزم آن است که: پدیدارها خود واقعاً تابع یک چنین قاعده‌ای باشند و در بسیارگان تصورها آنها برطبق قاعده‌هایی معین، گونه‌ای همراهی یا توالی به‌وقوع ببینند. زیرا در غیر این صورت نیروی انگارش آروینی ما هرگز نمی‌تواند برپایه قوه خود چیزی را به‌عمل آورد. بنابراین مانند یک قوه مرده و ناشناخته برای خود ما، در درون ذهن مدفون خواهد ماند. اگر شنگرف<sup>۱</sup> گاه سرخ باشد و گاه سیاه، گاه سبک باشد و گاه سنگین، یا آنکه انسان نخست به یک هیئت حیوانی درآید و سپس به هیئت حیوانی دیگر، یا زمین در درازترین روز، گاه پرمیوه باشد و گاه پوشیده از یخ و برف، - در این حالها نیروی (A 101) انگارش آروینی من هرگز این فرصت را نخواهد یافت که در تصور خود از رنگ سرخ، شنگرف سنگین را در اندیشه داشته باشد. یا اگر یک واژه معین اول به یک شیء اطلاق شود و سپس به شیئی دیگر، یا همچنین حتا اگر شیئی واحد نخست چنین و سپس چنان نامیده شود، بی‌اینکه در اینجا قاعده‌ای معین که پدیدارها ذاتاً<sup>۲</sup> تابع آن باشند حکومت کند، - در این حالها هیچ هم نهاد آروینی<sup>۳</sup> بازسازی صورت نتواند گرفت.

بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که خود این بازسازی پدیدارها را ممکن سازد، بدین طریق که بنیاد پرتوم یگانگی هم نهادی ضروری پدیدارها قرار گیرد. این امر بزودی روشن خواهد شد اگر تعمق کنیم که پدیدارها شیء-های فی‌نفسه نیستند بلکه بازی محض تصورها می‌باشند که سرانجام به تعیین حس درونی منجر می‌شوند. اینک اگر بتوانیم ثابت کنیم که حتا ناب‌ترین سهشهای پرتوم ما هیچ شناختی را فراهم نمی‌آورند مگر به شرط آنکه چنان همبستگی بسیارگان را در خود بگنجانند تا هم نهاد تام بازسازی را ممکن سازد، - پس نتیجه خواهد شد که این هم نهاد نیروی انگارش همچنین پیش از هرگونه تجربه برپایه اصلهای پرتوم استوار است، و ما باید گونه‌ای هم نهاد ترافرازنده ناب

- 1) Zinnober      2) Gestalt  
3) von selbst    4) empirische Synthesis

(A 102) نیروی انگارش را فرض کنیم که حتا بنیاد امکان هر گونه تجربه را تشکیل می‌دهد (زیرا تجربه ضرورتاً مستلزم بازساخت‌پذیری<sup>۱</sup> پدیدارهاست). حال آشکار است که اگر من بخواهم خطی در اندیشه بکشم<sup>۲</sup>، یا زمانی را از يك نيمروز تا نيمروز ديگر برانديشم، يا همچنين بخواهم صرفاً عددی معين را به تصور آورم، بايد ضرورتاً نخست اين تصورهاى متعدد را يکي پس از ديگري به‌اندیشه آورم. ولی اگر تصورهاى گذشته<sup>۳</sup> (بخشهای نخستین خط، بخشهای گذشته زمان، یا یکانهایی که پی‌درپی متصور شده‌اند) را همیشه از خاطر بیرم و در حرکت به‌سوی تصورهاى آینده، تصورهاى گذشته را بازنیافرینم - در اين صورت هرگز يك تصور كل و هيچ يك از اندیشه‌های مذکور در بالا و حتا تصورهاى بنیادین نخستین و بسیار ناب مکان و زمان ناشی نتوانند شدن.

بنابراین، هم نهاد ادراك ساده به‌سانی ناگسستی به‌هم نهاد بازسازی مربوط است. و چون هم نهاد ادراك ساده بنیاد ترافرازنده<sup>۴</sup> امکان همه شناختها عموماً (نه صرفاً شناختهای آروینی، بلکه همچنین شناختهای ناب پرتوم) را تشکیل می‌دهد، پس هم نهاد بازسازانه نیروی انگارش به‌کنشهای ترافرازنده ذهن تعلق دارد و ما بدین ملاحظه مایلیم این قوه‌را همچنین قوه ترافرازنده نیروی انگارش<sup>۵</sup> بنامیم.

#### ۴. در باره هم نهاد بازساخت در مفهوم

(A 103)

بدون این آگاهی که آنچه ما می‌اندیشیم درست همان می‌باشد که لحظه‌ای پیش اندیشیدیم، هر گونه بازسازی در سلسله تصورها عبث خواهد بود. زیرا این تصویری نوین در حالت کنونی خود خواهد بود که به‌هیچ روی به فعلی که بدان وسیله می‌بایستی بتدریج تولید می‌شد، تعلق نخواهد داشت، و بسیارگان این تصور هرگز کلی را تشکیل نخواهد داد. زیرا فاقد آن‌گونه

#### 1) Reproduzibilität

(۲) به پیروی از اردمان، ziehen ... will به جای ziehe ... will

(۳) به پیروی از اردمان، vorhergehenden به جای vorhergehende

#### 4) transzendentaler Grund

#### 5) transzendentes Vermögen der Einbildungskraft

یگانگی خواهد بود که فقط آگاهی می‌تواند برای آن بسیارگان فراهم کند. اگر من در جریان شمردن فراموش کنم که: یکانهایی که اکنون در شعور<sup>۱</sup> من معلق‌اند متوالیاً بوسیله من به یکدیگر افزوده شده‌اند، در این صورت تولید مجموعه<sup>۲</sup> را از راه این افزایش متوالی<sup>۳</sup> يك بريك، و در نتیجه عدد حاصل را، برنخواهم شناخت. زیرا این مفهوم عدد، منحصرانه در آگاهی این یگانگی هم نهاد قرار دارد.

واژه Begriff [ = مفهوم = فرایافت = اندرگرفت = معنای عام ]

خود می‌تواند ما را بدین یادآوری رهنمون شود. زیرا Begriff عبارت است از يك آگاهی که بسیارگان را که بتدریج سهیده<sup>۴</sup> و سپس باز ساخته<sup>۵</sup> نیز می‌شود، دريك تصور متحد می‌کند. این آگاهی اغاب ضعیف تواند بود، چنانکه ما آن را فقط با<sup>۶</sup> معلول می‌پیوندانیم، ولی با<sup>۷</sup> خود فعل، یعنی بیمیانجی با تولید تصور پیوند نمی‌دهیم. اما بهرغم این تفاوتها، آگاهی باید همیشه وجود (A 104) داشته باشد، حتا اگر روشنایی چشم‌گیری در آن نباشد؛ و بدون آگاهی، مفهومها و همراه با آنها، شناخت برابریها بکلی ناممکن‌اند.

و در اینجا ضروری است که منظورمان را از اصطلاح برابریستای تصورها تفهیم کنیم. پیش از این گفته‌ایم که: پدیدارها خود چیزی نیستند جز صورهای حسی که فی‌نفسه، و دقیقاً در گونه خود، باید چونان صورهای حسی در نظر گرفته شوند، نه چونان برابریستاها (در بیرون از نیروی تصور). پس چیست منظور انسان از برابریستایی که با شناخت متناظر باشد و در نتیجه همچنین از شناخت متمایز باشد؟ باسانی می‌توان ملاحظه کرد که این برابر-ایستا باید فقط همچون چیزی کلی  $X =$  اندیشیده شود، زیرا ما سوای شناخت خود مطلقاً چیزی نداریم که همچون امری متناظر، در برابر این شناخت قرار دهیم.

حال درمی‌یابیم که اندیشه ما از رابطه هر گونه شناخت به برابریستای

(1) Sinn؛ (در متن به صورت جمع: Sinne می‌آید: vor Sinnen).

2) Menge 3) sukzessiv

4) Angesehaute 5) Reproduzierte

(۶ و ۷)، به پیروی از آدیکس، mit... mit به جای in... in.

آن، چیزی از ضرورت را در خود می‌دارد، چون در حقیقت این برابر ایستا چنان نگریده می‌شود که از اینکه شناخته‌های ما بختانه و دلخواهانه تعیین شوند، ممانعت می‌کند، بلکه سبب می‌شود شناخته‌های ما برتوم برطبق شیوه-ای معین تعیین شوند. زیرا چون شناخته‌های ما می‌باید خود را به برابر ایستایی ربط دهند، همچنین ضرورتاً در رابطه با آن برابر ایستا باید اندر میان یکدیگر همخوانی داشته باشند، یعنی باید آن چنان یگانگی‌ای داشته باشند که مفهوم يك برابر ایستار را تشکیل می‌دهد. (A 105)

ولی روشن است که چون ما فقط با بسیارگان تصورهای خود روبرو هستیم، و چون آن  $X$  که با تصورهای ما متناظر است (یعنی برابر ایستا) از این نظر که می‌باید چیزی متمایز از همه تصورهای ما باشد، برای ما هیچ نیست - از اینرو آن یگانگی که برابر ایستا ایجاب می‌کند، چیزی دیگر نمی‌تواند باشد جز یگانگی صوری آگاهی در هم نهاد بسیارگان تصورها. ما فقط و فقط هنگامی می‌توانیم گفت که برابر ایستایی را می‌شناسیم، که در بسیارگان سهش یگانگی هم نهادی را اعمال کرده باشیم. ولی این یگانگی ناممکن خواهد بود - اگر سهش نتواند برطبق يك قاعده بوسیله چنان کار کرد هم نهاد تولید شود که بازسازی بسیارگان را برتوم ضروری می‌سازد و مفهومی را ممکن می‌گرداند که در آن مفهوم، این بسیارگان خود را متحد می‌کند. چنانکه ما به این ترتیب مثلث را همچون يك برابر ایستا می‌اندیشیم، که از ترکیب سه خط مستقیم برطبق قاعده‌ای که بدان راه چنین سهشی همواره می‌تواند باز نموده شود، آگاهییم. اینک این یگانگی قاعده، همه بسیارگان را معین می‌سازد و آن را به شرطهایی محدود می‌کند که یگانگی خود اندر یافت را ممکن می‌گرداند، و مفهوم این یگانگی، تصور برابر ایستا  $X =$  است که من بوسیله محمولهای یاد شده متعلق به مثلث، می‌اندیشیم.

هرگونه شناخت مستلزم يك مفهوم است، هر چند هم که این مفهوم، کاسته و تار يك باشد. ولی این مفهوم برطبق شکل خود همواره چیزی است کلی که به مثابه قاعده عمل می‌کند. بدینسان مفهوم جسم برطبق یگانگی بسیارگان که بوسیله آن اندیشیده می‌شود، به مثابه قاعده‌ای برای شناخت ما (A 106)

از پدیدارهای بیرونی عمل می‌کند. اما فقط در صورتی قاعده‌ای برای سهشها تواند بود که: در مورد پدیدارهای داده شده بازسازی ضروری بسیارگان پدیدارها و در نتیجه یگانگی هم‌نهادی در آگاهی ما از آنها را باز نماید. بدین-سان مفهوم جسم در دریافت حسی چیزی بیرون از ما، مستلزم تصور استنش، و همراه با تصور استنش، مستلزم تصور تداخل ناپذیری، تصور ریخت و غیره است.

هر نوع ضرورت همواره بر بنیاد شرطی ترافرازانده قرار دارد. بنابراین باید یک بنیاد ترافرازانده یگانگی آگاهی در هم‌نهاد بسیارگان همه سهشهای ما و در نتیجه همچنین بنیاد ترافرازانده مفهومیهای برون آخته‌ها عموماً، و در پی آن همچنین بنیاد ترافرازانده همه برابر ایستاهای تجربه وجود داشته باشد. بدون این بنیاد ترافرازانده، ناممکن خواهد بود که برای سهشهای خود گونه‌ای برابر ایستا بیان‌دیشیم: زیرا این برابر ایستا هیچ نیست جز آن چیزی که مفهوم آن یک چنین ضرورت هم‌نهاد را بیان می‌دارد.

حال این شرط اصلی و ترافرازانده چیزی نیست جز خوداندیافت ترافرازانده.<sup>۱</sup> (A 107)

آگاهی به خویشتن خود بر طبق تعیین‌های حالت‌مان در دریافت حسی درونی صرفاً آروینی است و همواره متغیر. بنابراین، این آگاهی نمی‌تواند خویشتن ثابت و ماندگاری را در این سیل پدیدارهای درونی فرا دهد. این آگاهی معمولاً<sup>۲</sup> حس ددونی یا خوداندیافت آدوینی<sup>۳</sup> نامیده می‌شود. آنچه ضرورتاً می-بایستی چونان عدداً اینهمان<sup>۴</sup> در نظر گرفته شود، نمی‌تواند از راه داده‌های آروینی چنین اندیشیده آید. پس باید شرطی وجود داشته باشد که پیش از هر گونه تجربه فرامی آید و خود تجربه را ممکن می‌سازد؛ شرطی که می‌باید چنین فرض پیشین ترافرازانده<sup>۵</sup> را معتبر گرداند.

ولی بدون این یگانگی آگاهی که پیش از همه داده‌های سهشها می‌آید و فقط بوسیله رابطه با آن یگانگی هر گونه تصور برابر ایستاها ممکن است، هیچ نوع شناخت و هیچ گونه پیوستگی و یگانگی شناختها اندر میان خود، در ما به

1) das Etwas      2) transzendente Apperzeption  
3) empirische Apperzeption      4) numerisch-identisch  
5) transzendente Voraussetzung

وقوع نخواهد پیوست. اکنون، این آگاهی ترادیمی ناپذیر و اصلی و ناب را من خوداندیدیافت ترافرازنده می‌نامم. اینکه این آگاهی در خور این نام است از اینجا روشن می‌شود که: حتا ناب‌ترین یگانگی عینی، یعنی یگانگی مفهوم-های پرتوم (مکان و زمان) فقط بوسیله رابطه سه‌شها با آن یگانگی آگاهی ممکن می‌باشد<sup>۱</sup>. بدینسان یگانگی عددی<sup>۲</sup> این خوداندیریافت بنیاد پرتوم همه مفهومها را تشکیل می‌دهد؛ به همان‌سان که بسیارگان مکان و زمان، بنیاد پرتوم سه‌شهای حسگانی است.

(A 108) ولی دقیقاً همین یگانگی ترافرازنده خوداندیریافت<sup>۳</sup> از همه پدیدارهای ممکن که همیشه می‌توانند در یک تجربه جمع آیند، گونه‌ای پیوستگی<sup>۴</sup> را از همه این تصورها برطبق قانونها تشکیل می‌دهد. زیرا اگر ذهن نمی‌توانست در شناخت بسیارگان خود را به اینهمانی کارکردی آگاه سازد که بدان وسیله یگانگی خوداندیریافت<sup>۵</sup> بسیارگان را هم‌نهادانه در یک شناخت به هم می‌پیوندد، این یگانگی آگاهی ناممکن می‌بود. بنابراین آگاهی اصلی و ضروری اینهمانی خویشتن خود، هم‌نگام نوعی آگاهی به یک یگانگی متساویاً ضروری هم‌نهاد همه پدیدارها برطبق مفهومهاست، یعنی برطبق قاعده‌هاست، قاعده‌هایی که نه فقط پدیدارها را ضرورتاً باز ساخت‌پذیر می‌سازند، بلکه بدان وسیله سه‌ش آنها گونه‌ای برابر ایستا نیز تعیین می‌کنند، یعنی مفهوم چیزی را که در آن ضرورتاً به یکدیگر دوسیده می‌شوند: زیرا اگر ذهن اینهمانی کنش خود را در برابر دیدگان نمی‌داشت، که بدان وسیله هر گونه هم‌نهاد ادراک ساده (که آروینی است) تابع یک یگانگی ترافرازنده است و بدینسان ارتباط آن فقط برطبق قاعده‌های پرتوم ممکن است، - در این صورت ناممکن می‌بود که ذهن بتواند اینهمانی خویشتن خود را در بسیارگانی تصورهایش و آن هم پرتوم، بیاندیشد. اینک ما همچنین خواهیم توانست مفهوم خود<sup>۶</sup> را از یک بر ایستا

(۱) به پیروی از اردمان، sei به جای sein.

2) numerische Einheit

3) transzendente Einheit der Apperzeption 4) Zusammenhang

5) به پیروی از گورلاند، sie در اینجا اشاره به Einheit der Apperzeption  
تعبیر شده است.

6) به پیروی از آدیکس، unsere Begriffe به جای unseren Begriff.

عموماً، صحیحتر تعیین کنیم. همه تصورها، چنان تصورها، برابر استای خود را دارند و به نوبه خود می‌توانند برابر استاهای تصورهایی دیگر باشند. پدیدارها تنها برابر استاهایی اند که می‌توانند بی‌مانجی به ما داده شوند؛ آنچه (A 109) بی‌مانجی به برابر استا مربوط می‌شود، سهش نام دارد. ولی این پدیدارها شیءهای فی‌نفسه نیستند، بلکه خود فقط تصورها هستند، که به نوبه خود برابر-ایستای خویش را دارند که بنابراین، آن برابر استا دیگر نمی‌تواند بوسیله ما سهیده شود و از آنرو می‌تواند برابر استای ناآروینی یعنی برابر استای ترا-فرازنده<sup>۱</sup>  $X =$  نام گیرد.

مفهوم ناب<sup>۲</sup> این برابر استای ترافرازنده (که واقعاً در همه شناختهای ما همیشه یکی است، یعنی  $X =$  است)، چیزی است که می‌تواند برای<sup>۳</sup> همه مفهومهای آروینی ما عموماً، رابطه‌ای بایک برابر استا یعنی با واقعیت عینی ایجاد کند. ولی این مفهوم به هیچ روی نمی‌تواند سهشی معین را در خود بگنجاند، بنابراین به هیچ چیز مربوط نمی‌شود مگر به آن یگانگی که در هر بسیارگان - مادام که آن بسیارگان بایک برابر استا رابطه داشته باشد - باید یافته شود. ولی این رابطه چیزی نیست مگر یگانگی ضروری آگاهی، و در نتیجه همچنین هم نهاد بسیارگان از راه کارکرد مشترک ذهن که بسیارگان را در یک تصور می‌پیونداند. اینک چون این یگانگی باید همچون پرتوم و ضروری نگریسته شود (زیرا در غیر این صورت شناخت بدون برابر استا خواهد بود)، رابطه با یک برابر استای ترافرازنده، یعنی واقعیت عینی شناخت آروینی ما، بر پایه این قانون ترافرازنده استوار است که همه پدیدارها، مادام که می‌بایستی از راه (A 110) آنها به ما برابر استاها داده شوند، باید تابع قاعده‌های پرتوم یگانگی هم نهادی برابر استاها باشند، که فقط بر طبق آن قاعده‌ها، نسبت متقابل پدیدارها در سهش آروینی ممکن است. یعنی اینکه پدیدارها در تجربه باید تابع شرطهای یگانگی ضروری خود اندریافت باشند، درست همانطور که پدیدارها در سهش محض باید تابع شرطهای صوری مکان و زمان قرار گیرند. همانا تحت این شرطها است که هر گونه شناخت اصلاً ممکن گردانیده می‌شود.

1) transzendentaler Gegenstand      2) reiner Begriff

(۳) به پیروی از اردمان، was allen به جای was in allen.



## ۴. توضیح 'تمهیدی در باره امکان مقوله‌ها

## چونان شناختهای پرتوم

فقط يك تجربه وجود دارد که در آن همه دریافت‌های حسی همچون در ارتباطی تام و قانونمندانه متصور می‌شوند. درست همچنانکه فقط يك مکان و يك زمان<sup>۲</sup> وجود دارند که در آنها همه صورتهای پدیدارها و هرگونه نسبت هستی یا نهستی واقع می‌گردند. هنگامی که از تجربه‌های متفاوت سخن می‌رانیم، نگریده‌مان فقط می‌تواند دریافت‌های حسی متفاوت باشد، مادام که همه آنها بدینسان به يك تجربه واحد و کلی تعلق داشته باشند. این یگانگی تام و هم‌نهادی دریافت‌های حسی در حقیقت دقیقاً صورت تجربه را تشکیل می‌دهد؛ و تجربه چیزی نیست مگر یگانگی هم‌نهادی پدیدارها برطبق مفهومها.

یگانگی هم‌نهاد اگر برطبق مفهومهای آروینی باشد، کاملاً تصادفی (A 111) خواهد بود و اگر مفهومهای آروینی بر بنیاد ترافرازنده یگانگی قرار نداشته باشند، ممکن است انبوهی از پدیدارها به روح ما هجوم آورند بدون آنکه باز از اینجا تجربه‌ای به وقوع پیوست. ولی سپس، همچنین هرگونه رابطه شناخت با برابریها از میان خواهد رفت؛ زیرا آن شناخت برطبق قانونهای کلی و ضروری در پیوستگی نخواهد آمد؛ و در نتیجه هرچند ممکن است سهش عاری از اندیشه باشد ولی هرگز شناخت نخواهد شد، یعنی برای ما کآن لم یکن خواهد بود.

شرطهای پرتوم يك تجربه ممکن عموماً، هم‌هنگام شرطهای امکان برابر- ایستاهای تجربه‌اند. اینک من چنین حکم می‌کنم: مقوله‌هایی که پیش از این [در بالا]<sup>۳</sup> ذکر شده‌اند، چیزی نیستند جز شرطهای اندیشیدن برای<sup>۴</sup> يك تجربه ممکن، چنانکه مکان و زمان شرطهای سهش را برای تجربه، در خود می‌گنجانند. بنابراین- این مقوله‌ها همچنین مفهومهای بنیادین‌اند برای آنکه برون آخته‌ها را به‌طور کلی برای پدیدارها بیاندیشیم، و بنابراین پرتوم اعتبارعینی دارند؛ و این درست

## 1) Erklärung

(۲) به پیروی از کرباخ، eine Zeit به جای Zeit.

(۳) به پیروی از اردمان، oben به جای eben.

(۴) به پیروی از کرباخ، zu به جای in.

همان چیزی است که می‌خواستیم بدانیم.

ولی امکان وحتا همانا ضرورت این مقوله‌ها برپایه رابطه‌ای قرار دارد که مجموع حسگانی و همراه با حسگانی همچنین همه پدیدارهای ممکن با خوداندریافت اصلی دارند. در خوداندریافت اصلی همه چیز ضرورتاً باید با شرطهای یگانگی تام خودآگاهی مطابق باشد، یعنی باید تابع کارکردهای (A 112) کلی هم نهاد قرار گیرد؛ به عبارت دیگر، هم نهاد برطبق مفهومها، که تنها برپایه آن هم نهاد، خوداندریافت می‌تواند اینهمانی تام و ضروری خود را پرتوم استوار کند. بدینسان مفهوم علت چیزی نیست مگر هم نهاد (هم نهاد آنچه در رشته زمانی<sup>۲</sup> پیش می‌آید، با پدیدارهای دیگر) برطبق مفهومها؛ و بدون چنین یگانگی، که قاعده خود را پرتوم می‌دارد و پدیدارها را تابع خود می‌سازد، یگانگی نام و کلی و در نتیجه ضروری آگاهی در بسیارگان دریافتهای حسی وجود نخواهد داشت. ولی سپس دریافتهای حسی نیز به هیچ نوع تجربه تعلق نخواهند داشت و در نتیجه بدون برون آخته خواهند بود و چیزی نخواهند بود جز بازی کور تصورها، یعنی حتا پوچ‌تر از رؤیا<sup>۳</sup>.

پس همه کوششها برای آنکه مفهومهای ناب فهم را از تجربه مشتق سازیم و بدانها یک خاصتگاه صرفاً آروینی نسبت دهیم، سراسر عاطل و باطل اند. من در اینجا بر این امر تکیه نمی‌کنم که برای مثال، مفهوم علت، عنصر ضرورت را در خود دارد و این چیزی است که هیچ تجربه‌ای عرضه نمی‌تواند داشت. البته تجربه به‌ما می‌آموزد که: در پی یک پدیدار، عادتاً چیزی دیگر پیش می‌آید، ولی نه اینکه ضرورتاً می‌بایستی در پی آن بیاید. و نیز نه اینکه پرتوم و کاملاً کلی چونان شرطی از پی آمد بتواند نتیجه شود. ولی اگر بگوییم: همه چیز در سلسله رویدادها<sup>۴</sup> چنان تابع قاعده‌هاست که هرگز چیزی رخ نمی‌دهد که پیش از آن (A 113) چیزی نیاید که از آن همواره منتج می‌شود، در این صورت باید قاعده تداعی را سراسر فرض کنیم. - حال من می‌پرسم: این قاعده آروینی تداعی همچون

(۱) در متن: worin - ما worin را در اینجا اشاره به «هم نهاد» گرفته‌ایم. رجوع آن به «مفهومها» درست نمی‌نماید؛ ... یا ؟

2) Zeitreihe      3) Traum      4) Begebenheit

قانون طبیعت<sup>۱</sup>، برچه پایه‌ای استوار است؟ وحتا خود این تداعی به‌چه‌سان ممکن است؟ بنیاد امکان تداعی بسیارگان، مادام‌که بسیارگان در برون آخته قرار داشته باشد، قوابت<sup>۲</sup> بسیارگان نامیده می‌شود. بنابراین من سؤال می‌کنم: شما چگونه قوابت تام پدیدارها را (که بدان وسیله آنها تابع قانونهای ثابت‌اند و باید بدانها تعلق داشته باشند) برای خود دریافتنی می‌سازید؟

برطبق آغازهای من، این امر بسیار آسان دریافت می‌شود. همه پدیدارهای ممکن چونان تصویرها به کل خود آگاهی ممکن تعلق دارند. ولی از این خود آگاهی، چونان یک تصور ترافرازنده، اینهمانی عددی<sup>۳</sup> جدایی‌ناپذیر است، و پرتوم قطعی است. زیرا هیچ چیز بی‌واسطه این خوداندریافت اصلی در شناخت نتواند آمدن. اینک چون این اینهمانی ضرورتاً باید در هم نهاد سراسر بسیارگان پدیدارها وارد شود، مادام که بنا باشد هم نهاد به شناخت آروینی تبدیل گردد، پدیدارها تابع شرطهای پرتومی‌اند که هم نهاد آنها (هم نهاد ادراک ساده) باید سراسر مطابق آن شرطهای پرتوم باشد. ولی تصور یک شرط کلی که برطبق آن یک بسیارگان متعین می‌تواند وضع شود (و آن هم به شیوه‌ای همانند)، قاعده نامیده می‌شود، و اگر باید چنین وضع شود، قانون نام می‌گیرد. بنابراین همه پدیدارها برطبق قانونهای ضروری در پیوستگی تام قرار می‌گیرند، و در نتیجه در یک قوابت ترافرازنده قرار دارند، که قوابت آدوینی صرفاً پی‌آمد آن است.

اینکه طبیعت می‌بایستی خود را برطبق بنیاد ذهنی خوداندریافت ما سازگار کند وحتا همانا می‌بایستی به لحاظ قانونمندی<sup>۴</sup> خود تابع بنیاد ذهنی خوداندریافت ما باشد، سخت غریب و نامربوط می‌نماید. ولی اگر بیاندیشیم که این طبیعت در گوهر خویش چیزی نیست جز مجموع کلی پدیدارها ودر نتیجه به هیچ روی شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فقط توده‌ای است از تصویرهای ذهن، در این حال در شگفت نخواهیم شد که طبیعت را صرفاً در قوه اساسی<sup>۵</sup> همه شناختهایمان، یعنی در خوداندریافت ترافرازنده، ودر چنان یگانگی ببینیم که

- 1) Gesetz der Natur      2) Affinität  
3) numerische Identität      4) Gesetzmäßigkeit  
5) Radikalvermögen

تنها بدان خاطر طبیعت می تواند برون آخته هر گونه تجربه ممکن نامیده شود، یعنی می تواند طبیعت نامیده شود. و نیز در شگفت نخواهیم شد که دقیقاً به همین دلیل این یگانگی را پرتوم و در نتیجه همچنین به مثابه ضروری می توانیم شناخت؛ و این امری است که اگر یگانگی مستقل از نخستین سرچشمه های اندیشیدن مافی نفسه داده می شد، می بایستی بکلی از آن درمی گذشتیم. زیرا در آن صورت من نمی توانستم دانست که ما گزاره های هم نهادی چنین یگانگی طبیعی<sup>۲</sup> عمومی را از کجا می بایستی مشتق سازیم؛ زیرا در این حال می بایستی از برابر ایستاهای خود طبیعت به وام گیریم. ولی چون این امر فقط می توانست به سان آروینی رخ دهد، در نتیجه از اینجا فقط ممکن بود که یگانگی عرضی صرف برهنجیده شود. اما چنین یگانگی عرضی به هیچ روی به آن پیوستگی ضروری کفاف نمی دهد، که وقتی طبیعت را نام می بریم، منظور داریم.

(A 115)

## تنقیح مناط مفهومهای ناب فهم

بهره سوم

در باره نسبت فهم به برابر ایستاهای عموماً،  
و امکان شناختن پرتوم برابر ایستاهای

اینک میایم آنچه را که در بهره پیشین به طور مجزا و منفرد بررسی کردیم به شیوه ای متحد و در ارتباط بایکدیگر<sup>۳</sup> باز نماییم. سه سرچشمه ذهنی شناخت<sup>۴</sup> وجود دارند که امکان تجربه عموماً، و امکان شناخت برابر ایستاهای تجربه بر پایه آنها قرار دارد: حس، نیروی انگادش، و خوداندیافت. هر یک از اینها می تواند به سان آروینی، یعنی در تطبیق بر پدیدارهای داده شده، نگریسته شود. ولی هر سه آنها همچنین بن پارها یا شالوده های پرتوم اند که خود این کاربرد آروینی را ممکن می سازند. حس، پدیدارها را به سان آروینی در دیافت حسی متصور می دارد؛ نیروی انگادش، در تداعی<sup>۵</sup> (و بازسازی)؛ و خوداندیافت در آگاهی

(۱) [مترجم:] Natur به جای Natur.

2) Natureinheit 3) [im] Zusammenhang

4) subjektive | Erkenntnisquelle

5) به پیروی از هارتنشتاین، Assoziation به جای Assoziation.

آدینی اینهمانی این تصوره‌های بازساخته با پدیدارها، که بدان وسیله تصورها داده شده بودند، یعنی در بازشناخت<sup>۱</sup>.

ولی پرتوم، مجموعه دریافت حسی بر بنیاد سهش ناب قرار دارد (واگر دریافت حسی را چونان تصورها بنگریم، پس بر بنیاد زمان به‌مثابه صورت سهش درونی، استوار است)؛ - هرگونه تداعی بر بنیاد هم نهاد ناب نیروی انگارش قرار دارد؛ و هرگونه آگاهی آروینی، بر بنیاد خوداند دریافت ناب<sup>۲</sup>، یعنی بر بنیاد اینهمانی تام خویشتن خود در میان همه تصوره‌های ممکن، نهاده شده است.

اینک اگر بخواهیم بنیاد درونی این پیوستگی تصورها را تا آن نقطه دنبال کنیم که همه باید بدان معطوف باشند، تا اینکه بدان راه برای نخستین بار یگانگی شناخت برای یک تجربه ممکن بدست آید، در این حال باید از خود-اند دریافت ناب آغاز کنیم. اگر سهشها نتوانند در آگاهی پذیرفته شوند - حال چه مستقیماً بدان راه یابند، چه غیر مستقیم، - جملگی برای ما هیچ نیستند و هرگز به ما مربوط نمی‌شوند. شناخت تنها بدین وسیله ممکن است. ما پرتوم به اینهمانی تام خویشتن خود در رابطه با همه تصوره‌هایی که اساساً بتوانند به شناخت ما تعلق داشته باشند، همچون شرط ضروری امکان همه تصورها آگاهیم (زیرا تصورها باز درمن فقط بدینسان چیزی را معرفی می‌کنند که همراه با همه چیز-های دیگر به یک آگاهی واحد متعلق باشند و در نتیجه دست کم باید بتوانند در آن آگاهی با هم متصل شوند). این اصل پرتوم مسلم است و نمی‌تواند اصل ترافراننده<sup>۳</sup> یگانگی هرگونه بسیارگان تصوره‌های ما (و در نتیجه همچنین بسیارگان سهش) نامیده شود. حال چون این یگانگی بسیارگان دریک درون-آخته، هم نهادی است، پس خوداند دریافت ناب، اصل یگانگی هم نهادی بسیارگان را در هرگونه سهش ممکن بدست می‌دهد.\*

(\* باید به این گزاره خوب توجه کرد که دارای اهمیتی است بزرگ. همه تصورها رابطه‌ای ضروری به یک آگاهی آروینی ممکن دارند. زیرا اگر چنین رابطه‌ای نمی‌داشتند، و اگر

۱) به نیروی از هایدمان و وایشدل، Re k o g n i t i o n به جای Rekognition.  
2) reine Apperzeption 3) transzendentes Prinzip

(A 118) ولی این یگانگی همنهادی مستلزم همنهاد است، یا همنهاد را شامل می‌- شود؛ و اگر یگانگی بخواهد پرتوم ضروری باشد؛ همنهاد نیز باید همنهاد پرتوم باشد. پس یگانگی ترافرازنده خوداندریافت مربوط می‌شود به همنهاد ناب نیروی انگارش، چونان شرط پرتوم امکان هرگونه ترکیب بسیارگان دریک شناخت. ولی فقط همنهاد تولیدی نیردی انگارش<sup>۱</sup> می‌تواند پرتوم صورت گیرد، زیرا همنهاد بازسازانه<sup>۲</sup> بر شرطهای تجربه استوار است. بنابراین، اصل یگانگی ضروری همنهاد ناب (تولیدی<sup>۳</sup>) نیروی انگارش پیش از خوداندریافت، بنیاد امکان هرگونه شناخت، بویژه تجربه را تشکیل می‌دهد.

اینک ما همنهاد بسیارگان را در نیروی انگارش، ترافرازنده می‌نامیم، به شرطی که بدون افتراق سهشها، همنهاد به هیچ چیز مربوط نشود مگر تنها به همبستگی پرتوم بسیارگان؛ و یگانگی این همنهاد را ترافرازنده می‌خوانیم، به شرطی که این همنهاد در رابطه با یگانگی اصلی خوداندریافت<sup>۴</sup> همچون پرتوم،

بکلی محال می‌بود که از تصورها آگاه باشیم، در این صورت این بدان معنا می‌بود که هرگز وجود نداشته باشند. ولی هرگونه آگاهی آروینی با یک آگاهی ترافرازنده<sup>۵</sup> (که پیش از تجربه ویژه می‌آید) رابطه‌ای ضروری دارد: یعنی آگاهی خویشتن من، چونان خوداندریافت اصلی. بنابراین مطلقاً ضروری است که در شناخت من هرگونه آگاهی، به یک آگاهی واحد (خویشتن من) تعلق داشته باشد. اینک در اینجا یک یگانگی همنهادی بسیارگان (متعلق به آگاهی) وجود دارد که پرتوم شناخته می‌شود و بدینسان بنیاد گزاره‌های همنهادی پرتوم را که به اندیشیدن ناب مربوط می‌شوند، بدست می‌دهد؛ همچنانکه مکان و زمان بنیاد چنین گزاره‌های همنهادی‌اند که به صورت سهش محض مربوط می‌گردند. این گزاره همنهادی که همه آگاهیهای آروینی گوناگون باید در یک خود آگاهی مفرد<sup>۶</sup> متصل شوند، مطلقاً آغاز نخستین و همنهادی هرگونه اندیشیدن ماست. ولی نباید از این امر غفلت کرد که تصور محض من در رابطه با همه تصورها<sup>۷</sup> دیگر (که یگانگی جمعی<sup>۲</sup> آنها را ممکن می‌گرداند)، آگاهی ترافرازنده می‌باشد. اینک این تصور می‌تواند روشن باشد (آگاهی آروینی)، یا تاریک؛ ولی بحث برسر این امر نیست، و حتا برسر بودش این آگاهی نیز نیست؛ بلکه امکان صورت منطقی هرگونه شناخت ضرورتاً استوار است بر پایه نسبت به این خوداندریافت چونان یک قوه.

1) produktive Synthesis der Einbildungskraft

2) reproduktiv 3) produktiv

4) ursprüngliche Einheit der Apperzeption

5) transzendentes Bewußtsein

6) به پیروی از فورلندر، einzigen به جای einigen.

7) kollektive Einheit

ضروری متصور شود. حال چون این یگانگی خود اندریافت بنیاد امکان همه شناختها را تشکیل می‌دهد، از اینرو یگانگی ترافرازانده هم نهاد نیروی انگارش عبارت است از صورت ناب هرگونه شناخت ممکن که بوسیله آن نتیجتاً همه برابر ایستاهای تجربه ممکن باید پرتوم متصور شوند.

(A 119) یگانگی خود اندریافت در رابطه با هم نهاد نیروی انگارش، عبارت است از فهم، و دقیقاً همین یگانگی در رابطه با هم نهاد ترافرازانده نیروی انگارش<sup>۱</sup>، عبارت است از فهم ناب. پس، در فهم شناختهای ناب پرتوم وجود دارند که یگانگی ضروری هم نهاد ناب نیروی انگارش را در رابطه با همه پدیدارهای ممکن، در خود می‌گنجانند. اینها مقوله‌ها هستند، یعنی مفهومیهای ناب فهم. در نتیجه نیروی آروینی شناخت که انسان داراست، ضرورتاً گنجاننده فهم است که به همه برابر ایستاهای حسها مربوط می‌شود، هر چند فقط به واسطه سہش، و به واسطه هم نهاد سہش از راه نیروی انگارش. بنابراین همه پدیدارها چونان داده‌های یک تجربه ممکن تابع فهم<sup>۲</sup> اند. حال چون این رابطه پدیدارها به تجربه ممکن متساویاً ضروری است (چون ما بدون این رابطه حتماً هیچ شناختی از راه پدیدارها بدست نخواهیم آورد و در نتیجه آنها هرگز به ما کار نخواهند داشت)، از اینجا بر می‌آید که فهم نساب به واسطه مقوله‌ها یک اصل صوری و هم نهادی همه تجربه‌ها می‌باشد و پدیدارها رابطه‌ای خردی با فهم دارند.

(A 120) اینک ما بر آنیم تا ارتباط ضروری فهم را با پدیدارها به واسطه مقوله‌ها روشنتر سازیم، بدین طریق که از پایین، یعنی از آنچه آروینی است<sup>۳</sup> آغاز می‌کنیم. نخستین چیزی که به ما داده می‌شود پدیدار است که اگر با آگاهی پیوند یابد دریافت حسی نامیده می‌شود (پدیدار بدون نسبت با نوعی آگاهی، دست کم با آگاهی ممکن، هرگز برای ما برابر ایستای شناخت نتواند شد و بنابراین برای ما هیچ خواهد بود و چون فی‌نفسه واقعیت عینی ندارد و فقط در شناخت موجود است، بکلی پوچ خواهد بود). ولی چون هر پدیدار بسیار گانی را در خود می‌گنجاند، و در نتیجه چون دریافتهای حسی گوناگون در ذهن در گوهر

1) transzendente Synthesis der Einbildungskraft

۲) به نیروی از اردمان، welchem به جای welchen.

3) das Empirische

خویش تجزیه شده و منفرد یافته می‌شوند، از اینرو گونه‌ای همبستگی دریافتهای حسی لازم است که آنها در خود حس نمی‌توانند داشتن. بنابراین، يك قوه فعال برای هم نهاد این بسیارگان در ما وجود دارد که ما نیروی انگارش‌اش می‌نامیم و کنش نیروی انگارش را که بیمیانجی بر دریافتهای حسی اعمال می‌شود، من ادراك ساده می‌خوانم.\* در واقع نیروی انگارش می‌باید از بسیارگان سهش انگاره‌ای تشکیل دهد. بنابراین نیروی انگارش باید قبلاً تأثرها را در فعالیت خود وارد سازد، یعنی آنها را سادگانه درك کند.

ولی روشن است که اگر بنیاد ذهنی وجود نمی‌داشت، تا يك دریافت (A 121) حسی را که ذهن از آن به دریافت حسی دیگر انتقال می‌یابد، به دریافت حسی بعدی فراخواند، و بدینسان سلسله‌های کامل دریافتهای حسی را باز نماید. در این حال حتا این ادراك ساده بسیارگان خود بتنهایی انگاره و پیوستگی تأثرها را تولید نمی‌توانست کرد. این بنیاد ذهنی عبارت است از قوه بازسازانه نیروی انگارش، که همواره فقط آروینی است.

ولی اگر تصویرها در جریان تلاقی یکدیگر را بدون تفاوت مجدداً تولید کنند هیچ گونه پیوستگی معین نخواهند داشت، بلکه صرفاً انبوهی بی‌قاعده خواهند بود، و در نتیجه حتا هیچ شناختی نخواهد توانست از آنها بدست آید. پس بازسازی تصویرها باید قاعده‌ای داشته باشد که برطبق آن يك تصور مرجحاً باید تصور خاصی در نیروی انگارش همبستگی یابد و نه با تصور دیگر. این بنیاد ذهنی و آروینی بازسازی برطبق قاعده‌ها، تداعی تصویرها نامیده می‌شود.

اینک اگر این یگانگی تداعی يك بنیاد عینی نیز نداشته باشد تا ناممکن باشد که پدیدارها بوسیله نیروی انگارش به شیوه‌ای سادگانه درك شوند جز

(\* اینک نیروی انگارش جزء مقوم ضروری خود دریافت حسی می‌باشد، تاکنون به مخیله هیچ روانشناس خطور نکرده است. این بعضاً بدان سبب است که این قوه را فقط به بازسازیها محدود کرده‌اند، و بعضاً بدان سبب است که گمان برده‌اند حسها نه فقط بهما تأثرها را عرضه می‌دارند، بلکه حتا تأثرها را ترکیب نیز می‌کنند و انگاره‌های برابر ایستها را تشکیل می‌دهند. ولی این جریان بدون شك فزون بر دریافت‌پذیری<sup>۱</sup> تأثرها، باز به چیزی بیشتر نیازمند است، یعنی مستلزم کارکرد هم نهاد تأثرهاست.

1) Ingredienz      2) Empfänglichkeit



چنانکه تحت شرط يك يگانگی هم‌نهادی ممکن این ادراك ساده، درك می‌شوند، - آنگاه این هم کاملاً تصادفی خواهد بود که پدیدارها دريك پیوستگی شناخت آدمی مرتب گردند. زیرا هرچند که ما قوه‌ای داشته باشیم تا دریافتهای حسی را بایکدیگر تداعی کنیم، باز این امر در گوهر خویش کاملاً نامعین است (A 122) و تصادفی، که دریافتهای حسی تداعی پذیرا نیز باشند. و در صورتی که دریافت‌های حسی تداعی پذیر نباشند، انبوهی از دریافتهای حسی و نیز بسادگی، کلی از حسگانی، ممکن خواهد بود که در آن بسی آگاهی آروینی در ذهن من وجود خواهد داشت ولی جدا جدا و بدون آنکه به يك آگاهی واحد خویشتن من تعلق داشته باشد؛ ولی این امری است مستحیل. زیرا من فقط در صورتی می‌توانم گفت که از دریافتهای حسی آگاهم، که همه دریافتهای حسی را دريك آگاهی واحد (خود اندریافت اصلی) برشمارم. بنابراین باید گونه‌ای بنیاد عینی وجود داشته باشد، یعنی بنیادی که مقدم بر همه قانونهای آروینی نیروی انگارش، پرتوم محسوس باشد، بنیادی که امکان و حتا همانا ضرورت يك قانون که خود را بر همه پدیدارها بگستراند، بر آن نهاده شده باشد - تا برطبق آن، مجموعه پدیدارها را سراسر چونان داده‌های حسها به‌شمار آوریم که می‌باید در گوهر خویش تداعی پذیر و تابع قاعده‌های کلی يك پیوستگی تام در باز-سازی باشند. این بنیاد عینی هر گونه تداعی پدیدارها را من قرابت پدیدارها می‌خوانم. ولی این بنیاد عینی را ما هرگز در هیچ‌جا نخواهیم یافت جز در آغاز یگانگی خود اندریافت، در رابطه با همه شناختهایی که می‌باید به من تعلق داشته باشند. برطبق این آغاز، همه پدیدارها بدون استثنا باید چنان به ذهن بیایند یا سادگانه درك شوند که بایگانگی خود اندریافت تطبیق کنند. و این امر، بدون یگانگی هم‌نهادی در پیوستگی پدیدارها که در نتیجه همچنین به سان عینی ضروری است، ناممکن خواهد بود.

بنابراین یگانگی عینی<sup>۲</sup> هر گونه آگاهی (آگاهی آروینی) دريك آگاهی واحد (خود اندریافت اصلی) شرط ضروری حتا هر گونه دریافت حسی ممکن است و قرابت همه پدیدارها (خواه قرابت دور، خواه قرابت نزدیک)، پی- (A 123)

1) assoziabel      2) objektive Einheit

آمد ضروری يك هم نهاد در نیروی انگارش است که پرتوم بر بنیاد قاعده‌ها قرار دارد.

بنابراین نیروی انگارش همچنین عبارت است از قوه هم نهاد پرتوم، که بدین سبب ما آن را نیروی انگارش تولیدی<sup>۱</sup> نام می‌نهیم. و مادام که نیروی انگارش در رابطه با سراسر بسیارگان پدیدار چیزی جز یگانگی ضروری در هم نهاد بسیارگان پدیدار را منظور ندارد، می‌تواند کارکرد ترافرازنده<sup>۲</sup> نیروی انگارش نامیده شود. از این نظر البته غریب است ولی با اینهمه بر پایه آنچه تاکنون گفته آمده، بدیهی است که: فقط به واسطه این کارکرد ترافرازنده نیروی انگارش است که حتا قرابت پدیدارها، و با قرابت پدیدارها، تداعی پدیدارها، و از راه تداعی پدیدارها، سرانجام بازسازی پدیدارها بر طبق قانونها، و در نتیجه تجربه خود ممکن تواند شدن. زیرا بدون این کارکرد ترافرازنده، مفهومهای برابر ایستها هرگز نخواهند توانست در يك تجربه گرد آیند.

زیرا من ثابت و ساکن (یا خود اندریافت ناب) فقط تا آنجا متضایف همه تصورهای ما را تشکیل می‌دهد که صرفاً ممکن باشد که از آنها آگاهی حاصل کنیم؛ و هر گونه آگاهی درست به همان سان به يك خود اندریافت ناب فراگیر مربوط می‌شود که هر نوع سهش حسی چونان تصور به يك سهش درونی (A 124) ناب یعنی زمان مربوط می‌گردد. اینک این خود اندریافت است که باید به نیروی انگارش ناب افزوده شود، تا کارکرد آن را فکری سازند زیرا هم نهاد نیروی انگارش، فی نفسه، هر چند هم که پرتوم اعمال شود با اینهمه همواره حسی است، زیرا بسیارگان را فقط چنان پیوند می‌دهد که در سهش پدید می‌شود، برای نمونه ریخت يك مثلث. ولی بوسیله نسبت بسیارگان به یگانگی خود اندریافت است که مفهومهایی می‌توانند تکوین یابند که<sup>۳</sup> به فهم تعلق دارند، ولی فقط به میانجی نیروی انگارش در رابطه با سهش حسی می‌توانند هستی پذیرند.

1) produktive Einbildungskraft 2) transzendente Funktion

(۳) به پیروی از اردمان،

werden Begriffe zustande kommen können, welche  
werden Begriffe, welche

بنابراین گونه‌ای نیروی انگارش نساب<sup>۱</sup> همچون يك قوه بنيادين<sup>۲</sup> روح آدمی در اختیار ماست که بنیاد هر گونه شناخت پرتوم را تشکیل می‌دهد. به میانجی این قوه، ما بسیارگان سهش را دريك سو،<sup>۳</sup> با شرط یگانگی ضروری خود اندر یسافت نساب درسوی دیگر، پیوند می‌دهیم. هر دو حد نهایی، یعنی حسگانی و فهم نباید به واسطه این کارکرد ترافرازانده نیروی انگارش ضرورتاً به یکدیگر دوسیده شوند. زیرا در غیر این صورت البته حسگانی پدیدارها را عرضه خواهد داشت، ولی هیچ گونه برابر ایستای شناخت آروینی را فرا نخواهد داد، و در نتیجه تجربه‌ای را تولید نخواهد کرد. تجربه واقعی که از ادراک ساده، از تداعی (از بازسازی)، و سرانجام از باز شناخت پدیدارها تشکیل می‌شود، در باز شناخت که (در میان بن‌پارهای صرفاً آروینی تجربه) آخرین و والاترین است، مفهومی در خود می‌گنجاند که یگانگی صوری تجربه و همراه با آن هر گونه اعتبار عینی (حقیقت) شناخت آروینی را ممکن می‌سازند. حال این بنیادهای باز شناخت بسیارگان، مادام که تنها به صورت تجربه به طو کلی، مربوط می‌شوند، همان مقوله‌ها یند بنابراین هر گونه یگانگی صوری در هم نهاد نیروی انگارش و به میانجی آن هم نهاد همچنین هر گونه کاربرد آروینی<sup>۴</sup> مقوله‌ها (در باز شناخت، باز سازی، تداعی، ادراک ساده) تا پایین، تا سطح پدیدارها - همه بر بنیاد مقوله‌ها قرار دارند. زیرا فقط به میانجی آن بن‌پارهای شناخت به طور کلی<sup>۵</sup> است که پدیدارها می‌توانند به آگاهی ما و در نتیجه به خود ما تعلق داشته باشند.

بنابراین ما خود نظم و قاعده‌مندی را در پدیدارها، که طبیعت می‌نامیم - شان، وارد می‌سازیم. وحتا اگر ما - یا طبیعت ذهن‌مان - نظم و قاعده‌مندی را در اصل در طبیعت بر نمی‌نهادیم، نمی‌توانستند در آن یسافته شوند. زیرا این یگانگی طبیعت می‌باید يك یگانگی ضروری، یعنی پرتوم و قطعی پیوستگی

1) reine Einbildungskraft      2) Grundvermögen

۳) به پیروی از اردمان، und را نادیده گرفته‌ایم.

۴) به پیروی از آدیکس، Gebrauch [مولر: r] aller empirische. به جای  
alles empirischen Gebrauchs

۵) با میزانی تردید، به پیروی از هارتن‌شتاین،

Erkenntnis und überhaupt Erkenntnis überhaupt

پدیدارها باشد. واگر در سرچشمه‌های اصلی شناخت ذهن ما بنیادهای ذهنی چنین یگانگی پرتوم گنجانیده نشده بودند و اگر این شرطهای ذهنی - که بنیاد- های امکان شناختن هر نوع برون آخته‌اند در تجربه - هم هنگام اعتبار عینی (A 126) نمی‌داشتند، ما چگونه می‌توانستیم پرتوم، به یک یگانگی هم نهادی دست یابیم؟<sup>۱</sup>

پیش از این فهم را به شیوه‌های گوناگون تعریف کرده‌ایم: به عنوان خود-انگیختگی شناخت (در برابر اندرپذیرندگی حسگانی)، یا همچون قوه‌ای برای اندیشیدن، یا قوه‌ای برای مفهوما، یا همچنین قوه‌ی داورها. اگر این تعریفها را در معرض نور مشاهده کنیم، همه به یک چیز منتهی می‌شوند: اکنون می‌توانیم فهم را همچون قوه‌ی قاعده‌ها مشخص سازیم. این شناخت-نشان، پرتوم تر است و به گوهر فهم نزدیکتر می‌شود. حسگانی به ما صورتها را (صورتهای سهش را) تحویل می‌دهد؛ ولی فهم، قاعده‌ها را. فهم همواره مشغول است تا پدیدارها را به این منظور تفحص کند که در آنها قاعده‌ای کشف کند. قاعده‌ها، مادام که عینی باشند (و در نتیجه ضرورتاً به شناخت برابر ایستا مربوط شوند)، قانون نامیده می‌شوند. هر چند ما بوسیله تجربه بسی قانونها فرا می‌گیریم، ولی با این حال این قانونها فقط تعیینهای ویژه قانونهای والاتری اند که برترین آنها (که همه قانونهای دیگر<sup>۲</sup> تابع آنان‌اند) پرتوم از خود فهم مشتق می‌شوند، و نه اینکه از تجربه وام گرفته شوند؛ بلکه بعکس، برای پدیدارها قانونمندی ایجاد می‌کنند، و دقیقاً بدین طریق باید تجربه را امکان پذیر سازند. بنابراین فهم صرفاً قوه‌ای که از راه همسنجش پدیدارها قاعده‌هایی را تشکیل دهد نیست: فهم خود قانونگذار است برای طبیعت. یعنی بدون فهم، سراسر طبیعت، یعنی یگانگی هم نهادی بسیارگان پدیدارها بر طبق قاعده‌ها وجود نخواهند (A 127) داشت: زیرا پدیدارها چونان پدیدارها نمی‌توانند بیرون از ما وقوع یابند، بلکه فقط در حسگانی ما وجود دارند. ولی طبیعت<sup>۳</sup> همچون برابر ایستای

۱) «... auf die Bahn bringen...»: «دست یافتن»، «برقرار کردن / ساختن»، «مطرح کردن»، «به مسیر انداختن»، «تکوین»، و معنایی از این دست.  
 ۲) به پیروی از اردمان، die andern alle به جای andere alle.  
 ۳) به پیروی از اردمان، Diese اشاره به «طبیعت» تعبیر شده است.

شناخت در يك تجربه، با همه آنچه بتواند درخود بگنجانند، فقط در یگانگی خوداند دریافت ممکن است. بدینسان<sup>۱</sup> یگانگی خوداند دریافت عبارت است از بنیاد ترافرانده قانونمندی ضروری همه پدیدارها در يك تجربه. درست همین یگانگی خوداند دریافت در رابطه با بسیارگان تصورها (یعنی تعیین بسیارگان از يك یگانگی خوداند دریافت<sup>۲</sup>) قاعده و قوه این قاعده‌های فهم است. بنابراین- این همه پدیدارها چونان تجربه‌های ممکن، درست به همان‌سان پرتوم در فهم قرار دارند و امکان صوری خود را از فهم دریافت می‌کنند، که همچون سهشهای محض در حسگانی قرار دارند، و به لحاظ صورت، تنها بوسیله حسگانی ممکن‌اند.

گفتن اینکه: فهم حتما سرچشمه قانونهای طبیعت است و در نتیجه سرچشمه یگانگی صوری طبیعت، ممکن است بس مبالغه آمیز و نامعقول جلوه کند، ولی با اینهمه چنین حکمی صحیح است و برای برابر استای خود، یعنی تجربه، کاملاً مناسب. البته خاستگاه قانونهای آروینی چونان قانونهای آروینی به هیچ روی در فهم ناب نیست، همچنانکه بسیارگانی بلانهایت پدیدارها نمی‌تواند به نحوی کافی از صورت نساب سهش حسی فهمیده شدن. ولی همه قانونهای آروینی فقط تعیینهای ویژه قانونهای نساب فهم‌اند که فقط تحت آنها و بر طبق هنجار<sup>۳</sup> (A 128) آنها قانونهای آروینی، تازه ممکن‌اند، و پدیدارها صورت قانونی به خود می‌گیرند، همچنانکه همه پدیدارها به رغم گوناگونی صورت آروینی خود، با این- همه باید همواره مطابق شرطهای صورت ناب حسگانی باشند.

بنابراین فهم ناب در مقوله‌ها قانون یگانگی همنهادی همه پدیدارهاست و بدان وسیله تجربه را نخست و در اصل بر طبق صورت آن ممکن می‌سازد. ولی فزون بر اینکه نسبت فهم به حسگانی و به میانجی حسگانی به همه برابر است- های تجربه و در نتیجه اعتبار عینی مفهومیهای نساب پرتوم فهم را دریافته‌ای سازیم و بدین راه خاستگاه و حقیقت آنها را استوار کنیم، کاری دیگر در

(۱) به پیروی از اردمان، also به جای aber.

(۲) هماهنگ با توضیح مولر در پانوشت وی، aus einer einzigen اشاره به «از [يك] یگانگی خوداند دریافت» تعبیر شده است.

3) Norm

تنقیح مناط ترافرازنده مقوله‌ها انجام نتوانیم داد.

**تصویر اختصاری درستی این تنقیح مناط مفهومهای  
ناب فهم که تنها تنقیح مناط ممکن است**

اگر برابر استهائایی که شناخت ما با آنها سروکار دارد شیءهای فی نفسه می‌بودند، در این حال از اینها هیچ گونه مفهومهای پرتوم نمی‌توانستیم داشت. زیرا مفهومها را از کجا می‌بایستیم گرفتن؟ اگر از برون آخته برهنجیم (بدون آنکه يك بار دیگر در اینجا تحقیق کنیم که چگونه برون آخته می‌تواند نزد ما (A 129) شناخته آید)، در این صورت مفهومهای ما صرفاً آروینی خواهند بود، نه مفهوم-های پرتوم. و اگر آنها را از خویشتن خود مشتق سازیم، در این حال آنچه تنها در ماست، سرشت يك برابر استای متفاوت از صورهای ما را تعیین نتواند کرد؛ یعنی نخواهد توانست بنیادی باشد برای آنکه چرا شیئی می‌باید چنان وجود داشته باشد که آنچه ما در اندیشه داریم بدان اطلاق شود، و نه بعکس، تصور ما از آن بکلی خالی باشد. در برابر، اگر ما سراسر فقط به پدیدارها کار داشته باشیم، این امر نه فقط ممکن خواهد بود، بلکه ضروری نیز خواهد بود که مفهومهای خاص پرتومی پیش از شناخت آروینی برابر استاها وجود داشته باشند. زیرا برابر استاها چونان پدیدارها برابر استایی را تشکیل می‌دهند که تنها در ما وجود دارد؛ چون چگونگی پذیری محض حسگانی ما بیرون از ما هرگز وجود نخواهد داشت. حال این تصور را بگیریم که: همه این پدیدارها و در نتیجه همه برابر استاها که ما می‌توانیم خود را بدانها مشغول داریم جمعاً درمن وجود دارند، یعنی تعینهای خویشتن اینهمان من‌اند. - این تصور خود ضرورتاً مبین گونه‌ای یگانگی تام پدیدارهاست در يك خود اندریافت واحد. ولی در این یگانگی آگاهی ممکن، صورت هر گونه شناخت برابر استاها نیز وجود دارد (که بدان وسیله، بسیارگان چونان متعلق به يك برون آخته واحد اندیشیده می‌شود). بنابراین شیوه‌ای که بدان راه بسیارگان تصورحسی (سهش) به يك آگاهی متعلق است، مقدم بر هر گونه شناخت برابر استا همچون صورت فکری آن می‌آید و حتا پرتوم شناخت صوری همه برابر استاها را عموماً (A 130)

1) intellektuelle Form

- مادام که برابریها اندیشیده شوند - تشکیل می‌دهد (= مقوله‌ها).  
 همنهاد بسیارگان<sup>۱</sup> بوسیله نیروی انگارش ناب، و یگانگی همه تصورها در  
 رابطه با خوداندریافت اصلی، پیش از سراسر شناخت آروینی می‌آیند. بنابراین  
 اینکه مفهومیهای ناب فهم، پرتوم ممکن‌اند و حتا در رابطه با تجربه ضروری‌اند،  
 فقط به این دلیل است که شناخت ما با هیچ چیز جز پدیدارها سروکار ندارد که  
 امکان آنها در خود ما نهفته است و پیوستگی آنها و یگانگی آنها (در تصور  
 يك برابریها) تنها در ما یافته می‌شود و در نتیجه باید مقدم بر هرگونه تجربه  
 بیاید و صورت تجربه را تازه ممکن گرداند. و ما تنقیح مناط مقوله‌ها را  
 بر این بنیاد پیش برده‌ایم، که تنها بنیاد ممکن اندر میان بنیادهاست. <

(۱) در متن کانت، derselben. ترمزگه‌پا کو derselben را در اینجا اشاره به  
 «برابریها» (de ces objets  $\approx$  der Gegenstände) تعبیر کرده‌اند. ولی کمپ-  
 سمیت به جای derselben می‌خواند desselben، و آن را اشاره به «بسیارگان»  
 (of the manifold  $\approx$  des Mannigfaltigen) می‌داند. ما در متن جانب  
 کمپ سمیت را گرفته‌ایم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

### » تنقیح مناط مفهوماهای ناب فهم

بهره دوم

[برطبق ویراست دوم، B]

### تنقیح مناط ترافرازنده مفهوماهای ناب فهم<sup>۱</sup>

#### § ۱۵

در باره امکان پیوستگی عموماً

بسیارگان تصورهای می‌تواند در سهشی داده شود که صرفاً حسی است، یعنی چیزی جز دریسافت پذیری نیست؛ و صورت این سهش می‌تواند پرتوم در قوه تصورما وجود داشته باشد، ولی با اینهمه بی‌آنکه چیزی دیگر باشد جز شیوه‌ای که بدان شیوه درون آخته تحت تأثیر قرار می‌گیرد. اما همبستگی (*conjunctio* [= ربط]) یک بسیارگان عموماً، هرگز نمی‌تواند از راه حسها درما واقع شود و بنابراین همچنین نمی‌تواند همبستگی در صورت ناب سهش (B 130) حسی گنجانیده شده باشد. زیرا همبستگی عبارت است از یک فعل خود-انگیختگی نیروی تصور؛ و چون باید این نیرو را در افتراق با حسگانی فهم نامید، از اینرو هرگونه همبستگی - خواه ما از آن همبستگی آگاه باشیم یا نباشیم، خواه همبستگی بسیارگان سهش باشد خواه همبستگی مفهوماهای گوناگون<sup>۲</sup> و در مورد نخست سهش چه آروینی باشد چه ناآروینی<sup>۳</sup> - در هر حال یک کنش فهم است. ما براین کنش فهم، نام کلی همنهاد می‌گذاریم، تا بدان راه درعین حال توجه دهیم که: ما هیچ چیز را همچون پیوسته به‌برون-آخته متصور نتوانیم داشت مگر آنکه آن را قبلاً خود پیوسته باشیم؛ و نیز اینکه: اندرمیان همه تصورها، همبستگی یگانه تصویری است که نمی‌تواند از طریق برون آخته‌ها داده شود، بلکه فقط می‌تواند بوسیله خود درون آخته اعمال

1) transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

۲) به پیروی از فورلندر، der mancherlei به جای mancherlei.

۳) به پیروی از ملین، empirischen oder nicht empirischen به جای sinnlichen oder nicht sinnlichen.



گردد. زیرا همبستگی، يك فعل خودکاری درون‌آخته است. در اینجا باسانی می‌توان دریافت که این کنش باید در اصل واحد و برای همه همبستگیها متساویاً معتبر باشد، و فروگشایی، یعنی آناکادی را که به نظر می‌رسد عکس همبستگی باشد همواره می‌باید در پیش فرض گیرد. زیرا در آنجا که فهم سابقاً هیچ چیز را متصل نکرده است، هیچ چیز را نیز نمی‌تواند از هم فروگشاید، زیرا فقط بوسیله فهم است که چیزی می‌تواند پیوسته شود و به نیروی تصور اعطا گردد.

ولی مفهوم همبستگی فزون بر مفهوم بسیارگان و همنهاد بسیارگان، مفهوم یگانگی بسیارگان را نیز شامل می‌شود. همبستگی عبارت است از تصور یگانگی همنهادی بسیارگان.\* بنابراین تصور این یگانگی نمی‌تواند از همبستگی تکوین یابد. بعکس، تصور یگانگی خود به تصور بسیارگان افزوده می‌شود و مفهوم همبستگی را برای نخستین بار ممکن می‌سازد. این یگانگی که پرتوم پیش از همه مفهومیهای همبستگی می‌آید در واقع مقوله یگانگی نیست (§ ۱۵). زیرا همه مقوله‌ها استوارند بر بنیاد کارکردهای منطقی در داوریهها. ولی در کارکردها، همبستگی و در نتیجه یگانگی مفهومیهای داده شده، اندیشیده می‌شود. بنابراین مقوله، خود مستلزم همبستگی است. پس ما باید این یگانگی را (چونان یگانگی کیفی: § ۱۲) باز هم بالاتر جستجو کنیم، یعنی در آن امری که خود، بنیاد یگانگی مفهومیهای گوناگون را در داوریهها و در نتیجه بنیاد امکان فهم را، حتا از نظر کاربرد منطقی آن، در خود می‌گنجانند.

(\* این مسئله که تصورها خود همانندید و بنابراین یکی از آنها می‌تواند آناکاوانه بوسیله دیگری اندیشیده شود، در اینجا مطرح نیست. آگاهی يك تصور، مادام که سخن بر سر بسیارگان باشد، باید همواره از آگاهی تصور دیگر تمیز داده شود. و در اینجا موضوع تنها عبارت است از همنهاد این آگاهی (ممکن).

(۱) به پیروی از اردمنان، Auflösung, d. i. die Analysis به جای Auflösung Analysis

## § ۱۶

در باره یگانگی همنهادهای اصلی خوداندریافت<sup>۱</sup>

تصور من می‌اندیشم<sup>۲</sup>، باید بتواند ملازم همه تصورهای من باشد. زیرا در غیر این صورت چیزی در من متصور خواهد شد که به هیچ روی اندیشیده نتواند (B 132) شدن. و این درست بدان معناست که تصور یا محال باشد، یا دست کم برای من هیچ باشد. تصویری که بتواند پیش از هرگونه اندیشیدن داده شود، سهش نامیده می‌شود. بنابراین سراسر بسیارگان سهش، در همان درون آخته‌ای که در او این بسیارگان وجود دارد، با من می‌اندیشم رابطه‌ای ضروری دارد. ولی تصور من می‌اندیشم، یک فعل خودانگیختگی است، یعنی نمی‌تواند متعلق به حسگانی نگریسته شود. من این تصور را خوداندریافت ناب می‌نامم تا آنرا تمیز دهم از خوداندریافت آدوینی، یا همچنین از خوداندریافت اصلی. زیرا این همان خودآگاهی است که تصور من می‌اندیشم را تولید می‌کند، که باید بتواند ملازم همه تصورهای دیگر باشد و در هرگونه آگاهی، تصویری است واحد و همانند، و بنابراین خود نمی‌تواند بوسیله تصویری دیگر ملازم شود. من یگانگی این تصور را همچنین یگانگی ترافرازنده<sup>۳</sup> خودآگاهی می‌نامم، تا امکان شناخت پرتوم ناشی از آن را مشخص سازم. زیرا بسیارگان تصورها که در یک سهش معین داده می‌شوند، اگر در مجموع به یک خودآگاهی واحد تعلق نداشته باشند، در مجموع، تصورهای متعلق به من نخواهند بود؛ یعنی چونان تصورهایی که متعلق به من اند (هرچند که من از وجود آنها چونان تصورهایی متعلق به من آگاه نباشم) باز باید ضرورتاً مطابق با شرطی باشند که فقط تحت آن تصورهایی من می‌تواند در یک خودآگاهی کلی گرد هم آیند. زیرا در غیر این صورت تصورهایی من تام و تمام به من تعلق نخواهند داشت، از این (B 133) همبستگی اصلی بسی نتیجه‌ها توان گرفت.

بدیشان، این اینهمانی تام خوداندریافت یک بسیارگان که در سهش داده شده است، همنهادهای از تصورها را در خود می‌گنجانند و فقط بوسیله آگاهی

1) ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption

2) Ich denke 3) transzendente Einheit

این همنهاد، ممکن است. زیرا آگاهی آروینی که ملازم‌تصورهای گوناگون است فی‌نفسه پراکنده است و با اینهمانی درون‌آخته رابطه‌ای ندارد. پس این رابطه باز بوسیله همراه کردن آگاهی با هرگونه تصور، واقع نمی‌شود، بل بدین راه که من یکی از این تصورها را بر تصور دیگر می‌افزایم و از همنهاد آنها آگاهیم. بنابراین، فقط بدین دلیل که من بسیارگان تصورها داده شده را می‌توانم در یک آگاهی به هم پیوند دهم این امر ممکن است که اینهمانی آگاهی در این تصورها را بر خود متصور دارم. یعنی یگانگی آناکوانه خوداندریافت<sup>۱</sup> فقط بر پایه فرض پیشین گونه‌ای یگانگی همنهادی خوداندریافت ممکن است. \* از اینرو، این اندیشه (B 184) که: این تصورها که در سهش داده شده‌اند جمعاً به من تعلق دارند، بدان معناست که: من این تصورها را در یک خودآگاهی واحد بایکدیگر متحد می‌سازم یا دست کم می‌توانم آنها را با هم متحد سازم؛ و هرچند این اندیشه خود هنوز آگاهی به همنهاد تصورها نیست ولی باز مستلزم امکان این همنهاد است. یعنی اگر من این تصورها را بر روی هم تصورها متعلق به خود می‌نامم، فقط به این دلیل است که می‌توانم بسیارگان این تصورها را در یک آگاهی واحد دریابم. زیرا در غیر این صورت به همان تعداد خویشتن‌های گونه‌گون و

(\* یگانگی آناکوانه آگاهی وابسته است به همه مفهومی مشترک چونان مفهومی مشترک. برای نمونه، اگر من رنگ سرخ را به‌طور کلی براندیشم، در این حال من گونه‌ای چگونگی را متصور می‌دارم که (همچون نشانه) می‌تواند در چیزی یافته شود، یا می‌تواند با تصورها دیگر پیوسته باشد. بنابراین من فقط بوسیله یک یگانگی همنهادی ممکن که قبلاً فرض شده است می‌توانم یگانگی آناکوانه را متصور دارم. تصویری که باید اندر بیان تصورها متفاوت، مشترک در نظر گرفته شود، در صورتی چنین در نظر گرفته خواهد شد که فزون بر جنبه مشترک، باز چیزی متفاوت را در خود داشته باشد. در نتیجه این تصور باید قبلاً در یگانگی همنهادی بادیگر تصورها (هر چند فقط تصورها ممکن) اندیشیده شود، پیش از آنکه من بتوانم یگانگی آناکوانه آگاهی را که آن تصور را به *conceptus communis* [= فریافت عام = مفهوم عام] تبدیل می‌کند، در آن بیاندیشم. و بنابراین یگانگی همنهادی خوداندریافت<sup>۲</sup> عبارت است از برترین نقطه‌ای که هرگونه کاربرد فهم، حتا سراسر منطق و برطبق آن فلسفه ترافراژنده باید بدان حد ارتقا یابد. همانا این قوه عبارت است از خود فهم.

- 1) analytische Einheit der Apperzeption
- 2) synthetische Einheit der Apperzeption

مختلف<sup>۱</sup> خواهم داشت که تصوره‌های گوناگونی دارم که از آنها آگام. بنابراین یگانگی همنهادی بسیارگان سهشها که پرتوم تولید می‌شود<sup>۲</sup>، بنیاد اینهمانی خوداندریافت است که پرتوم پیش از سراسر اندیشیدن معین متعلق به من می‌آید. ولی همبستگی در برابر ایستها قرار ندارد و نمی‌تواند بوسیله دریافت حسی از برابر ایستها به‌وام گرفته شود و تازه بدان وسیله در فهم پذیرفته‌آید، بلکه فقط فعلی است از افعال فهم که خود چیزی نیست جز قوه‌ای (B 135) برای پیوندانیدن پرتوم و برای آوردن بسیارگان تصوره‌های داده شده تحت یگانگی خوداندریافت. این والاترین آغاز است در سراسر شناخت آدمی.

اینک این آغاز یگانگی ضروری خوداندریافت، البته خود اینهمان است و در نتیجه گزاره‌ای است آناکاوانه؛ ولی با اینهمه همنهاد بسیارگان را که در سهش داده شده است، همچون ضروری اعلام می‌دارد؛ همنهادی که بدون آن، اینهمانی تام خود آگاهی نمی‌تواند اندیشیده شود. زیرا از طریق من به مثابه یک تصور ساده، هیچ بسیارگانی داده نمی‌شود. بسیارگان فقط می‌تواند در سهش، که از تصور من متفاوت است، داده شود، و فقط می‌تواند از راه همبستگی در یک آگاهی واحد اندیشیده‌آید. فهمی که در آن همهنگام هرگونه بسیارگان بوسیله خود آگاهی داده شود، خواهد توانست بسهد. ولی فهم ما فقط می‌تواند بیاندیشد و باید فقط در حسها سهش را بجوید. بنابراین من، در رابطه با بسیارگان تصورها که در یک سهش به من داده شده‌اند، به خویشتن اینهمان آگام. زیرا من آنها را جمعاً تصوره‌های متعلق به خود می‌خوانم که یکی را تشکیل می‌دهند. ولی این درست بدان معناست که من در خود به یک همنهاد پرتوم ضروری تصورها آگاه هستم که یگانگی همنهادی اصلی خوداندریافت<sup>۳</sup> نامیده می‌شود و همه تصورهایی که به من داده شده‌اند تابع (B 136) آن‌اند، ولی فقط بوسیله همنهاد باید تابع آن گردند.

1) vielfarbiges verschiedenes Selbst

۲) به پیروی از فاینرگر، hervorgebracht به‌جای gegeben.

3) ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption

## § ۱۷

آغازه یگانگی همنهادی خوداندریافت  
والاترین اصل هرگونه کاربرد فهم است

والاترین آغازه امکان هرگونه سهش در رابطه با حسگانی، بر طبق حسیک ترافرازنده این بود که: سراسر بسیارگان سهش می‌بایستی تابع شرط-های صوری مکان و زمان باشد. والاترین آغازه همین امکان در رابطه با فهم عبارت است از اینکه: هرگونه بسیارگان سهش می‌باید تحت شرطهای یگانگی همنهادی اصلی خود اندریافت قرار گیرد.\* جملگی تصورهای بسیارگونه سهشها، مادام که به ما داده می‌شوند، تابع آغازه نخستین اند. ولی مادام که باید بتوانند در یک آگاهی به یکدیگر پیوسته شوند تابع آغازه اخیرند. زیرا (B 187) بدون این پیوستگی هیچ چیز نمی‌تواند اندیشیده شود یا شناخته آید، چون تصورهای داده شده با فعل خوداندریافت، یعنی با من می‌اندیشم چیزی مشترک ندارند و از اینرو نمی‌توانند در یک خودآگاهی واحد باهم درک و تلفیق شوند. اگر کلی سخن گوئیم، فهم عبارت است از قوه شناختها. شناختها از رابطه متعین تصورهای داده شده به یک برون آخته تشکیل می‌شوند. ولی بودن-آخته چنان چیزی است که در مفهوم آن، بسیارگان یک سهش داده شده متحد می‌گردد. حال، هرگونه اتحاد تصورها مستلزم یگانگی آگاهی در همنهاد آنهاست. در نتیجه یگانگی آگاهی چنان چیزی است که بتنهایی رابطه تصورها را با یک برابرستا و بنابراین اعتبار عینی تصورها را تشکیل می‌دهد و نتیجتاً آنها را به شناختها تبدیل می‌کند. از اینرو حتماً امکان فهم برپایه یگانگی آگاهی قرار دارد.

(\* مکان و زمان و همه بخشهای آنها، سهشها، بنابراین با بسیارگانی که در خود می‌گنجانند، تصورهای منفردند (رجوع کنید به حسیک ترافرازنده). در نتیجه مکان و زمان مفهومهای محض نیستند که از طریق آنها دقیقاً یک آگاهی واحد در تصورهای بسیار گنجانیده شده باشد؛ بلکه بعکس، تصورهای بسیار در یک تصور و در آگاهی آن تصور گنجانیده شده‌اند، که به این ترتیب مرکب‌اند. در نتیجه یگانگی آگاهی همنهادی است، ولی با این حال، اصلی است. این یکتاگونگی سهشها در کاربرد عملی<sup>۲</sup> مهم است (رجوع کنید به § ۲۵).

1) Einzelheit      2) Anwendung

بنابراین، نخستین شناخت ناب فهم که کل کاربرد بعدی فهم بر بنیاد آن استوار است و هم‌هنگام از همه شرطهای سهش حسی نیز بیکباره مستقل است، عبارت است از آغازه یگانگی همنهادی اصلی خوداندریافت. بدینسان صورت محض سهش حسی بیرونی یعنی مکان، باز به هیچ روی شناخت نیست. مکان فقط بسیارگان سهش پرتوم را برای يك شناخت ممکن، عرضه می‌دارد. ولی برای شناختن چیزی در مکان، برای نمونه يك خط، من باید خط را (سم کنم و بنابراین يك همبستگی معین بسیارگان داده شده را همنهادانه به‌منصه ظهور (B 188) آورم، چنانکه یگانگی این کنش در عین حال یگانگی آگاهی (در مفهوم يك خط) است و نخست از طریق این یگانگی آگاهی، يك برون‌آخته (يك مکان معین) شناخته می‌شود. پس یگانگی همنهادی آگاهی شرط عینی هر نوع شناخت است: نه فقط شرطی که من بدان نیاز دارم تا برون‌آخته را بشناسم، بل چنان شرطی که هر نوع سهش باید تابع آن باشد تا برای من به بردن‌آخته تبدیل شود. زیرا بسیارگان نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر و بدون این همنهاد، خود را در يك آگاهی متحد کند.

این گزاره اخیر، چنانکه گفته آمد، خود آناکاوانه است، هر چند که در حقیقت یگانگی همنهادی را به شرط هر گونه اندیشیدن تبدیل می‌کند. زیرا این گزاره چیزی بیش از این نمی‌گوید که همه تصورات متعلق به من در هر گونه سهش داده شده باید تابع این شرط باشند که فقط تحت آن من می‌توانم آنها را چونان تصورات متعلق به من به خویشتن اینهمان خود نسبت دهم؛ و بنابراین می‌توانم به‌مثابه چیزی که همنهادانه در يك خوداندریافت پیوسته است، از طریق اصطلاح کلی من می‌اندیشم، درک کنم.

با اینهمه، این آغازه، اصلی نیست برای هر گونه فهم که عموماً ممکن باشد، بلکه فقط اصلی است برای چنان فهمی که از راه خوداندریافت ناب آن در تصور من هستم هیچ بسیارگانی داده نمی‌شود. آن چنان فهمی که از راه خود

آگاهی آن در عین حال بسیارگان سهش داده شود، چنان فهمی که بوسیله تصور (B 189) آن هم‌هنگام برون‌آخته‌های این تصور می‌بایستی وجود داشته باشند، به يك فعل ویژه همنهاد بسیارگان برای یگانگی آگاهی نیاز نخواهد داشت، اما فهم

آدمی که صرفاً می‌اندیشد ولی نمی‌سهد، به‌چنین فعلی نیاز دارد. در هر حال برای فهم آدمی به شیوه‌ای پرهیز ناپذیر، این نخستین آغازه است؛ چنانکه هرگز نمی‌توان نوعی دیگر از فهم را در اندیشه مجسم کرد، خواه چنان فهمی که خود بسهد، خواه چنان فهمی که هر چند بر بنیاد سهش حسی قرار داشته باشد، ولی نوعی از سهش حسی که متفاوت باشد از سهش حسی در مکان و زمان.

### § ۱۸

#### یگانگی عینی خودآگاهی چیست؟

یگانگی ترافراژنده خوداندریافت عبارت است از چنان یگانگی که بوسیله آن هر آنچه در یک بسیارگان که از راه سهش داده می‌شود، در یک مفهوم برون-آخته متحد می‌گردد. از اینرو چنین آگاهی، عینی نامیده می‌شود و باید از یگانگی ذهنی آگاهی متمایز گردد، که نوعی تعین حس ددنی است، و بدان راه آن بسیارگان سهش به یک چنین پیوستگی به‌سان آروینی داده می‌شود. اینکه من به بسیارگان، همچون همزمان، یا پی در پی، به‌سان آروینی آگاه باشم، بستگی دارد به اوضاع و احوال، یا به شرطهای آروینی. از اینرو یگانگی آروینی<sup>۲</sup> آگاهی، از راه تداعی تصورها، خود به پدیدار مربوط می‌شود و سراسر تصادفی است. در برابر، صورت محض سهش در زمان، تنها همچون سهش کلی که یک بسیارگان داده شده را در خود می‌گنجانند، تابع یگانگی اصلی آگاهی است، و آن هم منحصرانه از راه رابطه ضروری بسیارگان سهش به یک امر واحد<sup>۳</sup>: به من می‌اندیشم؛ - یعنی از راه هم نهاد ناب فهم، که پرتوم بنیاد هم نهاد آروینی را تشکیل می‌دهد. فقط آن یگانگی اصلی به‌سان عینی معتبر است. یگانگی آروینی خوداندریافت<sup>۴</sup> که ما در اینجا بررسی نمی‌کنیم، یگانگی‌ای که فقط تحت شرطهای داده شده به‌طور ملموس<sup>۵</sup>، از یگانگی اصلی مشتق می‌شود، فقط اعتبار ذهنی دارد. یک نفر تصور یک واژه معین را با یک چیز پیوند می‌دهد و نفر دیگر با چیزی دیگر، و یگانگی آگاهی در آنچه آروینی

1) subjektive Einheit      2) empirische Einheit  
3) das Eine      4) empirische Einheit der Apperzeption  
5) in concreto

است در رابطه با آنچه داده می‌شود ضرورتاً و عموماً معتبر نیست.

### § ۱۹

صورت منطقی همهٔ داوریها در یگانگی عینی

خوداندریافت مفهومی قرار دارد که

در داوریها گنجانیده شده‌اند

من هرگز نتوانسته‌ام با تعریفی که منطق دانان از داوری به‌طور کلی بدست می‌دهند، قانع شوم. ایشان می‌گویند: داوری عبارت است از تصور يك نسبت بین دو مفهوم. اینک بی‌آنکه در اینجا دربارهٔ نقص این تعریف که به‌هرسان (B 141) فقط برای داوریهای حملی<sup>۱</sup> شایسته است و نه برای داوریهای شرطی و انفصالی (زیرا داوریهای شرطی و انفصالی نه يك نسبت بین مفهوما، بلکه نسبتی بین خود داوریها را در خود می‌گنجانند) با ایشان مناقشه کنم (هر چند که از این سهو منطق بسی پی آمده‌های شاق و مصدع ناشی شده‌اند)\*، فقط یاد آور می‌شوم که در اینجا معین نیست که این نسبت عبارت از چیست.

اما اگر من رابطهٔ شناختهای داده شده در هر داوری را دقیقتر تحقیق کنم و آن رابطه را چونان متعلق به فهم، از نسبت بر طبق قانونهای نیروی انگارش بازسازانه<sup>۲</sup> (که صرفاً اعتبار ذهنی دارد) تمیز دهم، در خواهم یافت که يك داوری چیزی نیست جز شیوه‌ای که بدان راه شناختهای داده شده به یگانگی

(\* آموزهٔ مفصل شکلهای چهارگانهٔ قیاس صوری<sup>۳</sup> فقط به قیاسهای خردی اقرانی<sup>۴</sup> [= مقولی] مربوط می‌شود و هر چند البته چیزی جز يك فن نیست که مخفیانه، نتیجه‌های قیاسی بیمیانجی<sup>۵</sup> (*consequentii immediatis*) [= تالیهای بلاواسطه] را بین مقدسه‌های يك قیاس خردی ناب وارد سازند تا فرامود قیاسهای گوناگونی را بیش از آنکه در شکل نخست آورده شده است ایجاد کنند، - ولی با اینهمه اگر برای داوریهای حملی [= مقولی] به‌سان داوریهایی که همهٔ داوریهای دیگر بایستی بتوانند بدانها رجوع شوند، احترام منحصر به فردی ایجاد نکرده بودند، چنین موقعیتی برای این آموزه حاصل نمی‌شد. اما بر طبق فقرة ۹ § این کاذب است.

- 1) kategorische Urteile
- 2) reproduktive Einbildungskraft
- 3) vier syllogistische Figuren
- 4) kategorische Vernunftschlüsse
- 5) unmittelbare Schlüsse



(B 142) است<sup>۲</sup> در داوریها دارد، تا یگانگی عینی تصوره‌های داده شده، از یگانگی ذهنی تمیز داده شود. زیرا فعل رابط است، رابطه این تصورها را با خوداندیریافت اصلی و یگانگی <sup>۳</sup> خودی آنها را بیان می‌دارد، هرچند که داوری خودآروینی و در نتیجه تصادفی باشد. برای نمونه اینکه: جسمها وزن دارند. البته منظورم از آنچه گفته آمد این نیست که این تصورها در سهش آروینی خودتاً به یکدیگر متعلق‌اند، بلکه به سبب یگانگی خوداندیریافت در همنهاد سهشها به یکدیگر مربوط می‌شوند. یعنی مادام که از تصورها شناختی زاده تواند شد، تصورها بر طبق اصلهای تعیین عینی همه تصورها، - اصلهایی که همه از آغاز یگانگی ترافراننده خوداندیریافت مشتق شده‌اند، - به یکدیگر متعلق می‌گردند. فقط و فقط بدینسان از این نسبت یک دادی بوجود خواهد آمد، یعنی نسبتی بوجود خواهد آمد که عیناً معتبر است و بدینسان می‌تواند به نحوی رسا تمیز داده شود از نسبت همان تصورها که فقط اعتبار ذهنی داشته باشند - یعنی مثلاً هنگامی که بر طبق قانونهای تداعی به یکدیگر پیوسته شده باشند. بر طبق قانون - های تداعی، من فقط می‌توانستم گفت: اگر من جسمی را حمل کنم، فشار وزن را حس خواهم کرد، ولی نمی‌توانستم گفت: خود جسم وزین است؛ که بدان معناست که این هر دو تصور در برون آخته، یعنی صرف نظر از حالت درون آخته، به یکدیگر پیوسته‌اند، و نه تنها در دریافت حسی (هرچند هم که دریافت حسی مکرر اتفاق افتد).

## § ۲۰

(B 143)

همه سهشهای حسی تابع مقوله‌هایند - چونان  
شرطهایی که فقط تحت آنها بسیارگان سهشهای  
حسی می‌توانند در یک آگاهی واحدگرد هم آید

بسیارگان داده شده در یک سهش حسی ضرورتاً به یگانگی همنهادی اصلی خوداندیریافت تعلق دارد، زیرا فقط از این راه یگانگی سهش ممکن

1) Verhältnswörtchen

۲) به پیروی از هایدمان، ist به جای ist.

3) notwendige Einheit

است. (۱۷ §). ولی آن کنش فهم که از راه آن، بسیارگان تصورهاى داده شده (خواه سهشها باشند خواه مفهومها) می تواند تحت يك خوداندريافت به طور کلی آورده شود، عبارت است از کارکرد منطقی داوریها. (۱۹ §). بنابراین- این هرگونه بسیارگان، مادام که در يك سهش آروینی واحد داده شود، در رابطه با یکی از کارکردهای منطقی برای داوری کردن، مبین می شود، که در واقع بدان وسیله می تواند به يك آگاهی عموماً، آورده شود. حال مقوله‌ها، مادام که بسیارگان يك سهش داده شده در رابطه با آنها تعیین شود، خود چیزی نیستند جز دقیقاً همین کارکردهای داوری کردن. (۱۳ §). بنابراین بسیارگان در يك سهش داده شده نیز ضرورتاً تابع مقوله‌هاست.

(B 144)

## § ۲۱

## ملاحظه

بسیارگانی که در يك سهشی که من آن را متعلق به خود می نامم گنجانیده شده است، از راه همنهاد فهم چونان متعلق به یگانگی خودی خود آگاهی متصور می شود و این از طریق مقوله صورت می گیرد.\* اینک مقوله نشان می- دهد که: آگاهی آروینی بسیارگان که در يك سهش واحد داده شده، تابع خود آگاهی ناب<sup>۱</sup> پرتوم است؛ درست همان طور که سهش آروینی تابع سهش حسی ناب است که ایضاً پرتوم صورت می گیرد. - بنابراین در گزاره بالا، آغاز يك تنقیح مناط مفهومهای فهم ناب قرار دارد. در این تنقیح مناط چون مقوله‌ها مستقل از حسگانی صرفاً از فهم برمی خیزند، باز من باید شیوه‌ای را که بسیارگان در يك سهش آروینی داده می شود، متزع کنم، تا فقط به یگانگی ای که از راه فهم به میانجی مقوله در سهش اعمال می شود، توجه نمایم. پس از

(\* دلیل این امر بر پایه یگانگی متصور شده سهش<sup>۲</sup> قرار دارد که بدان راه برابریستایی داده می شود. این یگانگی سهش همواره همنهاد بسیارگانی را که برای يك سهش، داده شده است شامل می شود، و دیگر، رابطه این بسیارگان را با یگانگی خوداندريافت در خود می گنجانند.

1) reines Selbstbewußtsein

۲) vorgestellte | Einheit der Anschauung - ژول بارنی و ترمزگ- پاکو: «تصور یگانگی سهش».

(B 145) این (در § ۲۶) با شیوه‌ای که سهش آروینی در حسگانی داده می‌شود، نشان خواهیم داد که یگانگی سهش آروینی چیزی نیست جز آنچه مقوله - بر طبق فقره مذکور § ۲۰ - برای بسیارگان هر گونه سهش داده شده به طور کلی، تجویز می‌کند. فقط بدین‌سان، یعنی با نشان دادن اعتبار پرتوم مقوله‌ها در رابطه با همهٔ برابر استاهای حسه‌ای ما، منظور از تنقیح مناسط برای نخستین بار کاملاً برآورده خواهد شد.

ولی با اینهمه، در دلیل بالا يك چیز را نمی‌توانم منتزع کنم و آن اینکه: بسیارگان لازم برای سهش، باز باید پیش از هم نهاد فهم و مستقل از آن داده شود. اما اینکه: به چه‌سان؟ در اینجا نامعین است. زیرا اگر من بخواهم برای خود گونه‌ای فهم را بیان‌دیشم که بایستی خود را بسهد (برای نمونه مانند يك فهم خدایی، که برابر استاهای داده شده را بر خود متصور نمی‌دارد، بلکه فقط از طریق تصور او برابر استاها هم‌هنگام داده می‌شوند یا تولید می‌گردند)، در این صورت مقوله‌ها در رابطه با چنین شناختی هیچ معنایی نخواهند داشت. مقوله‌ها فقط قاعده‌هایی‌اند برای فهمی که کل قوهٔ آن در اندیشیدن قرار دارد؛ یعنی در کنشی که هم نهاد بسیارگان را، که از جای دیگر در سهش به فهم داده شده‌اند، در یگانگی خود اندریافت وارد می‌سازد؛ - بنابراین، فهمی که لئفسه هیچ چیز را نمی‌شناسد، بلکه فقط مادهٔ خام را برای شناخت، یعنی سهش را که از راه برون‌آخته باید بدو داده شود، می‌پیوندد و به نظم می‌آورد. ولی دربارهٔ این ویژگی<sup>۱</sup> فهم ما که فقط به واسطهٔ مقوله‌ها و دقیقاً تنها به واسطهٔ نوع و شمار خاصی از مقوله‌ها یگانگی خود اندریافت را تحقق می‌بخشد، نمی‌توان دلیلی بدست داد. درست همان‌طور که نمی‌توان توضیح داد چرا ما دقیقاً این تعداد کار کردها را برای داوری در اختیار داریم و نه کار کردهای دیگر را؛ یا اینکه چرا زمان و مکان تنها صورتهای سهش ممکن مایند.

1) Eigentümlichkeit

## § ۲۲

مقوله کاربرد دیگری برای شناخت شیءها  
ندارد جز تطبیق خود بر برابریستاهای تجربه

اندیشیدن يك برابریستا و شناختن يك برابریستا یکی نی‌اند. دو چیز به شناخت تعلق دارند: نخست، مفهوم، که بدان وسیله اساساً برابریستا اندیشیده می‌شود (مقوله)؛ و دوم سہش، که بدان وسیله برابریستا داده می‌شود. زیرا اگر به مفهوم، سہش متناظر با آن هرگز نتواند داده شود، مفهوم البته به لحاظ صورت، اندیشه خواهد بود ولی هیچ‌گونه برابریستایی نخواهد داشت و از راه آن هیچ‌گونه شناختی از هیچ‌گونه شیئی ممکن نخواهد بود. زیرا در این حال تا آنجا که من می‌دانم، هیچ چیز وجود ندارد، و حتا نمی‌تواند وجود داشته باشد که اندیشه من بتواند بدان اعمال شود. اینک همه سہشهای ممکن مسا حسی‌اند (رجوع کنید به حسیک). بنابراین اندیشیدن يك برابریستا عموماً از طریق يك مفهوم ناب فهم فقط در حالتی می‌تواند نزد ما به شناخت تبدیل شود، که آن مفهوم فهم ناب به برابریستاهای حسها ارتباط یابد. سہش حسی یا سہش ناب است (مکان و زمان)، یا سہش آروینی آنچه در مکان (B 147) و در زمان بی‌میانجی از راه احساس چونان واقعی متصور می‌شود. بوسیله تعیین سہش ناب ما می‌توانیم شناختهای پرتوم برابریستاها را (در ریاضیات) دارا شویم، اما فقط بر طبق صورت آنها چونان پدیدارها. ولی با اینهمه، اینکه شیءهایی بتوانند وجود داشته باشند که باید بدین صورت سہیده شوند، باز نامعین باقی می‌ماند. در نتیجه هیچ‌یک از مفهومهای ریاضی، لئفسه، شناخت نیست؛ مگر تا آنجا که در پیش فرض کنیم: شیءهایی وجود دارند که فقط بر طبق صورت آن سہش حسی ناب می‌توانند بر ما باز نموده شوند. اما شیءها در مکان و در زمان فقط تا آنجا می‌توانند داده شوند که دریافتهای حسی (یعنی تصوراتهای همراه با احساس) باشند، یعنی فقط از راه تصور آروینی<sup>۱</sup> داده می‌شوند. بنابراین مفهومهای ناب فهم حتا اگر بر سہشهای پرتوم تطبیق شوند (مانند مورد ریاضیات) فقط تا آنجا می‌توانند شناخت فراهم آورند که آن

1) empirische Vorstellung

سهشهای پرتوم و در نتیجه به واسطه آنها همچنین مفهومیهای فهم، بتوانند بر-  
سهشهای آروینی تطبیق گردند. حاصل آنکه مقوله‌ها به واسطه سهش ناب<sup>۱</sup> نیز  
شناختی از شیءها به ما نمی‌دهند مگر بوسیله تطبیق ممکن آنها بر سهش آروینی،  
یعنی مقوله‌ها فقط به کار امکان شناخت آروینی می‌خورند. ولی این امر تجربه  
نامیده می‌شود. پس مقوله‌ها در مورد شناخت شیءها کاربردی دیگر ندارند  
مگر فقط مادام که شیءها همچون برابر ایستاهای تجربه ممکن فرض شوند. (B 148)

## § ۲۳

گزاره بالا دارای اهمیتی است بزرگ، زیرا بخوبی مرزهای کاربرد  
مفهومیهای ناب فهم را در رابطه با برابر ایستاهای تعیین می‌کند؛ دقیقاً همان‌طور  
که حسیک ترافرازنده مرزهای کاربرد صورت ناب سهش حسی ما را تعیین  
کرد. مکان و زمان چونان شرطهای امکان اینکه چگونه برابر ایستاهای می‌توانند  
به ما داده شوند، فراتر از برابر ایستاهای حسها اعتبار ندارند، یعنی در نتیجه  
فقط برای<sup>۲</sup> تجربه معتبرند. مکان و زمان فراتر از این مرزها هیچ چیز را  
معرفی نمی‌کنند، زیرا فقط در حسها وجود دارند و در بیرون از حسها هیچ  
واقعیت ندارند. و اما مفهومیهای ناب فهم از این کرانمندی آزادند و خود را  
بر برابر ایستاهای سهش به‌طور کلی می‌گسترانند، حال آن سهش خواه با سهش  
ما متشابه باشد خواه نباشد، به شرطی که فقط حسی باشد و نه فکری. ولی این  
استنش بعدی مفهومیها فراتر از سهش حسی متعلق بهما، ما را به هیچ‌جا راه نمی-  
برد. زیرا در آن صورت، آنها مفهومیهای تهی<sup>۳</sup> از برون آخته‌ها خواهند بود که  
درباره اینکه آیا اساساً چنین برون آخته‌هایی ممکن اند یا نه، ما هرگز نخواهیم  
توانست بوسیله مقوله‌ها داوری کنیم. و نیز، صورتهای محض اندیشه<sup>۴</sup> خواهند  
بود بدون واقعیت عینی. زیرا ما هیچ‌گونه سهش در اختیار نخواهیم داشت تا  
یگانگی هم‌نهادی خوداندریافت که فقط در مقوله‌ها وجود دارد، بر آن اعمال  
شود و بتواند چنین برابر ایستایی را تعیین کند. فقط سهش حسی و آروینی متعلق  
به ما به مقوله‌ها معنا و مفهومی تواند بخشیدن. (B 149)

(۱) به پیروی از گولدمید، reinen Anschauung به جای Anschauung.

(۲) به پیروی از کیرشمان، für die به جای der.

3) leere Begriffe

4) bloße Gedankenformen

بنابراین اگر برون آخته گونه‌ای سهش نحسی<sup>۱</sup> را چونان داده شده فرض کنیم، آنگاه طبعاً خواهیم توانست از راه همهٔ محمولها که خود دیگر در این فرض پیشین قرار دارند، متصور بداریم که: به برون آخته سهش نحسی هیچ چیز که به سهش حسی تعلق داد، اطلاق نمی‌شود. پس نتیجه می‌شود که: آن برون آخته، استنیده نیست، یا در مکان نیست؛ و اینکه: دوام آن، زمان نیست، که در آن هیچ نوع تغییر (توالی تعینها در زمان<sup>۲</sup>) وجود ندارد، و غیره. ولی اگر من صرفاً نشان دهم که سهش یک برون آخته به چه سان نیست، بدون آنکه بتوانم گفت که سپس در شناخت آن چه چیزی گنجانیده شده است، این شناخت واقعی نیست. زیرا در این صورت من امکان یک برون آخته را برای مفهوم ناب فهم خود متصور نداشته‌ام، چون نتوانسته‌ام سهشی فراهم که با آن برون آخته متناظر باشد. بلکه فقط می‌توانم گفت که مفهوم متعلق به ما برای آن معتبر نیست. ولی در اینجا مهمترین نکته آنست که بر چنین چیزی حتا هیچ مقولهٔ واحدی نیز نتواند اعمال شدن. برای نمونه مفهوم جوهر را نمی‌توان بر آن تطبیق کرد، یعنی آنچه به‌مثابهٔ موضوع می‌تواند وجود داشته باشد، ولی هرگز نه چونان محمول صرف. در این حال من به هیچ روی نمی‌دانم که اگر سهش آروینی به من مورد تطبیق را ندهد، آیا شیئی وجود تواند داشت که با این تعیین اندیشه‌ای متناظر باشد؟ اما بحث بیشتر پس از این خواهد آمد.

(B 150)

## § ۲۴

در بارهٔ تطبیق مقوله‌ها بر

برابریستاهای حسها عموماً

مفهومهای ناب فهم از راه فهم محض به برابریستاهای سهش به‌طور کلی مربوط می‌شوند. حال این سهش، خواه متعلق به‌ما باشد، خواه به گونه‌ای دیگر، فقط به شرطی که حسی باشد. ولی مفهومهای ناب فهم باز درست به همین دلیل صودتهای محض اندیشه‌اند که بدان راه هیچ برابریستای معینی شناخته نخواهد شدن. هم نهاد یا هم بستگی بسیارگان در آنها، چنانکه گفته‌ایم، صرفاً

1) nicht-sinnliche Anschauung

۲) همچنین: «تعیینها در زمان» (Bestimmungen in der Zeit).

به یگانگی خوداندریافت مربوط می‌شود و بدان وسیله بنیاد امکان شناخت پرتوم است، مادام که همنهاد برپایه فهم استوار باشد و در نتیجه نه فقط ترا-فرازنده باشد، بلکه همچنین صرفاً ناب و فکری<sup>۱</sup> باشد. ولی چون در ما يك صورت معین سهش حسی پرتوم درین قرار دارد که برپایه اندرپذیرندگی توانایی تصور (حسگانی) استوار است، پس فهم، چونان خودانگیختگی، می‌تواند حس درونی را از طریق بسیارگان تصورات داده شده مطابق با یگانگی هم-نهادی خوداندریافت، تعیین کند و بدینسان یگانگی همنهادی خوداندریافت بسیارگان سهش حسی را پرتوم بیاندهد: چونان شرطی که همه برابر ایستاهای سهش (سهش انسانی ما) ضرورتاً باید تابع آن باشند. بدینسان مقوله‌ها که خود صورتهای محض اندیشه‌اند، با اینهمه واقعیت عینی می‌یابند، یعنی بر برابر-ایستاهایی که در سهش به‌ما داده توانند شد، تطبیق می‌شوند: ولی البته این برابر ایستاهای فقط چونان پدیدارها به‌ما داده می‌شوند، زیرا فقط در مورد پدیدارهاست که ما به سهش پرتوم قادریم.

این همنهاد بسیارگان سهش حسی، که پرتوم ممکن و ضروری است، می-تواند مجازی<sup>۲</sup> نامیده شود (*synthesis speciosa* [= ترکیب مجازی]) تا متمایز گردد از آن گونه همنهاد که در رابطه با بسیارگان سهش به‌طور کلی، در مقوله صرف اندیشیده می‌شود و همبستگی فهم<sup>۳</sup> نام می‌گیرد (*synthesis intellectualis*) [= ترکیب فکری]. هر دو گونه همنهاد ترافرازنده‌اند؛ نه تنها بدین دلیل که خود پرتوم به‌وقوع می‌پیوندند<sup>۴</sup>، بلکه همچنین بدین دلیل که امکان شناختهای پرتوم دیگر را بنیان می‌نهند.

ولی اگر همنهاد مجازی<sup>۵</sup> تنها به یگانگی همنهادی اصلی خوداندریافت، یعنی به این یگانگی ترافرازنده که در مقوله‌ها اندیشیده می‌شود، مربوط گردد، باید در افتراق با همبستگی فکری محض، همنهاد ترافرازنده نیروی انگاش نامیده شود. نیروی انگاش عبارت است از قوه‌ای که بدان وسیله يك برابر ایستا حتا بدون حضور آن در سهش متصور شود. حال چون سهش ما سراسر حسی است،

1) intellektual      2) figürlich      3) Verstandesverbindung  
 4) به پیروی از اردمان، stattfinden به جای vorgehen.  
 5) figürliche Synthesis

نیروی انگارش به مناسبت شرط ذهنی که فقط تحت آن، مفهومهای فهم می-توانند سهشی متناظر داشته باشند، به حسگانی تعلق دارد. ولی مادام که هم نهاد نیروی انگارش گونه‌ای اعمال خودانگیختگی است و بخلاف حس که صرفاً تعیین‌پذیر است، تعیین‌کننده می‌باشد و در نتیجه می‌تواند پرتوم صورت حس را (B 152) برطبق یگانگی خود اندریافت تعیین کند، - نیروی انگارش تا آن حد عبارت است از یک قوه، که حسگانی را پرتوم تعیین می‌کند و هم نهاد آن در سهشها برطبق مقوله‌ها باید هم نهاد ترافرازنده نیروی انگارش باشد. این هم نهاد اثر فهم است بر حسگانی و نخستین تطبیق آن (و هم هنگام بنیاد همه تطبیقهای دیگر) برابرایستاهای سهش ممکن ما. این هم نهاد، چونان هم نهاد مجازی، متمایز می‌شود از هم نهاد فکری که تنها بوسیله فهم، بدون هر گونه یاری نیروی انگارش وقوع می‌یابد.<sup>۱</sup> مادام که نیروی انگارش، خودانگیختگی باشد، من آن را گاه‌بگاه همچنین نیروی انگارش تولیدی می‌نامم و آن را بدان وسیله افتراق می‌دهم از نیروی انگارش بازسازانه، که هم نهاد آن منحصرانه تابع قانونهای آروینی، یعنی قانونهای تداعی است و از آنرو به روشن‌سازی امکان شناخت پرتوم مساعدت نمی‌کند، و بدین دلیل به فلسفه ترافرازنده تعلق ندارد، بلکه متعلق است به روانشناسی.

\* \* \*

اکنون جای آن است که این پارادکسی<sup>۲</sup> [= امر به ظاهر متناقض] را که در عرضه‌داشت<sup>۴</sup> صورت حس درونی (§ ۶) باید همگان را متعجب کرده باشد، فهم‌پذیر سازیم، و آن اینکه: چگونه حس درونی خود ما را فقط به این ترتیب به آگاهی باز می‌نماید که: ما چگونه به خود پدید می‌شویم، نه اینکه ما (B 153) فی‌نفسه چگونه‌ایم. زیرا ما جز شیوه‌ای که برطبق آن از درون متأثر می‌شویم، سهشی نداریم. این امر متناقض به نظر می‌رسد، بدین طریق که ما باید در برابر خود، کارپذیر رفتار کنیم؛ از اینرو حس درونی وقوه خوداندیدیافت (که ما با دقت آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازیم) در دستگاههای روانشناسی مرجحاً همانند (۱) تا اندازه‌ای به پیروی از گورلاند، که die ... geschieht را به جمله اضافه کرده است.

2) Ort      3) das Paradoxe      4) Exposition



در نظر گرفته می‌شوند.

آنچه حس درونی را تعیین می‌کند فهم است و قوه اصلی آن است که بسیارگان سهش را پیوند دهد، یعنی تحت خوداندریافت بیاورد (که امکان فهم نیز خود بر آن پایه قرار دارد). حال چون فهم درما انسانها خود قوه سهش را تشکیل نمی‌دهد و سهشها را حتا اگر درحسگانی نیز داده شوند<sup>۱</sup> باز نمی‌تواند در دون خود فراگیرد تا چنانکه گویی بسیارگان سهش خاص خود را پیوند دهد، از اینرو همنهاد فهم، اگر فقط لئفسه نگرسته شود چیزی دیگر نیست جز یگانگی کنش که فهم بدون حسگانی نیز بدان، چونان کنش، آگاه است. ولی از طریق همنهاد، فهم قادر است حتا حسگانی را از درون در رابطه با بسیارگان، که ممکن است برطبق صورت سهش حسی به فهم داده شود، تعیین کند. بنابراین فهم کنش را تحت نام همنهاد ترافرازنده نیروی انگاش بر درون-آخته<sup>۲</sup> انفعالی<sup>۳</sup> اعمال می‌کند، که قوه آن است؛ و بدینسان ما بحق می‌توانیم گفت که حس درونی تحت تأثیر آن کنش قرار می‌گیرد. خوداندریافت و یگانگی همنهادی آن به هیچ روی با حس درونی یکی نیست. بیشتر چنین است که خوداندریافت، چونان سرچشمه هرگونه همبستگی به بسیارگان سهشها عموماً، اعمال می‌شود و تحت<sup>۴</sup> عنوان مقوله‌ها، پیش از هر گونه سهش حسی، به برون آخته‌ها عموماً ارتباط می‌یابد. در برابر، حس درونی صودت محض سهش را در خود می‌گنجانند، ولی بدون هیچ نوع همبستگی بسیارگان در آن؛ در نتیجه باز هیچ سهش معینی را در خود نمی‌گنجانند که فقط از طریق آگاهی تعیین بسیارگان<sup>۴</sup> بوسیله کنش ترافرازنده نیروی انگارش (یعنی نفوذ همنهادی فهم بر حس درونی)، که من همنهاد مجازی نام نهاده‌ام، ممکن است. ما این امر را همواره با حس درک می‌کنیم. ما بدون کشیدن خطی در اندیشه، هرگز خط را به اندیشه نتوانیم آورد؛ بدون رسم کردن دایره، آن را

(۱) به پیروی از فاینرگر، wären به جای wäre.

2) passives Subjekt

(۳) به پیروی از گورلاند، und unter به جای unter.

(۴) در متن: desselben. مولر و ترمزگت-پاکو آن را اشاره به «حس درونی» گرفته‌اند، و میککل جان و کمپ سمیت اشاره به «بسیارگان». ما فعلاً با تعبیر اخیر هماهنگ‌ایم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

نتوانیم اندیشید؛ بدون عمود نهادن سه خط بر یکدیگر از یک نقطه واحد، سه دورامون مکان را هرگز متصور نمی‌توانیم داشت. وحتا بدون آنکه در جریان کشیدن خط مستقیم (که باید تصور مجازی زمان درخارج باشد)، توجه خود را تنها به کنش هم نهاد بسیارگان، که بدان وسیله حس درونی را متوالیاً تعیین می‌کنیم و بدان طریق به توالی این تعیین حس درونی، معطوف داریم، زمان را نیز نمی‌توانیم اندیشید. درحقیقت، جنبش چونان کنش درون آخته (نه چونان تعیین یک برون آخته)\*، و در نتیجه هم نهاد بسیارگان در مکان، حتا مفهوم (B 155) توالی را نیز نخست تولید می‌کند. به شرط آنکه مکان را منتزع کنیم و تنها به کنشی توجه نماییم که بدان وسیله حس درونی را به لحاظ صورت آن تعیین می‌کنیم. بنابراین فهم درحس درونی چنین همبستگی بسیارگان را نمی‌یابد، بلکه همبستگی بسیارگان<sup>۱</sup> تولید می‌کند، به این ترتیب که برحس درونی تأثیر می‌گذارد. ممکن است دشوار به نظر رسد که چگونه من که می‌اندیشد،<sup>۱</sup> از من که خود را می‌سهد متفاوت است (بدینسان که من باز شیوه شش دیگر را دست کم همچون ممکن متصور توانم داشت)؛ ولی با اینهمه، با آن چونان درون آخته واحد

(\* جنبش یک برون آخته در مکان، به دانش ناب تعلق ندارد، ودر نتیجه به هندسه نیز تعلق ندارد. زیرا اینکه چیزی جنبش پذیر باشد، نمی‌تواند پرتوم شناخته آید، بلکه فقط از طریق تجربه شناخته تواند شدن. ولی جنبش، چونان توصیف یک مکان، عبارت است از فعل ناب هم نهاد متوالی<sup>۲</sup> بسیارگان در شش بیرونی عموماً، بوسیله نیروی انگارش تولیدی؛ و بدینسان نه فقط به هندسه تعلق دارد، بلکه حتا متعلق است به فلسفه ترافرازنده.

۱) در متن می‌آید: das Ich, der ich denke [درحقیقت این عبارت از نظر گرامر آلمانی وضعی خاص دارد؛ اما این نکته مورد توجه ما نیست]. ژول بارنی و ترمزگت پاکو این عبارت را چنانکه هست به فرانسه ترجمه کرده‌اند: le moi, le je pense. و اما واینگر این عبارت را می‌خواند: das Ich, das denkt: «من که می‌اندیشد». کمپ سمیت، و عملاً مولر و میکل جان و اویزرمان قرائت واینگر را پی گرفته‌اند؛ به ترتیب: the "I" who thinks و the thinking Ego و I who think؛ اویزرمان: я, которое мыслит.

ما در ترجمه خود از واینگر پیروی کرده‌ایم، ولی به قیاس عبارت بعدی: dem Ich, das sich selbst anschau[elt]...، شاید بتوان قرائت زیر را نیز پیش نهاد: das Ich, das sich selbst denkt\*: «من که خود را می‌اندیشد».

## 2) sukzessive Synthesis

همانند است. یعنی چگونه می‌توانم گفت: من چونان هوش<sup>۱</sup> و درون آخته<sup>۲</sup> اندیشنده، خود مرا چونان برون آخته<sup>۳</sup> اندیشیده شده می‌شناسد؛ و بعلاوه، مادام که در سهش داده شده باشم، مانند پدیده‌های دیگر، مرا فقط چنانکه بر خود ظاهر می‌شوم می‌شناسد، نه اینکه در برابر فهم چگونه هستم. - اما این مسائل در مقایسه با اینکه چگونه من بتوانم برای خود اساساً يك برون آخته و در حقیقت برون آخته سهش و دریافت‌های حسی درونی باشم، دشواری بیشتر یا کمتری ندارند. ولی اینکه واقعاً می‌بایستی چنین باشد، - اگر مکان را صورت ناب محض پدیدارهای حسهای بیرونی در نظر بگیریم - می‌تواند بروشنی بدین راه ثابت شود که ما زمان را که به هیچ روی برابر استای سهش بیرونی نیست به شیوه‌ای دیگر نمی‌توانیم متصور داشتن، مگر به یاری تصویر<sup>۲</sup> يك خط، ماسادام که آن را رسم می‌کنیم، وبدون این شیوه باز نمود، یگانگی دورامون زمان را به هیچ روی نتوانیم شناخت. به همین سان امر مورد بحث بدین طریق ثابت می‌شود که ما تعیین طول زمان<sup>۳</sup> یا به هم‌چنین موضعهای زمانی<sup>۴</sup> را برای همه دریافت‌های حسی درونی، همیشه باید از تغییرهایی که در شیءهای بیرونی باز-نموده می‌شوند مشتق سازیم؛ در نتیجه تعیین‌های حس درونی دقیقاً باید به همان شیوه چونان پدیدارها در زمان تنظیم شوند، که ما تعیین‌های حسهای بیرونی را در مکان منظم می‌سازیم. پس اگر در رابطه با امور اخیر بپذیریم که برون-آخته‌ها را فقط تا آنجا می‌شناسیم که از بیرون بر ما اثر می‌گذارند، هم‌چنین در مورد حس درونی باید اذعان کنیم که بدان وسیله خود را فقط چنان می-سهمیم که از درون بوسیله خود تحت تأثیر قرار می‌گیریم. یعنی آنچه مربوط است به سهش درونی، درون آخته<sup>۳</sup> خاص خود را فقط چونان پدیدار می‌شناسیم، ولی نه چنانکه فی نفسه هست.\*

(\* من ملاحظه نمی‌کنم که دشواریهای زیادی بتواند از این امر ناشی شود که حس درونی بوسیله خود ما متأثر می‌گردد. هر عمل توجه<sup>۵</sup> می‌تواند در این باره نمونه‌ای به ما دهد. (B 157) فهم در چنین عملی همواره حس درونی را بر طبق همبستگی‌ای که آن را می‌اندیشد، برای سهش درونی که با بسیارگان در هم نهاد فهم متناظر است، تعیین می‌کند. ولی اینکه ذهن به چه سان معمولاً بدین وسیله تحت تأثیر قرار می‌گیرد، هر کس می‌تواند در خود<sup>۶</sup> حساً دریابد.

- 1) Intelligenz    2) Bild    3) Zeitlänge    4) Zeitstellen  
5) Aktus der Aufmerksamkeit    6) in sich

(B 157)

## § ۲۵

در برابر، در همنهاد ترافرازنده بسیارگان تصورها عموماً، ودر نتیجه در یگانگی اصلی همنهادی خوداندریافت، من به خویشتن خود آگاهم: نه اینکه چگونه به خود پدید می شوم، و نیز نه اینکه فی نفسه چگونه هستم، بل فقط اینکه هستم. این تصود، عبارت است از اندیشیدن، نه سپیدن. حال چون برای شناخت خویشتن خودمان، فزون برکنش اندیشیدن که بسیارگان هر سهش ممکن را به یگانگی خوداندریافت می آورد، همچنین يك شیوه معین سهش الزامی است که بدان راه این بسیارگان داده می شود، از اینرو هر چند برجاهستی خود من پدیدار نیست (والبتہ فرانمود محض نیز نیست)، ولی با اینهمه، تعیین برجاه-

هستی من\* فقط می تواند برطبق صورت حس درونی، به شیوه ای ویژه که (B 158) چگونه بسیارگانی که من به هم پیوند می دهم، در سهش درونی داده می شود، وقوع یابد. پس برطبق آنچه گفته آمد، من هیچ شناختی از خود چنانکه هستم، ندارم، بلکه تنها از اینکه چگونه به خود پدید می شوم. بنابراین بهرغم همه مقوله ها که اندیشیدن يك بردن آخته کلی را از طریق همبستگی بسیارگان در يك خوداندریافت واحد تشکیل می دهند، آگاهی به خویشتن خود بساز بسی از

\* من می اندیشم بیان کننده فعل تعیین کردن برجاهستی من است. البته برجاهستی بدان وسیله داده شده است، ولی با اینهمه شیوه ای که می باید مطابق آن برجاهستی را تعیین کنم، یعنی بسیارگانی را که به این برجاهستی تعلق دارد در خود وضع کنم، بدان راه داده نشده است. برای این امر به خودسهی نیاز است که برپایه يك صورت پرتوم داده شده یعنی زمان قرار دارد، که حسی است و به اندرپذیرندگی امر تعیین پذیر<sup>۲</sup> تعلق دارد. اینك چون من خودسهی دیگری ندارم که امر تعیین کننده<sup>۳</sup> را در من، - که من فقط از خود- انگیختگی آن آگاهم، - درست به همان ترتیب پیش از عمل تعیین کردن<sup>۴</sup> بدست دهم که زمان امر تعیین پذیر را بدست می دهد، از اینرو من نمی توانم برجاهستی خود را چونان يك هستومند خود کار تعیین کنم، بلکه فقط خودانگیختگی اندیشیدن خود، یعنی خود- انگیختگی تعیین کردن را متصور می دارم و برجاهستی من، فقط حساً، یعنی همچون برجاهستی يك پدیدار، تعیین پذیر است. ولی به سبب همین خودانگیختگی است که من خود را هوش<sup>۵</sup> می نامم.

۱) به پیروی از هایدمان و وایشدل، e r s c h e i n e به جای e r s c h e i n e .  
 2) das Bestimmbare 3) das Bestimmende 4) das Bestimmen  
 ۵) به پیروی از هایدمان و وایشدل، I n t e l l i g e n z به جای I n t e l l i g e n z .

شناخت خویشتن خود به‌دور است. بدینسان، همچنانکه برای شناخت يك برون‌آخته که از من متفاوت است، فزون بر اندیشیدن يك برون‌آخته عموماً (در مقوله)، من همچنین به‌سهش نیاز دارم که بدان طریق آن مفهوم کلی را تعیین کنم، - متساویاً، برای شناخت خویشتن خود نیز فزون بر آگاهی یا فزون بر آنکه من خود را می‌اندیشم باز به يك سهش بسیار گان در خود محتاج‌ام تا بدان وسیله این اندیشه را تعیین کنم. بنابراین من چونان هوش وجود دارم: هوشی که منحصرانه از قوهٔ همبستگی‌اش آگاه است، ولی در رابطه با بسیار گانی (B 159) که این هوش می‌بایستی آن را پیوند دهد، تابع يك شرط محدود‌کننده است<sup>۱</sup> که او حس درونی می‌نامد؛ و بدینسان هوش، همبستگی را فقط بر طبق نسبتهای زمانی<sup>۲</sup> که بکلی بیرون از مفهومی‌های فهم، به‌معنای خاص، قراردادارند سهدینی<sup>۳</sup> می‌سازد. در نتیجه چنین هوشی خود را فقط بدان وسیله می‌تواند بشناسد که چگونه از نگرگاه يك سهش (که فکری نیست و نمی‌تواند از طریق خود فهم داده شود)، فقط بر خود ظاهر می‌شود، نه چنانکه خود را بشناسد که اگر سهش آن فکری می‌بود، ممکن بود.

## § ۲۶

### تنقیح مناط ترافرانندهٔ کاربرد عموماً ممکن

#### مفهومهای ناب فهم در تجربه

در تنقیح مناط متاگیتیانه<sup>۴</sup>، خاستگاه پرتوم مقوله‌ها عموماً از راه ترافق<sup>۵</sup> کامل آنها با کارکردهای منطقی عمومی اندیشیدن، ثابت شد (§ ۱۰). ولی در تنقیح مناط ترافراننده، امکان مقوله‌ها چونان شناختهای پرتوم برابر ایستاهای يك سهش به‌طور کلی، باز نموده آمد (§ ۲۰ و § ۲۱). اینک می‌بایستی این امکان توضیح داده شود که از طریق مقوله‌ها، برابر ایستاهای را که همواره فقط می‌توانند برحسبهای ما ظاهر شوند، - هر چند نه بر طبق صورت سهش آنها بلکه

۱) به پیروی از اردمان، *unterworfen* به‌جای *unterworfen ist*.

2) *Zeitverhältnisse*

۳) *anschaulich*. - اردمان در اینجا جمله را *unkonstruierbar* می‌خواند.

4) *metaphysische Deduktion*      5) *Zusammentreffung*

۶) به پیروی از ملین، (§ ۱۰) افزوده شده است.

برطبق قانونهای پیوستگی شان - پرتوم بشناسیم و بدینسان گویی برای طبیعت قانون تجویز کنیم و حتا طبیعت را امکان‌پذیر سازیم. زیرا اگر مقوله‌ها (B 160) برای این منظور قابلیت نداشته باشند، روشن نخواهد شد که چگونه هر آنچه بسادگی ممکن است برحسهای مسا ظاهر شود می‌بایستی تابع قانونهایی باشد که پرتوم فقط از خود فهم ناشی می‌شوند.

نخست یادآور می‌شوم که نگرسته من از همنهاد ادراک ساده، عبارت است از ترکیب بسیارگان در یک سهش آروینی که بدان وسیله دریافت حسی، یعنی آگاهی آروینی این سهش (چونان پدیدار) ممکن می‌شود.

ما هم صوت سهش حسی بیرونی پرتوم و هم صوت سهش حسی درونی پرتوم را در تصورهای مکان و زمان در اختیار داریم و همنهاد ادراک ساده بسیارگان پدیدارها باید همواره با این تصورها مطابقت کند، زیرا همنهاد، خود فقط برطبق این صورت می‌تواند واقع شود. با این حال مکان و زمان صرفاً همچون صوتهای سهش حسی، پرتوم متصور نمی‌شوند، بلکه چونان خود سهشها (که بسیارگان را در خود می‌گنجانند)، یعنی با تعیین یگانگی این بسیارگان در خود آنها، پرتوم متصور می‌گردند (رجوع کنید به حسیک ترا-فرازنده)\*. بنابراین حتا یگانگی همنهاد بسیارگان در بیرون یا در درون ما و (B 161) در نتیجه همچنین همبستگی، که هر آنچه در مکان و در زمان می‌بایستی معین باز نموده شود باید با آن مطابقت داشته باشد، خود دیگر پرتوم، چونان شرط

(\* مکان، متصور شده چونان برایستا (چنانکه واقعاً لازم است در هندهسه چنین متصور شود)، چیزی بیش از صورت محض سهش را در خود می‌گنجاند. مکان همچنین گنجاننده تلفیق<sup>۱</sup> بسیارگان است که برطبق صورت حسگانی در یک تصور سهشی<sup>۲</sup> داده شده است. چنانکه صوت سهش فقط بسیارگان را بدست می‌دهد، ولی سهش صوتی<sup>۳</sup>، یگانگی تصور را. در بخش حسیک من این یگانگی را تنها در شمار حسگانی آورده‌ام تا فقط یادآور شوم (B 161) که یگانگی پیش از همه مفهومها می‌آید، هر چند که مستلزم همنهاد است که گرچه به سهشها متعلق نیست، ولی برطبق آن همه مفهومهای مکان و زمان نخست می‌توانند ممکن گردند. زیرا چون فقط وسیله این همنهاد (یعنی در این جریان که فهم حسگانی را تعیین می‌کند) مکان و زمان تازه چونان سهشها داده می‌شوند، پس یگانگی این سهش پرتوم به مکان و زمان تعلق دارد، و نه به مفهوم فهم. (§ ۲۴).

- 1) Zusammenfassung      2) anschaulich  
3) formale Anschauung

همنهاد هر گونه ادراك ساده، همهنكام با اين سهشها (ولى نه در آنها) داده شده است. ولى اين يگانگى همنهادهى چيزى نمى‌تواند باشد جز همبستگى بسيار-گان يك سهش كلى داده شده، در يك آگاهى اصلى، كه برطبق مقوله‌ها، فقط بر سهش حسى ما اعمال شده است. در نتيجه هر گونه همنهاده كه حتا دريافت حسى بدان وسيله ممكن مى‌شود تابع مقوله‌هاست، و چون تجربه عبارت است از شناخت از راه دريافتهاى حسى پيوسته، پس مقوله‌ها شرطهاى امكان تجربه‌اند و از اينرو پرتوم براى همهء برابر ايستاهائى تجربه نيز معتبرند.

\* \* \*

(B 162) بنا بر اين اگر من براى نمونه سهش آروينى يك خانه را از طريق ادراك سادهء بسيارگان آن به دريافت حسى بدل كنم، در اين حال يگانگى خردى مكان و سهش حسى بيرونى به طور كللى، بنياد ادراك سادهء من است، و من بر طبق اين يگانگى همنهادهى بسيارگان در مكان، ريخت خانه را تقريباً ترسيم مى‌كنم. ولى اگر من صورت مكان را انتزاع كنم، هديش همين يگانگى همنهادهى درست در فهم است و مقولهء همنهادهى چيزهاى همگن<sup>۱</sup> است در يك سهش عموماً، يعنى مقولهء چندينى كه بنا بر اين بايد با آن همنهاده ادراك ساده، يعنى با دريافت حسى كاملاً مطابق باشد.\*

اگر من (در نمونه‌اى ديگر) انجماد آب را حساً دريابم، آنگاه دو حالت (ميعان و انجماد) را چونان دو حالت، سادگانه درك مى‌كنم، كه در يك اضافت زمان در برابر هم قرار دارند. ولى در زمان كه من آن را همچون سهش درونى بنياد پديدار قرار مى‌دهم، يگانگى همنهادهى بسيارگان را ضرورتاً (B 163) متصور مى‌دارم، كه بدون آن، اضافت زمان نمى‌تواند در سهش به شيوه‌اى تعيين شده (در رابطه با توالى زمانى) داده شود. حال اگر من صورت ثابت سهش درونى متعلق به خود، يعنى زمان را منتزع كنم، اين يگانگى همنهادهى

(\* بدین شیوه استوار می‌شود که: همنهاده ادراك ساده، که آروینى است، ضرورتاً باید مطابقت کند با همنهاده خوداندريافت که فکری است و کلاً پرتوم در مقوله گنجائیده شده است. این همان خودانگیختگی واحد و یگانه است که در يك مورد زیر نام نیروی انگارش، و در مورد ديگر زیر نام فهم، همبستگى را در بسيارگان سهش وارد می‌کند.

1) das Gleichartige

چونان شرط پرتوم، که تحت آن من بسیارگان هرگونه سهش را پیوند می‌دهم، عبارت است از مقولهٔ علت. بوسیلهٔ مقولهٔ علت - اگر به حسگانی خود اعمال کنم - هرآنچه دا که دخ می‌دهد، برطبق اخافت آن با زمان به طوکلی، تعیین می‌کنم. بنابراین ادراک سادهٔ چنین رویدادی و در نتیجه خود این رویداد، برطبق دریافت حسی ممکن، تابع مفهوم نسبت معلولها و علتهاست، و چنین است در همهٔ مورد-های دیگر.

\* \* \*

مقوله‌ها عبارت‌اند از مفهوهایی که برای پدیدارها و در نتیجه برای طبیعت چونان مجموع کلی همهٔ پدیدارها (*natura materialiter spectata*) = طبیعتِ مادناً ملحوظ]، پرتوم قانون تجویز می‌کنند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چون این قانونها از طبیعت مشتق نمی‌شوند و طبیعت را الگوای خود نمی‌گیرند،<sup>۲</sup> (چون در غیر این صورت صرفاً آروینی خواهند بود)، چگونه دریافتنی است که طبیعت باید خود را با قانونها مطابقت دهد؛ یعنی قانونها چگونه می‌توانند همبستگی بسیارگان طبیعت را پرتوم تعیین کنند، بدون آنکه آن همبستگی را از طبیعت بگیرند؟ چنین است حل<sup>۳</sup> این معما:

اینکه قانونهای پدیدارها در طبیعت باید با فهم و صورت پرتوم آن، یعنی (B 164) قوهٔ پیوندانیدن بسیارگان عموماً مطابقت داشته باشند، عجیب‌تر از این نیست که پدیدارها خود باید با صورت سهش حسی پرتوم مطابقت کنند. زیرا قانونها در خود پدیدارها وجود ندارند، بلکه فقط در نسبت<sup>۴</sup> با درون آخته، که پدیدارها بدان ملتصق می‌شوند، ماسدام که درون آخته فهم داشته باشد، وجود دارند. دقیقاً همان‌طور که پدیدارها فی‌نفسه وجود ندارند بلکه فقط در نسبت به همان هستومند واحد، ماسدام که حس داشته باشد وجود دارند. شی‌های فی‌نفسه حتا مستقل از فهمی که آنها را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هستند. ولی پدیدارها فقط تصوره‌های شی‌هایند، شی‌هایی که به لحاظ اینکه فی‌نفسه چگونه می‌توانند باشند، شناخته نشده بر جایند. اما پدیدارها همچون تصور-

1) Muster

۲) به پیروی از فاینگر، noch - [ولی با حفظ und].

3) Auflösung 4) relativ



های محض تابع هیچ نوع قانون پیوستگی<sup>۱</sup> نیستند، مگر تابع آن قانونی که قوه متصل کننده آن را تجویز می کند. حال آنچه بسیارگان سهش حسی را متصل می کند، نیروی انگارش است، و نیروی انگارش برای یگانگی هم نهاد فکری<sup>۲</sup> خود به فهم وابسته است و برای بسیارگانی ادراک ساده، بر پایه حسگانی استوار است. اینک چون هر گونه دریافت حسی ممکن وابسته است به هم نهاد ادراک ساده، و این هم نهاد آروینی به نوبه خود وابسته است به هم نهاد ترفرازنده و در نتیجه به مقوله ها، - پس همه دریافت های حسی ممکن و در نتیجه همچنین هر آنچه بتواند به آگاهی آروینی وارد شود، یعنی همه پدیدارهای طبیعت از نگرگاه هم بستگی خویش باید تابع مقوله ها باشند. بنابراین طبیعت (که تنها به منزله طبیعت به طور کلی، در نظر گرفته می شود) چونان بنیاد اصلی قانونمندی ضروری خود (همچون *natura formaliter spectata* [= طبیعت صورتاً ملحوظ]) به مقوله ها بستگی دارد. ولی قوه ناب فهم به قانونهای بیشتری جز آنهایی که طبیعت عموماً، چونان قانونمندی پدیدارها در مکان و زمان بر آنها استوار است، دست نمی یابد تا از طریق مقوله های محض به پدیدارها، پرتوم قانونهایی نسبت دهد. بنابراین، قانونهای ویژه چون به پدیدارهایی مربوط می شوند که به طریق آروینی تعیین شده اند، نمی توانند کاملاً از مقوله ها مشتق شوند، هر چند که باز همه در مجموع تابع مقوله هایند. برای شناخت حاصل کردن از قانونهای ویژه به طرد کلی، باید به تجربه متوسل شد. ولی فقط قانونهای پرتوم به ما می آموزند که تجربه به طور کلی چیست و آنچه همچون برابر استای تجربه شناخته تواند آمدن، کدام است.

## § ۲۷

## نتیجه این تفتیح مناط مفهومهای فهم

جز از راه مقوله ها ما هیچ برابر استایی را نتوانیم اندیشیدن<sup>۳</sup>. جز از طریق سهشهای متناظر با آن مفهومها، هیچ برابر استای اندیشیده شده ای را نتوانیم شناختن. حال همه سهشهای ما حسی اند و این شناخت، تا آنجا که برابر استای

(۱) همچنین: «اتصال»: Verknüpfung.

(۲) intellektuelle Synthesis

(۳) به پیروی از هایدمان، denken به جای denken.

(B 166) آن داده شده باشد، آروینی است. ولی شناخت آروینی عبارت است از تجربه. د) نتیجه هیچ شناخت پررئوم برای ما ممکن نیست، مگر منحصرانه از برای استاهای تجربه ممکن.\* ولی این شناخت که تنها به برابر استاهای تجربه محدود می شود، بدین سبب تماماً از تجربه به وام گرفته نشده است؛ بلکه هم سهشهای ناب، و هم مفهوماهای ناب فهم، بن پارهای شناخت اند که پررئوم در ما یافته می شوند. اکنون فقط دوراه وجود دارند که بر پایه آنها همخوانی خردی تجربه با مفهوم-های برابر استاهای تجربه اندیشیده تواند شد: یا تجربه این مفهوما را ممکن

می سازد، یا آنکه این مفهوما تجربه را ممکن می سازند. راه نخستین در رابطه با (B 167) مقوله‌ها (وحتا در رابطه با سهش حسی ناب نیز) پیمودنی نیست. زیرا مقوله‌ها، مفهوماهای پررئوم اند و در نتیجه از هر گونه تجربه مستقل اند. (حکم یک خاصگاه آروینی گونه‌ای *generatio aequivoca* [= تولید ذوجهین]) خواهد بود. در نتیجه فقط راه دوم باز می ماند (مانند یک دستگاه آپی زایش خرد ناب<sup>۱</sup>)، یعنی مقوله‌ها از جانب فهم بنیادهای امکان هر گونه تجربه را به طور کلی، در خود می گنجانند. ولی اینکه مقوله‌ها چگونه تجربه را ممکن می سازند و چه آغازه‌هایی برای امکان تجربه در تطبیق با پدیدارها بدست می دهند، در فصل بعد درباره کاربرد ترافرازنده نیروی داور، روشن تر خواهد شد.

ممکن است کسی بخواهد اندرمیان دوراه منحصر یاد شده، راه میانه‌ای پیش نهد، و آن اینکه: مقوله‌ها نه اصلهای خوداندیشیده نخستین پررئوم شناخت مایند، و نه از تجربه مشتق می شوند، بلکه استعداد<sup>۲</sup>های ذهنی اندیشیدن اند که در عین حال<sup>۳</sup> با وجود ما اندرهم روییده‌اند، و خالق<sup>۴</sup> ما آنها را چنان تنظیم

\* به منظور آنکه عجزولانه به پی آمدهای نگران کننده و منفی این گزاره بر نخوریم من فقط یاد آور می شوم که مقوله‌ها به خاطر اندیشیدن، بوسیله شرطهای سهش حسی ما محدود نمی شوند، بلکه حیطةای نامحدود دارند. ولی فقط شناختن آنچه ما بر خود می اندیشیم، یعنی تعیین کردن برون آخته است که به سهش نیاز دارد؛ وحتا در صورت نبودن سهش، اندیشه برون آخته باز می تواند همچنان نتیجه‌های حقیقی و سودمند خود را بر کاربرد خرد درون آخته داشته باشد. اما این کاربرد خرد چون همیشه به تعیین برون آخته، یعنی به شناخت، مربوط نیست، بلکه به تعیین درون آخته و اراده او نیز ارتباط می یابد، هنوز نمی تواند در اینجا مورد بحث قرار گیرد.

1) System der Epigenesis der reinen Verunft

2) Anlage 3) zugleich 4) Urheber

کرده است که کاربرد آنها با قانونهای طبیعت که تجربه بر آن پایه پیش می‌رود، دقیقاً تطبیق می‌کند (گونه‌ای دستگاه تشکیل قبلی خردناب<sup>۱</sup>). اما در این صورت (فزون بر آنکه در چنین فرضیه‌ای هیچ حدی مشاهده نمی‌شود که انسان تا آنجا فرض پیشین استعدادهایی را که قبلاً معین شده‌اند، برای داوریه‌های آینده به پیش براند)، علیه میان‌راه مذکور دلیل قاطع این است: در چنین موردی (B 168) مقوله‌ها ضرورتی را نخواهند داشت که اساساً به مفهوم آنها تعلق دارد. زیرا برای نمونه مفهوم علت، تحت یک شرط در پیش فرض شده، ضرورت معلول<sup>۲</sup> را بیان می‌دارد؛ ولی اگر مفهوم علت بر پایه گونه‌ای ضرورت دلخواهانه ذهنی استوار باشد که با ما پیوند خورده و رویده باشد و تصورات آروینی معینی را برطبق یک چنین قاعده نسبتها پیوند دهد، به مفهومی دروغین تبدیل خواهد شد. من نمی‌توانستم گفت: معلول با علت در برون آخته (یعنی ضرورتاً) پیوسته است، بلکه فقط من چنان تشکیل یافته‌ام که این تصور را به هیچ صورتی نمی‌توانم متصل کرد مگر بدینسان؛ و این درست همان امری است که شک‌گرایان اکثراً آرزو می‌کنند. زیرا سپس سراسر بینش ما به سبب اعتبار عینی پنداری داوریه‌های ما، هیچ نخواهند بود جز فرانمود محض، و تعداد کسانی که این ضرورت ذهنی را (که فقط باید حس شود) نخواهند اذعان کنند، کم نخواهد بود. به هر تقدیر، ما نمی‌توانیم با کسی در باره آنچه فقط مربوط می‌شود به اینکه درون آخته خود او چگونه سازمان یافته است، جدل کنیم.

### چکیده<sup>۳</sup> این تفتیح مناط

این مبحث عبارت است از باز نمود مفهومی ناب فهم (وبا آنها هر-گونه شناخت نظری پر توم)، چونان اصلهای امکان تجربه؛ ولی تجربه، هم-

۱) Präformationssystem der reinen Vernunft - توجه کنید که vorherbestimmte Harmonie یکی نیست با Präformationssystem [ = هماهنگی پیشین بنیاد = تناسب مابقی التقرر ]. همچنین ← A 274-275 / B 331.

2) Erfolg

۳) kurzer Begriff را به «چکیده» برگردانده‌ایم [ کاربرد نافنی واژه Begriff ].

چون تعیین<sup>۱</sup> پدیدارها در مکان و در زمان<sup>۲</sup> عموماً؛ - سرانجام باز نمود این تعیین (B 169) بر پایه اصل یگانگی همنهادی اصلی خوداندریافت، چونان صورت فهم در رابطه با مکان و زمان، همچون صورتهای اصلی حسگانی.

\* \* \*

من فقط تا اینجا پاراگراف بندی را لازم می‌شمارم، زیرا ما با مفهوم-های مقدماتی سروکار داشتیم. اینک چون بر آنیم تا کاربرد مفهومهای مقدماتی را عرضه داریم، بحث می‌تواند در ارتباط مداوم، بدون پاراگراف-بندی پیش رود. »

۱) Bestimmung؛ - در این مورد همچنین شاید: «تعیین»؛ و نیز به همین سان در مورد دوم، در همین سطر.

۲) به پیروی از ویراست چهارم، im Raum und in der Zeit به جای .in Raum und Zeit

[توجه:

پایان متنهای متفاوت در ویراست نخست، A، و در ویراست دوم، B. نظر به اینکه میزان تغییر قابل ملاحظه بوده است، اصلح آن دیدیم که دنباله متن را چنانکه در هر دو ویراست A و B مشترك است، از صفحه مستقل و فرد آغاز کنیم، ولی سرصفحه را برای نشان دادن تداوم مطالب حفظ کرده‌ایم. يك بار دیگر نیز (در فصل «درباره پاراگوییهای خرد ناب») وضعی مشابه از نگرگاه صفحه آرایبی مطرح است که در جای خود توضیح داده شده است. - در آرایش رایموندشمیت نیز دنباله متن در صفحه مستقل و با سرصفحه چاپ شده است؛ ولی به اقتضای توالی مطالب، در این مورد متن مشترك در صفحه فرد آغاز می‌شود، و در مورد دیگر، در صفحه زوج.]

## آناکاویک ترا فرازنده

کتاب دوم

## آناکاویک آغازها<sup>۱</sup>

منطق عمومی بر پایه بنیاد آئی ساخته شده است که سخت دقیق با بخش-بندی قوه‌های والاتر شناخت مطابقت می‌کند. اینها عبارت‌اند از: فهم، نیردی، دادی، و خرد. از اینرو این آفراه [= آموزه = نظریه تعلیماتی = دکترین] در آناکاویک خود، به مفهوما<sup>۲</sup>، دادیها، و نتیجه‌های قیاسی می‌پردازد، درست بر طبق کارکردها و نظم آن نیروهای ذهن که تحت نامش<sup>۳</sup> فراخ و گسترده<sup>۴</sup> فهم عموماً، (A 131) دریافت می‌شوند.

چون منطق صوری<sup>۵</sup> محض مورد بحث، هرگونه گنج‌انیده شناخت (خواه شناخت ناب، خواه شناخت آروینی) را منتزع می‌کند و خود را تنها به صورت اندیشیدن عموماً (به شناخت برهانی<sup>۶</sup>) مشغول می‌دارد، از اینرو منطق صوری در بخش آناکاوانه خود همچنین شامل قانون خرد تواند شد. زیرا صورت خرد، دستوری مطمئن دارد که بدون توجه به طبیعت ویژه شناختی که در آن بکار گرفته می‌شود، می‌تواند پرتوم از راه فروشکافی محض کنشهای خرد<sup>۷</sup> به عملهای آن، دریافت شود.

منطق ترا فرازنده، بدین سبب که محدود است به یک گنج‌انیده معین، یعنی تنها به شناختهای ناب پرتوم، نمی‌تواند به دنبال این بخش‌بندی منطق عمومی برود. زیرا آشکار است که: کلید ترا فرازنده خرد به هیچ‌روی عیناً معتبر نمی‌باشد، و در نتیجه به منطق حقیقت، یعنی به آناکاویک تعلق ندارد، بلکه چونان منطق فرایمود،

- 1) Análytik der Grundsätze
- 2) Grundriß
- 3) Benennung
- 4) formale Logik
- 5) diskursive Erkenntnis
- 6) Vernunftthandlungen

بخشی ویژه از ساختمان آموزشی مدرسی را زیر نام دویچمگوئیک [= دیالکتیک] ترافرازنده به خود اختصاص می‌دهد.

بنابراین فهم و نیروی داوری قانون کاربرد عیناً معتبر، و در نتیجه کاربرد حقیقی خود را در منطق ترافرازنده می‌یابند و از اینرو به بخش آناکاوانه منطق ترافرازنده تعلق دارند. ولی خود در کوششهای خود برای تشخیص پرتوم چیزی (B 171) دربارهٔ برابرایستاها و گسترده شدن شناخت فراتر از مرزهای تجربهٔ ممکن کاملاً و تماماً (A 182) دویچمگویانه است و حکمهای فرامودی آن به هیچ روی در یک قانون جای ندارند، چنان قانونی که با اینهمه آناکاویک می‌بایستی در خود بگنجانند.

از اینرو آناکاویک آغازه‌ها منحصرانه قانونی خواهد بود برای نیروی دادی؛ قانونی که به نیروی داوری می‌آموزد که چگونه مفهومیهای فهم را که شرط قاعده‌های پرتوم را در خود می‌گنجانند، برپدیدارها تطبیق کند. به این سبب در حالی که من آغازه‌های واقعی فهم را به منزلهٔ موضوع<sup>۱</sup> برمی‌گیرم، اصطلاح آفراه نیروی دادی<sup>۲</sup> را به مشابه نامش به کار می‌برم که این امر را دقیقتر بیان می‌دارد.

#### درآمد

#### در بارهٔ نیروی داوری ترافرازنده<sup>۳</sup> عموماً

اگر فهم عموماً چونان قوهٔ قاعده‌ها تعریف شود، در این صورت نیروی داوری عبارت است از قوهٔ تابع کردن تحت قاعده‌ها، یعنی تمیز دادن اینکه آیا چیزی تحت یک قاعدهٔ داده شده (*casus datae legis* [= مورد قانون معطی]) قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد. منطق عمومی به هیچ روی دستورهایی برای نیروی داوری ندارد، و حتماً نمی‌تواند چنین دستورهایی داشته باشد. زیرا چون منطق عمومی هر گونه گنجانیدهٔ شناخت<sup>۱</sup> منتزع می‌کند، چیزی برای وی باقی نمی‌ماند جز این کار که صورت محض شناخت را در مفهومیها، در داوریها و در نتیجه- (A 183) های قیاسی، آناکاوانه از هم بگشاید و باز نهد، و بدان راه قاعده‌های صوری (B 172) هر گونه کاربرد فهم را تحقق بخشد. اینک اگر منطق عمومی بخواهد به‌طور

1) Thema    2) Doktrin der Urteilskraft  
3) transzendente Urteilskraft

- کلی نشان دهد که چگونه می‌بایستی چیزی را تحت این قاعده‌ها قرار داد، یعنی تمیز داد که آیا چیزی تحت اینها قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد، - آنگاه این کار به صورتی دیگر انجام نتواند شد مگر دگر باره تحت یک قاعده. اما این قاعده، دقیقاً چون یک قاعده است، مجدداً مستلزم راهنمایی نیروی داوری است. بدینسان ثبات می‌شود که هرچند فهم قادر است بوسیله قاعده‌ها آموزانده و مجهز شود، با اینهمه نیروی داوری استعداد آبی است ویژه که هرگز نمی‌تواند آموخته شود بلکه فقط می‌تواند اعمال گردد. از اینرو نیروی داوری همچنین جنبه خاص<sup>۳</sup> آن چیزی است که اصطلاحاً عقل سلیم نامیده می‌شود، و هیچ مکتبی فقدان آن را جبران نتواند کرد. زیرا هرچند مدرسه می‌تواند بسی قاعده‌ها که از بینش دیگران حاصل شده‌اند بر فهم محدود عرضه کند و گویی بر آن پیوند زند، با اینهمه؛ قوه کاربرد صحیح آنها باید از آن خود شاگرد باشد؛ و در صورت فقدان چنین دهش طبیعی<sup>۴</sup> هیچ قاعده‌ای که بدین منظور برای شاگرد تجویز شود، از دژ کاربرد مصون نخواهد بود. \* از اینرو ممکن است (A 134)
- یک پزشک، یا یک قاضی، یا یک سیاستمدار، بسی قاعده‌های عالی بیماری-شناسی<sup>۶</sup>، قضایی، یا سیاسی را در ذهن داشته باشند، به حدی که حتا بتوانند در رشته خود استادی دقیق شوند، ولی با اینهمه در تطبیق آن قاعده‌ها باسانی دچار
- (\* فقدان نیروی داوری در حقیقت همان چیزی است که حماقت<sup>۷</sup> نامیده می‌شود و چنین عجزی را به هیچ روی علاجی نیست. یک مغز کند ذهن یا محدود که نقصی ندارد جز در زمینه درجه شایسته فهم و مفهومیهای متعلق به آن، از طریق آموزش سخت نیکو مجهز تواند شد و حتا تا درجه فضل<sup>۸</sup> نیز پیش تواند رفت. ولی چون در این صورت نیز باز اغلب فقدان در زمینه نیروی داوری وجود خواهد داشت (*secunda Petri*] = دوم پطروس<sup>۹</sup>)) غیر عادی نیست به مردانی با فضل برخورد کنیم که در کاربرد دانش خود، این فقدان نیروی داوری را که هرگز درسان پذیر نیست، مکرراً فاش می‌سازند.

(B 173)

- 1) Unterweisung 2) Talent 3) das Spezifische  
4) Naturgabe 5) Mißbrauch 6) pathologisch 7) Dummheit  
8) Gelehrsamkeit

(۹) بخش دوم کتاب پی‌یر دو لا رامه:

(1515-1572) Pierre de la Ramée، شکل لاتین: Petrus Ramus. وی کتابی نوشته است در باب منطق که در بخش دوم آن به بحث در پیرامون داوری می‌پردازد: *Dialecticae libri duo. Pars Secunda: Judicium sive Dispositio*, 1556. از اینرو، *secunda Petri* = «دوم پطروس» اصطلاحی شده است برای «نیروی داوری»، «قوه قضاوت صحیح». از جمله، گویند ابلهان از جهت *secunda Petri* کاستی دارند.



لغزش کردند، یا به این دلیل که از بابت نیروی داوری طبیعی (هرچند نه در فهم) ناقص‌اند و هر چند جنبهٔ عمومی را به‌طور مجرداً می‌بینند، ولی قادر نیستند تشخیص دهند که آیا موردی به‌طور ملموس تحت آن قرار می‌گیرد یا نه - یا هم- چنین بدین دلیل که به‌سان بسنده از طریق نمونه‌ها و کارهای عملی به این داورها راهنمایی نشده‌اند. البته سود منحصر به فرد و بزرگ نمونه‌ها این است که نیروی داوری را حدت می‌بخشند. ولی آنچه به‌صحت و دقت آیینش فهم<sup>۲</sup> مربوط می‌شود، نمونه‌ها معمولاً تا اندازه‌ای باعث تیرگی این صفات می‌گردند، زیرا بندرت شرط قاعده را طابق النعل بالنعل<sup>۴</sup> برمی‌آورند (یعنی همچون *casus in terminis* [مورد در حدود] هستند). فزون بر آن، نمونه‌ها تقلاهای فهم را برای درنگریستن قاعده‌ها به‌طور کلی از جنبهٔ کفایت<sup>۵</sup> آنها، مستقل از اوضاع و احوال ویژهٔ تجربه، اغلب تضعیف می‌کنند، و سرانجام عادت‌ی بوجود می‌آوردند که قاعده‌ها بیشتر به‌صورت ضابطه‌ها بکار برده شوند تا آغازه‌ها. بدینسان نمونه‌ها برای نیروی داوری همچون چرخ یادگیری راه رفتن برای کودکانند، که هرگز به‌درد آن کس که از استعداد طبیعی نیروی داوری<sup>۶</sup> بر- خوردار نیست، نمی‌خورند.

(B 174)

ولی هر چند منطق عمومی نمی‌تواند دستورهایی برای نیروی داوری تجویز کند، با اینهمه وضع منطق ترافرازانده بکلی دیگرسان است؛ چنانکه حتا به‌نظر می‌رسد کار خاص منطق ترافرازانده این باشد که نیروی داوری را در کار- برد فهم ناب، از طریق قاعده‌هایی معین تصحیح کند و تضمین گرداند. زیرا فلسفه برای آنکه برای فهم در حیطة شناخت نساب پرتوم، گسترش تأمین کند، یعنی در نتیجه همچون افرا، به‌هیچ روی لازم به‌نظر نمی‌رسد، و حتا چنین می‌نماید که برای این کار نامناسب باشد. زیرا با همهٔ کوششهایی که تاکنون صورت گرفته‌اند، توفیق حاصل شده در این زمینه، ناچیز یا صفر بوده است. اما فلسفه چونسان سنجش، فراخوانده می‌شود تا با تمام تیزی و هنر آزمون خود،

(A 185)

1) *in abstracto* 2) Präzision 3) Verstandeseinsicht  
 ۴) *adäquat*؛ همچنین: «کافی»، «به شیوهٔ کافی»، «مکفی»، «به نحو مکفی».  
 5) *Zulänglichkeit*  
 ۶) به پیروی از ملین، *derselben* به‌جای *desselben*؛ - و گرنه برطبق تعبیر گورلاند (*desselben = des Urteilens*)، «استعداد طبیعی داوری کردن».

خطاهای نیروی داوری (*lapsus judicii*) [= لغزش قضاوت] را در کاربرد معدودی مفهومهای ناب فهم که ما در اختیار داریم، باز دارد (هرچند که سود آن در این صورت فقط منفی است).

ولی این جنبه ویژه<sup>۱</sup> فلسفه ترافرازنده است که فزون بر مشخص کردن قاعده (یا بهتر بگوییم، فزون بر مشخص کردن شرط کلی قاعده‌ها) بی که در مفهوم ناب فهم داده می‌شود، هم‌هنگام می‌تواند پرتوم موردی را نشان دهد که آن قاعده می‌بایستی<sup>۲</sup> بر آن مورد اعمال شود<sup>۳</sup>. علت این امتیاز که فلسفه (B 175) ترافرازنده در این زمینه نسبت به سایر دانشهای آموزشی (صرف نظر از ریاضیات) داراست، درست در این نهفته است که: فلسفه ترافرازنده به مفهوم‌هایی می‌پردازد که می‌بایستی پرتوم به برابر ایستاهای خود مربوط شوند؛ چنان که اعتبار عینی آن مفهومها، افدوم [= ماتأخر] ثابت نتواند گشت، زیرا در (A 136) این صورت هیبت و وقار آنها تماماً نادیده انگاشته خواهد شد<sup>۴</sup>. اما فلسفه ترافرازنده باید در عین حال شرطهایی را که تحت آنها برابر ایستاها می‌توانند در همخوانی با آن مفهومها داده شوند، بوسیله شناخت-نشانهای عمومی ولی رسا بسازند. در غیر این صورت آن مفهومها هیچ گنجاینده نخواهند داشت و در نتیجه صورتهای منطقی محض خواهند بود و نه مفهومهای ناب فهم.

این افراه ترافرازنده نیروی دادی<sup>۵</sup> دارای دو فصل خواهد بود: نخستین فصل به شرط حسی‌ای می‌پردازد که فقط تحت آن شرط، مفهومهای ناب فهم می‌توانند بکار گرفته شوند، یعنی: دیسه‌نمایی<sup>۶</sup> فهم ناب. و اما دومین فصل به آن داوریهای هم‌نهادی می‌پردازد که پرتوم، تحت این شرطها از مفهومهای ناب فهم مشتق می‌شوند، و بنیاد پرتوم همه شناخته‌های دیگر را تشکیل می‌دهند، یعنی: آغازهای فهم ناب<sup>۷</sup>.

1) das Eigentümliche

۲) و ۳)، به پیروی از اردمان، soll به جای sollen. - ولی کانت در پراتز می‌گوید: «قاعده‌ها»؛ پس همچنین: «... که آن قاعده‌ها می‌بایستی بر آن مورد اعمال شوند».

۴) به پیروی از فاینگر، unberücksichtigt به جای unberührt.

5) transzendente Doktrin der Urteilskraft

6) Schematismus

7) Grundsätze des reinen Verstandes

## افراه ترافرازنده نیروی داوری

(یا آناکاوک آغازها)

(A 137)

(B 176)

فصل نخست

در باره دیسه‌نمایی مفهومهای ناب فهم<sup>۱</sup>

در هر گونه عمل تابعیت<sup>۲</sup> یک برابر ایستا تحت یک مفهوم، تصور برابر ایستا باید همگن باشد با مفهوم<sup>۳</sup>؛ یعنی مفهوم باید آن چیزی را در خود بگنجاند که در برابر ایستایی که تحت تابعیت آن مفهوم قرار می‌گیرد، متصور شود؛ چه، این است دقیقاً معنای این بیان<sup>۴</sup> که: یک برابر ایستا تحت یک مفهوم گنجانیده شده است. بدینسان مفهوم آروینی یک بشقاب با مفهوم هندسی ناب یک دایره<sup>۵</sup>، همگنی<sup>۶</sup> دارد؛ چنانکه گردی، که در مفهوم دایره اندیشیده می‌آید، می‌تواند در بشقاب سهیده شود.<sup>۷</sup>

حال مفهومهای ناب فهم در همسنجش با سهشهای آروینی (یا به‌طور کلی سهشهای حسی) کاملاً ناهمگن‌اند، و هرگز نمی‌توانند در گونه‌ای سهش یافته شوند. اینک تابعیت این سهشها تحت مفهومهای ناب فهم، و در نتیجه تطبیق مقوله بر پدیدارها - به‌چه‌سان ممکن تواند بودن؟ زیرا البته کسی نمی‌گوید که مقوله‌ای، برای نمونه علیت، همچنین می‌تواند از راه حسها سهیده شود و در پدیدار گنجانیده می‌باشد. اکنون این پرسش بسیار طبیعی و مهم در واقع علتی است که یک افراه ترافرازنده نیروی داوری را ضروری می‌سازد، تا این امکان را نشان دهد که چگونه مفهومهای ناب فهم می‌توانند بر پدیدارها عموماً تطبیق شوند. در همه دانشهای دیگر که در آنها مفهومهایی که بوسیله آن مفهومها برابر ایستا به‌طور کلی اندیشیده می‌شود، چندان متفاوت و نامتجانس<sup>۸</sup> نیستند با مفهومهایی که برابر ایستا را به‌طور ملموس، چنانکه داده شده است.

1) Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

2) Subsum[ption]

۳) به پیروی از ملین، dem به‌جای der.

4) Ausdruck 5) Zirkel 6) Gleichartigkeit

۷) به پیروی از فایینگر، im ersteren ... in dem letzteren به‌جای

in dem ersteren ... im letzteren

8) heterogen

معرفی می کنند - لازم نیست که درباره تطبیق مفهوم ناب فهم<sup>۱</sup> بر برابر ایستا، بحثی ویژه به عمل آید.

اینک روشن است که امری ثالث باید وجود داشته باشد تا از یک سو با مقوله همگنی داشته باشد و از سوی دیگر با پدیدار؛ تا تطبیق مقوله را بر پدیدار ممکن سازد. این تصور میانجی باید ناب (یعنی عاری از جنبه آروینی) باشد، با اینهمه باید از یک سو فکری باشد و از دیگر سو، حسی. چنین تصویری عبارت است از دیسه‌نمای ترافرازنده<sup>۲</sup>.

مفهوم فهم، یگانگی همنهادی ناب بسیارگان را عموماً، در خود می-گنجاند. زمان، چونان شرط صوری بسیارگان حس درونی، و در نتیجه چونان شرط صوری پیوستگی همه تصورها، یک بسیارگان پرتوم را در سهش ناب در خود می گنجاند.<sup>۳</sup> حال تعیین زمانی<sup>۴</sup> ترافرازنده تا آنجا همگن است با مقوله (که یگانگی آن را تشکیل می دهد)، که کلی باشد، و استوار باشد بر پایه یک قاعده پرتوم. اما از سوی دیگر، تعیین زمانی ترافرازنده تا آنجا همگن است با پدیدار که زمان در هر تصور آروینی بسیارگان گنجانیده شده باشد. بدینسان تطبیق مقوله بر پدیدارها به میانجی تعیین زمانی ترافرازنده امکان پذیر می شود، و این تعیین، چونان دیسه‌نمای مفهومی فهم، تابعیت پدیدارها را تحت مقوله، واسطه می شود.

(B 178)

(A 189)

بر پایه آنچه در تنقیح مناسط مقوله‌ها نشان داده شد، امید است هیچ-کس در تصمیم درباره این پرسش در شک و تردید نماند که آیا این مفهومی فهم، صرفاً کاربرد آروینی دارند یا دارای کاربرد ترافرازنده نیز هستند؛ یعنی آیا مفهومی ناب فهم منحصرانه همچون شرطهای یک تجربه ممکن، می توانند پرتوم به پدیدارها مربوط شوند، یا اینکه همچون شرطهای امکان‌شی‌ها عموماً، می توانند بر برابر ایستاهای فی نفسه (بدون هیچ قیدی در مورد حسگانی ما)

(۱) به پیروی از گورلاند، des ersteren به عنوان

des reinen Verstandesbegriffes و den letzten به عنوان

den Gegenstand تعبیر شده است.

2) transzendentales Schema

(۳) یا: «... پرتوم، یک بسیارگان را در سهش ناب...».

(۴) Zeitbestimmung؛ - همچنین: «تعیین زمانی».

5) Schema

تعمیم یابند. زیرا چنانکه دیده‌ایم اگر به‌خود مفهوما یا دست کم به‌بن‌پارهایی که مفهوما از آنها تشکیل می‌شوند برابر استایی داده نشود - در این حال مفهوما برای ما ناممکن اند<sup>۱</sup> و هیچ‌گونه معنایی هم نمی‌توانند داشته باشند؛ در نتیجه مفهوما هرگز نمی‌توانند به‌شی‌های فی‌نفسه مربوط شوند (بدون توجه به اینکه آیا شی‌های فی‌نفسه اصلاً می‌توانند به‌ما داده شوند و به‌چه‌سان). فزون بر آن، همچنین دیده‌ایم که، یگانه شیوه‌ای که بدان راه برابر استاها می‌توانند به‌ما داده شوند عبارت است از چگونگی‌پذیری حسگانی ما. سرانجام دیده‌ایم که، مفهوماهای ناب پرتوم، فزون بر کارکرد فهم در مقوله، همچنین شرط -

(B 179) های صوری حسگانی پرتوم (مخصوصاً حس درونی) را نیز باید در خود بگنجانند. (A 140) این شرطهای صوری حسگانی پرتوم، شرط عمومی‌ای را در خود می‌گنجانند که فقط تحت آن، مقوله می‌تواند بر هر گونه برابر استا تطبیق شود. ما مایلیم این شرط صوری و ناب حسگانی را که مفهوم فهم در کاربرد خود محدود بدان است دیسه‌نمای این مفهوم فهم بنامیم و فراروند فهم را با این دیسه‌نماها، دیسه‌نمایی فهم ناب بخوانیم.

دیه‌نما در گوهر خویش همواره فقط عبارت است از يك محصول نیروی انگارش. ولی چون هم نهاد نیروی انگارش هیچ‌س هس منفردی را در نظر ندارد بلکه فقط یگانگی در تعیین حسگانی را، از اینرو دیسه‌نما را باید از انگاره تمیز داد. بدینسان اگر من پنج نقطه را یکی پس از دیگری به‌دنبال هم قرار دهم: . . . . . این انگاره‌ای است از عدد پنج. در برابر، اگر من عددی را به‌طور کلی فقط بیان دیشم، که ممکن است پنج یا صد باشد، این اندیشیدن بیشتر عبارت است از تصور يك روش که بدان وسیله، مطابق با يك مفهوم، يك مقدار<sup>۲</sup> (برای مثال، هزار) در يك انگاره متصور می‌شود، نه خود این انگاره. زیرا من بسختی می‌توانم انگاره عددی مانند هزار را ملاحظه کنم و با مفهوم بسنجم. اکنون من این تصور فراروند کلی نیروی انگارش را که برای يك مفهوم، انگاره آن تشکیل شود، دیسه‌نمای این مفهوم می‌خوانم.

(B 180)

(A 141) در واقع، بنیاد مفهوماهای حسی ناب ما را انگاره‌های برابر استاها تشکیل

(۱) تغییر خود کانت (Nachträge, LVIII): «برای ما بی‌معنایند».

2) Menge

نمی‌دهند، بلکه دیسه‌نماها چنین می‌کنند. برای مفهوم يك مثلث به‌طور کلی، هرگز هیچ انگاره‌ای از مثلث کافی<sup>۱</sup> نخواهد بود، زیرا به کلیت مفهوم نسایل نخواهد شد که باعث می‌شود که این مفهوم برای همهٔ مثلثها، خواه قائم‌الزاویه خواه منفرجه وحاده، معتبر باشد، بلکه همیشه فقط به‌بخشی از حیطهٔ مفهوم محدود خواهد ماند. دیسه‌نمای يك مثلث در هیچ کجا وجود نتواند داشت مگر در اندیشه، و در رابطه با ریختهای ناب در مکان، به معنای قاعده‌ای است برای هم نهاد نیروی انگارش. و اما يك برابر ایستای تجربه یا انگارهٔ آن به مراتب کمتر می‌تواند به مفهوم آروینی کفاف دهد؛ بلکه مفهوم آروینی همواره بیمیانجی به دیسه‌نمای نیروی انگارش - چونان قاعده‌ای برای تعیین سهش ما، مطابق با يك مفهوم کلی معین - مربوط می‌شود. مفهوم سگ به معنای قاعده‌ای است که بر طبق آن نیروی انگارش من می‌تواند ریخت يك حیوان چارپای معین<sup>۲</sup> را به‌طور کلی، طرح افکند، بدون آنکه محدود شود به يك ریخت ویژهٔ واحد که تجربه به من عرضه می‌دارد، یا همچنین به هر گونه انگارهٔ ممکن که من بتوانم به‌طور ملموس باز نمایم. این دیسه‌نمایی فهم ما، از نظر پدیدارها و صورت محض آنها، هنری است نهفته در ژرفنای روح آدمی که دشوار است بتوان شگردهای راستین آن را از طبیعت یافت و آنها را عریان در (B 181) معرض دید نهاد. فقط می‌توانیم گفت: انگاده عبارت است از يك محصول قوهٔ آروینی نیروی انگارش بازسازانه<sup>۳</sup>، ولی دیسه‌نمای مفهوم حسی (مانند دیسه - نمای شکلها در مکان) عبارت است از يك محصول، و به يك تعبیر، گونه‌ای (A 142) طغرای<sup>۴</sup> نیروی انگارش ناب پرتوم، که بدان وسیله و بر طبق آن، انگاره‌ها برای نخستین بار ممکن می‌گردند. ولی این انگاره‌ها همیشه فقط به میانجی دیسه‌نما - که مبین آن‌اند - می‌باید با مفهوم متصل گردند، زیرا انگاره‌ها فی‌نفسه، کاملاً به ساحت تطابق با مفهوم وارد نمی‌شوند. بعکس، دیسه‌نمای يك مفهوم ناب فهم چیزی است که در هیچ انگاره‌ای آورده نتواند شد. دیسه‌نما فقط عبارت

1) adäquat

۲) به پیروی از ملین، eines gewissen vierfüßigen، به جای eines vierfüßigen.

۳) به پیروی از فاینرگر، reproduktiven، به جای produktiven.

4) Monogramm

است از همنهاد ناب مطابق با يك قاعدة يگانگی برطبق مفهوماها به‌طور کلی؛ همنهادی که بوسیله مقوله بیان می‌شود. بدینسان دیسه‌نما عبارت است از يك محصول ترافرازنده نیروی انگارش، که به‌تعیین حس درونی عموماً، برطبق شرطهای صورت حس درونی<sup>۱</sup> (زمان)، در رابطه با همه تصورها، - مادام که بنا باشد این تصورها برطبق یگانگی خوداندزیافت، پرتوم در يك مفهوم به یکدیگر دوسیده شوند - مربوط می‌گردد.

اینک بدون آنکه معطل شویم برسر فروشکافی خشک و کسل‌کننده هرآنچه برای دیسه‌نماهای ترافرازنده مفهوماهای ناب فهم عموماً، طلب می‌شود، مایلیم مرجحاً برطبق نظم مقوله‌ها، و در پیوستگی با مقوله‌ها، دیسه‌نماها را باز نماییم.

(B 182) انگاره ناب همه چندیها (*quantorum* [= کم‌ها<sup>۲</sup>]) برای حس بیرونی<sup>۳</sup>،

مکان است؛ ولی انگاره ناب همه برابر ایستهای حسها عموماً، زمان است. حال دیسه‌نمای ناب چندی (*quantitatis* [= کمیت<sup>۴</sup>]) چونان يك مفهوم فهم عبارت است از عدد، که تصویری است که افزایش<sup>۵</sup> متوالی یکان<sup>۶</sup> را بر یکان (یکانهای همگن را)، در خود متبلور می‌سازد. بنابراین، عدد چیزی نیست مگر یگانگی همنهاد بسیارگان يك سهش همگن عموماً. این یگانگی معلول این امر است که من خود زمان را در ادراک ساده سهش تولید می‌کنم.

واقعیت در مفهوم ناب فهم عبارت است از چنان چیزی که با يك احساس عموماً، متناظر است؛ یعنی آنچه مفهوم آن فی‌نفسه يك هستی را (در زمان) نشان می‌دهد. سلب عبارت است از چنان چیزی که مفهوم آن يك نهستی را (در زمان) متصور می‌دارد. بنابراین، برابر نهش واقعیت و سلب در تفاوت يك زمان واحد بوقوع می‌پیوندد، به این ترتیب که آن زمان واحد، یا زمان پر شده است، یا زمان تهی<sup>۷</sup>. ولی چون زمان فقط صورت سهش است، و در نتیجه

۱) برپایه تغییر خود کانت (Nachträge, LIX): seiner به‌جای ihrer.

۲) لاتین، جمع *quantum* در حالت ملکی.

۳) به پیروی از گریلو، für den به‌جای von den.

۴) لاتین، در حالت ملکی (مفرد)؛ - حالت مبتدایی: *quantitas*.

5) Addition      6) Eines, Eins, (das Eine)

7) leere Zeit

- صورت برابر ایستاها چونان پدیدارهاست، پس آنچه در برابر ایستاها چونان شیءهای فی نفسه<sup>۱</sup> با احساس مطابقت می‌کند، عبارت است<sup>۲</sup> از ماده ترافرا-زنده<sup>۳</sup> همه برابر ایستاها چونان شیءهای فی نفسه (به مثابه چیز یکی<sup>۴</sup>، شیئی<sup>۵</sup> [= واقعیت]). اینک هر احساس یک درجه یا چندی دارد که بدان وسیله آن احساس می‌تواند زمان واحد را - یعنی حس درونی را در رابطه با همان تصور ثابت یک برابر ایستا- کم و بیش پر کند تا اینکه به هیچ<sup>۶</sup> (= صفر = *negatio* [= سلب]) منتهی شود. از اینرو بین واقعیت و سلب گونه‌ای نسبت و ارتباط وجود دارد، یا بهتر بگوییم، گونه‌ای گذر از واقعیت به سلب وجود دارد که (B 188) هر نوع واقعیت را به مثابه یک کم تصور پذیر می‌سازد؛ و دیسه‌نمای یک واقعیت به مثابه کمیت چیزی، مادام که آن چیز زمان را پرمی‌کند دقیقاً همان تولید مستمر<sup>۷</sup> و یکنواخت واقعیت در زمان است که در آن، انسان در زمان، از احساسی که یک درجه معین دارد، تا ناپدید شدن آن احساس پایین می‌رود یا بتدریج از سلب آن احساس به چندی آن فرا می‌شود.
- دیهه‌نمای جوهر عبارت است از پایداری امر واقعی<sup>۸</sup> در زمان، یعنی (A 144) تصور امر واقعی چونان یک فرولایه<sup>۹</sup> تعیین زمانی آروینی عموماً؛ فرولایه‌ای که وقتی همه چیز دیگر تغییر کند، باقی می‌ماند. (زمان خود سپری نمی‌شود،

(۱) ← پانوش (۲). (۲) در اینجا از جانب مترجم میزانی تردید وجود دارد. ما متن رایموند سمیت را ترجمه کرده‌ایم؛ اما ویله به جای *ist...die* می‌خواند *ist...nicht*، یعنی: «... می‌کند، ماده ترافرازنده همه برابر ایستاها چونان شیءهای فی نفسه نیست.» کمپ سمیت قرائت ویله را ترجیح داده است، اما مولر و سیکل‌جان، و ترمزگ-پاکو [ایشان با میزانی تأمل؛ ← یادداشت 20 ترجمه فرانسه] همان متن اصلی را بی‌گرفته‌اند، یعنی جمله‌ها [ = ایجابی] تلقی کرده‌اند، نه نایی [= ملبی]. - فزون بر آن، *diesen* در این جمله پروپلماتیک است. ترمزگ-پاکو و سولر آن را اشاره به «پدیدارها» گرفته‌اند، و میکل‌جان و کمپ سمیت، اشاره به «برابریستاها». اردمان *diesen* را اشاره به «برابر-ایستاها چونان شیءهای فی نفسه» می‌داند. ما فعلاً با میزانی ملاحظه و تأمل و تردید، در این مورد از اردمان پیروی کرده‌ایم. ولی مطلب را باز می‌گذاریم؛ (توجه کنید که «برابریستاها چونان شیءهای فی نفسه» در مورد دوم صریحاً به همین ترتیب در متن می‌آید).

- 3) transzendente Materie      4) Sachheit  
5) Realität      6) Nichts      7) kontinuierlich  
8) das Reale      9) Substratum



بلکه برج‌هاستی امر متغیر<sup>۱</sup> در آن سپری می‌شود. بنابراین آنچه در پدیدار با زمان، - که خود نامتغیر است و راسخ - متناظر است، عبارت است از امر نامتغیر<sup>۲</sup> در برج‌هاستی، که جوهر باشد. و این تنها در جوهر است که توالی<sup>۳</sup> و همبودی پدیدارها برطبق زمان تعیین توانند گشت.

دیه‌نمای علت وعلیت يك شیء عموماً، عبارت است از امر واقعی که هرگاه بخواهیم وضع کنیم، همواره چیزی در پی آن می‌آید. بنابراین دیسه-نمای علت در توالی بسیارگان وجود دارد، مادام که این توالی تابع قاعده‌ای باشد.

دیه‌نمای مشارکت (مبادله) یا علیت متقابل جوهرها در رابطه با عرض<sup>۴</sup>‌های آنها، عبارت است از همبودی تعیینهای يك چیز با چیز دیگر، برطبق قاعده‌ای عمومی.

دیه‌نمای امکان عبارت است از هماهنگی<sup>۵</sup> هم‌نهاد تصوره‌های گوناگون با شرطهای زمان عموماً (برای نمونه اینکه<sup>۶</sup> چیزهای متضاد در يك شیء واحد همزمان وجود ندارند، بلکه فقط می‌توانند در پی یکدیگر آیند)؛ بنابراین دیسه-نمای امکان یعنی تعیین تصوریك شیء در هر زمان داده شده.

دیه‌نمای بودش [= واقعیت] عبارت است از برج‌هاستی در يك زمان معین.

دیه‌نمای ضرورت عبارت است از برج‌هاستی يك برابر ایستا در همه زمانها.

از این همه، می‌توان دریافت که دیسه‌نمای هر مقوله فقط يك تعیین زمان را<sup>۷</sup> در خود می‌گنجاند و باز نمودنی می‌سازد: - دیسه‌نمای کمیت، تولید (هم‌نهاد) خود زمان را در ادراک ساده متوالی يك برابر ایستا؛ - دیسه‌نمای کیفیت، هم‌نهاد احساس (دریافت حسی) را با تصور زمان یا پرکردن<sup>۸</sup> زمان؛

1) das Wandelbare 2) das Unwandelbare

3) Folge 4) Akzidenz 5) Zusammenstimmung

۶) به پیروی از پاولزن، daß به جای da.

۷) به پیروی از آدیکی،

einer jeden Kategorie nur eine Zeitbestimmung, als  
.einer jeden Kategorie, als

8) Erfüllung

- دیسه‌نمای اضافت، نسبت دریافتهای حسی را اندرمیان یکدیگر در همه زمانها (یعنی برطبق يك قاعدة تعیین زمانی)؛ - و سرانجام، دیسه‌نمای جهت و مقوله‌های آن، خود زمان را چونان متضایف تعیین يك برابر ایستا که آیا به زمان متعلق است یا نه و چگونه به زمان متعلق است. - ازاینرو دیسه‌نماها چیزی نیستند مگر تعیینهای زمانی پرتوم برطبق قاعده‌ها؛ و این قاعده‌ها بر طبق نظم مقوله‌ها به (دشته زمانی، به گنجانیده زمانی<sup>۱</sup>، به نظم زمانی<sup>۲</sup>، و سرانجام به شمولیت زمانی<sup>۳</sup> در رابطه با همه برابر ایستاهای ممکن مربوط می‌شوند. (B 185)

حال از اینجا روشن می‌شود که دیسه‌نمایی فهم از طریق هم نهاد ترافرازنده نیروی انگارش به هیچ چیز مربوط نمی‌شود مگر به یگانگی همه بسیارگان سهش در حس درونی، و بدینسان غیر مستقیم منتهی می‌شود به یگانگی خود اندر یافت، که چونان کارکرد، متناظر است با حس درونی (به مثابه اندر پذیرندگی). بنابراین- این دیسه‌نماهای مفهومی ناب فهم شرطهایی واقعی و منحصر به فرد<sup>۴</sup> اند که (A 146) تحت آنها، این مفهومی ناب فهم رابطه‌ای با برون آخته‌ها برقرار می‌کنند و در نتیجه معنایی می‌یابند. ازاینرو مقوله‌ها سرانجام هیچ کاربردی نمی‌توانند داشتن، مگر يك کاربرد آروینی ممکن. بدین ترتیب که مقوله‌ها فقط بدین کار می‌خورند که از راه بنیادهای يك یگانگی ضروری پرتوم (به مناسبت اتحاد ضروری هر گونه آگاهی در يك خود اندر یافت اصلی)، پدیدارها را تابع قاعده‌های عمومی هم نهاد سازند و بدین وسیله آنها را در پیوستگی تام در يك تجربه جای دهند.

اما همه شناخته‌های ما در چهارچوب کل هر گونه تجربه ممکن جای دارند و حقیقت ترافرازنده<sup>۵</sup> در رابطه عمومی با شناخته‌های ما قرار دارد که پیش از هر گونه حقیقت آروینی<sup>۶</sup> می‌آید و آن را ممکن می‌سازد.

ولی با اینهمه، این نکته‌ای است که بیدرنگ به چشم می‌خورد: هر چند دیسه‌نماهای حسگانی نخست مقوله‌ها را تحقق می‌بخشند<sup>۷</sup>، ولی با اینهمه آنها (B 186) را مقید نیز می‌کنند، یعنی به شرطهایی محدود می‌سازند که بیرون از فهم (یعنی

- 1) Zeitinhalt      2) Zeitordnung
- 3) Zeitinbegriff      4) einzig
- 5) transzendente Wahrheit
- 6) empirische Wahrheit      7) realisieren

در حسگانی) قرار دارند. از اینرو دیسه‌نما در واقع فقط عبارت است از پدیدهٔ يك برابر ایستا، یا مفهوم حسی يك برابر ایستا، در همخوانی با مقوله. (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum<sup>۱</sup> substantia phaenomenon, — a eternitas necessitas phaenomenon<sup>۲</sup>, etc.<sup>۳</sup>)

[=تعداد، کمیت پدیده‌ها است؛ احساس، واقعیت پدیده‌ها؛ ثبات و دوام شیءها، جوهر پدیده‌ها؛ — ابدیت، بایستگی پدیده‌ها؛ و غیره.] حال اگر ما يك شرط تقییدی را رها کنیم، در این حال به نظر می‌رسد که مفهومی را که قبلاً تحدید شده بود، تقویت گردانیم. بدینسان مقوله‌ها در معنای ناب خود می‌بایستی بدون هیچ يك از شرطهای حسگانی در مورد شیءها عموماً، چنانکه هستند معتبر باشند، و نه مانند دیسه‌نماها، آنها را چنانکه پدید می‌شوند متصور دارند. بنابراین-

این مقوله‌ها باید معنایی داشته باشند مستقل از دیسه‌نماها و سخت‌گسترده‌تر از آنها. در واقع برای مفهومهای ناب فهم، حتا پس از جداسازی هرگونه شرط حسی، باز يك معنا که البته فقط منطقی است باقی می‌ماند که صرفاً به یگانگی محض تصورها مربوط می‌شود. ولی به مفهومهای ناب فهم هیچ‌گونه برابر ایستا و در نتیجه هیچ‌گونه معنایی داده نمی‌شود تا بتوانند يك مفهوم<sup>۴</sup> را از برون-آخته‌ای عرضه دارند. برای نمونه، جوهر، اگر تعین حسی پایندگی را حذف کنیم، معنایی نخواهد داشت جز يك چیزه که می‌تواند چونان موضوع، اندیشیده‌آید (بدون آنکه محمول چیزی دیگر باشد). حال با این تصور من هیچ کاری انجام نتوانم داد، زیرا این تصور به هیچ روی به من نشان نمی‌دهد که تعیین‌هایی که شیئی دارد چیست که بدینسان می‌بایستی همچون درون‌آخته نخستین<sup>۵</sup> معتبر باشد. بنابراین مقوله‌ها بدون دیسه‌نماها فقط کارکردهای فهم برای مفهومهایند ولی خود هیچ برابر ایستایی را متصور نمی‌دارند. این معنا از

(۱) هماهنگ با ترمزگ-پاکو و مولر و کمپ سمیت، *et perdurable rerum* مانند *constans* چاپ شده، زیرا *constans et perdurable rerum* يك واحد است.

(۲) به پیروی از اردمان، *phaenomenon* به جای *phaenomena*.

(۳) به پیروی از هایدمان و وایشدل، *etc* به جای *usw*.

(۴) کانت (Nachträge, LXI): «يك شناخت».

5) ein | Etwas      6) erstes Subjekt

حسگانی بدانها افزوده می شود که فهم را تحقق می بخشد، بدینسان که همهنگام آن را مقید نیز می سازد.

(A 148)

## افراه ترافرازنده نیروی داوری

(یا آناکاوک آغازها)

فصل دوم

## دستگاه همه آغازهای فهم ناب

در فصل پیش نیروی داوری ترافرازنده را تنها برطبق شرطهای کلی بررسی کرده ایم، که فقط تحت آنها نیروی داوری ذیحق است که مفهومی نساب فهم را برای داوریهای هم نهادی بکاربرد. اکنون کار ما آن است که: داوریهایی را که فهم تحت این احتیاط سنجشگرانه واقعاً پرتوم هستی می بخشد، در پیوستگی دستگاه مندانه باز نماییم. برای این کار بدون شك جدول مقوله های مامی باید راهنمایی طبیعی و مطمئنی عرضه دارد. زیرا این دقیقاً مقوله های رابطه شان با تجربه ممکن باید همه شناختهای ناب پرتوم فهم را تشکیل دهد، و بنا بر این نسبت مقوله ها به حسگانی عموماً، همه آغازهای ترافرازنده کاربرد (B 188) فهم را به سانی فرآراسته و در يك دستگاه بازخواهند نهاد.

آغازهای پرتوم فقط از این رو که بنیادهای داوریهای دیگر را در خود می گنجانند، چنین نام نمی گیرند، بلکه بدین سبب نیز که خود بر بنیاد شناخت-هایی برتر و کلیتر قرار ندارند. ولی این خصلت، آنها را بیکباره از برهان بی نیاز نمی سازد. هر چند که این برهان خود نمی تواند به سان عینی پیش کشیده شود، (A 149) - زیرا چنین گزاره ای بر پایه ملاحظات عینی استوار نیست، بلکه خود در بن هر گونه شناخت برون آخته خویش قرار دارد - با اینهمه این امر مانع از این نیست که از سرچشمه های ذهنی امکان شناخت برابر ایستا عموماً، برهانی

(۱) این جمله ای است بحث انگیز، و بعضی ویراستاران به نحوی آن را ترمیم کرده اند. ما از ویله پیروی کرده ایم که حدس می زند که يك سطر در جمله افتاده باشد؛ یعنی: geführt werden könnte, indem ein dergleichen Satz nicht auf objektiven Erwägungen beruht, sondern  
به جای geführt werden könnte, sondern [ایتالیک از مترجم است].

ممکن نباشد. همان‌سا این کار لازم است، زیرا در غیر این صورت گزاره در معرض این بدگمانی بزرگ قرار خواهد گرفت که يك حکم غیر مجاز باشد.

دوم، ما خود را تنها به‌آغازه‌هایی محدود خواهیم کرد که به‌مقوله‌ها ربط می‌یابند. اصلهای حسیك ترافرازنده که برطبق آنها مکان و زمان شرطهای امکان همه‌شی‌ها چونان پدیدارهایند، و همچنین قید این آغازه‌ها که در واقع نمی‌توانند به‌شی‌های فی‌نفسه مربوط شوند، به‌حیطه‌معین بازجویی کنونی ما تعلق ندارند. به‌همین سان، آغازه‌های ریاضی<sup>۱</sup> نیز بخشی از این دستگاه را تشکیل نمی‌دهند، زیرا فقط از سهش هنجیده می‌شوند، نه از مفهومیهای ناب (B 189)

فهم. با اینهمه، چون آغازه‌های ریاضی در عین حال داوریهیهای همنهادی پرتوم‌اند، امکان‌شان ضرورتاً در اینجا محلی می‌یابد، البته نه برای آنکه صحت و قطعیت یقینی آنها را استوار کنیم - که آنها هرگز نیاز ندارند - بلکه فقط برای آنکه امکان چنین شناخته‌های بدیهی<sup>۲</sup> پرتوم را دریافتنی‌سازیم و منقح گردانیم<sup>۳</sup>.

ولی ما همچنین می‌باید درباره‌آغازه‌ داوریهیهای آناکاوانه سخن گوئیم و در حقیقت از آغازه‌ داوریهیهای آناکاوانه در برابر آغازه<sup>۴</sup> داوریهیهای همنهادی، (A 150) که مادر واقع با ایشان سروکار داریم؛ زیرا دقیقاً این برابرنش<sup>۵</sup>، نظریه‌ داوریهیهای همنهادی را از هرگونه دژاند ریافت<sup>۶</sup> می‌رهاند و طبیعت ویژه‌ داوریهی‌های همنهادی را در معرض دید می‌نهد.

### دستگاه آغازه‌های فهم ناب

بهره‌ نخست

### در باره‌ والاترین آغازه‌ همه‌ داوریهیهای آناکاوانه

شناخت ما هر گنج‌نیده‌ای که داشته باشد و به‌هر شیوه‌ای هم که به‌برون-آخته مربوط گردد، با اینهمه شرط کلی همه‌ داوریهیهای ما عموماً، که البته فقط شرطی منفی است، این است که داوریهیها با خود آخشیج گونه نباشند. زیرا در غیر

1) mathematische Grundsätze      2) evident

۳) مصدر deduzieren: در متن ما در وهله‌ نخست: «منقح گرداندن»، «تنقیح کردن»، «تنقیح مناط کردن»، «برآهنجیدن»؛ - و همچنین: «استنباط کردن»، «قیاساً استنتاج کردن».

۴) به پیروی از ملین، mit dem der، به‌جای mit der.

۵) Gegenstellung ؛ - [فورلندر: Gegenüberstellung]

6) Mißverständnis

این صورت این داوریها فی نفسه (همچنین بدون توجه به برون آخته) هیچ چیز نخواهند بود. ولی حتا اگر در داوری ما هیچ گونه آخشیجی نیز وجود نداشته (B 190) باشد، بهرغم این امر باز ممکن است داوری ما مفهوما را چنان به هم پیوند دهد که برابریستا ایجاب نکند؛ یا همچنین بدون آنکه به ما کوچکترین دلیلی، خواه پرتوم، خواه افدوم، عرضه شود که چنین داوری را توجیه کند. بدینسان داوری هرچند ممکن است از هرگونه آخشیج درونی آزاد باشد، ولی باز می-تواند دروغین یا بی پایه باشد.

اینک این گزاره که: معمولی که با شیئی متناقض باشد هرگز بدان شیء (A 151) وارد نمی شود، اصل آخشیج ناپذیری نسامیده می شود. این گزاره عبارت است از سنجیدار کلی ولی صرفاً منفی هرگونه حقیقت، ولی درست تنها به این دلیل به منطق تعلق دارد که در مورد شناختها، تنها همچون شناختها عموماً، صرف نظر از گنجانیده شان، معتبر است، و اعلام می دارد که: آخشیج شناختها را سراسر نابود می کند و از میان برمی دارد.

باینهمه، می توان از این امر يك کاربرد مثبت ساخت، یعنی نه تنها برای دور ساختن نادرستی<sup>۱</sup> و خطا (مادام که به آخشیج تکیه داشته باشند)، بل هم-چنین برای شناختن حقیقت. زیرا اگر دادی، آناکاوانه باشد، حال چه نایی<sup>۲</sup> [= سلبی] باشد چه هایی [= ایجابی]، حقیقت آن همواره باید بتواند برطبق اصل آخشیج ناپذیری بهسانی رسا شناخته آید. زیرا نقیض<sup>۳</sup> آنچه در شناخت برون آخته همچون مفهوم قرار دارد و اندیشیده می شود، همواره بحق ناپیده [= نفی] می شود؛ ولی خود مفهوم ضرورتاً باید درباره آن برون آخته هاییده [= تأیید] شود، به این دلیل که عکس آن مفهوم با برون آخته متناقض (B 191) خواهد بود.

از اینرو ما باید اصل آخشیج ناپذیری را همچون يك اصل کلی و کاملاً رسای هرگونه شناخت آناکاوانه معتبر بشناسیم. ولی سلطه و کارآمدی این اصل، چونان سنجیدار رسای حقیقت، فراتر از این نمی رود. زیرا اینکه هیچ شناختی نمی-تواند با اصل آخشیج ناپذیری درتخالف باشد، بدون آنکه خود را منهدم سازد،

1) Falschheit      2) verneinend      3) Widerspiel

(A 152) بخوبی این گزاره را تبدیل می‌کند به *conditio sine qua non* ] = شرطی که بدون آن نمی‌شود]؛ ولی نه به بنیاد تعیین‌کننده حقیقت شناخت<sup>۱</sup> ما. اینک چون ما واقعاً فقط به بخش همنهادی شناخت خود می‌پردازیم، از اینرو همواره باید متوجه باشیم که هرگز بخلاف این گزاره آسیب‌ناپذیر عمل نکنیم. اما در رابطه با حقیقت این‌گونه شناخت، این اصل هرگز اطلاعی به ما نمی‌تواند داد.

ولی با این حال، در مورد این آغازۀ مشهور - هر چند که آغازۀ ای است عاری از هر گونه گنج‌نایده، و فقط صوری - ضابطه‌ای وجود دارد که يك همنهاد را در خود می‌گنجاند و این همنهاد به سبب سهو و کاملاً بدون لزوم با آن آمیخته شده است. ضابطه این است: ممتنع است که چیزی در زمان واحد<sup>۲</sup> باشد و نباشد. گذشته از آنکه در اینجا قطعیت یقینی (از طریق واژه ممتنع) به طور زیاد وارد شده است، - زیرا خود باید بتواند از گزاره فهمیده شود - این گزاره تحت تأثیر شرط زمان است و تقریباً می‌گوید: يك شیء  $A =$ ، که چیزی  $B =$

(B 192) است، نمی‌تواند در زمان واحد  $non-B$ <sup>۳</sup> باشد. ولی شیء  $A$  کاملاً می‌تواند هر دوی اینها (هم  $B$  و هم  $non-B$ ) در پی هم باشد. برای نمونه انسانی که جوان است هم‌هنگام پیر نتواند بود ولی دقیقاً همو در يك زمان جوان و به زمان دیگر نجوان، یعنی پیر تواند بودن. اما اصل آخشیج‌ناپذیری چونان يك آغازۀ صرفاً منطقی، هرگز نباید حکم<sup>۴</sup>های خود را به نسبت‌های زمانی محدود سازد.

(A 153) بنابراین چنین ضابطه‌ای با هدف اصل آخشیج‌ناپذیری کاملاً مغایر است. دژ-فهمی تنها از اینجا ناشی می‌شود که: ما نخست يك محمول يك شیء را از مفهوم آن شیء جدا می‌کنیم و سپس به این محمول نقطه مقابلش را متصل می‌سازیم. این جریان هرگز آخشیجی با موضوع ایجاد نخواهد کرد، بلکه فقط با محمول آن که با موضوع همنهادانه متصل شده است آخشیج‌گونه خواهد بود، و البته فقط هنگامی که محمول اول و محمول دوم در زمان واحد وضع

(۱) کمپ سمیت در اینجا در قلاب صفت [non-analytic] را به «شناخت» می‌افزاید.

(2) zugleich

(۳) افزایش نیم‌خط در  $non-B$  از مترجم است. [هماهنگ با میکِل جان (non-B)؛ و تقریباً کمپ سمیت و مولر (not-B). ولی ژول بارتی و ترمزگ-پاکو همچنان non B بکار برده‌اند. هایدمان: non B؛ رایموند شمیت: non B.]

(4) Ausspruch

شوند. اگر من بگویم که: انسانی که نیاموخته است آموخته نیست، - در این حال بساید این شرط در زمینه فرض شود: در زمان واحد. زیرا کسی که در يك زمان نیاموخته است، می‌تواند در زمان دیگر سخت نیکو آموخته باشد. ولی اگر بگویم: هیچ انسان نیاموخته، آموخته نیست، - در این حال این گزاره آناکاوانه است، زیرا اکنون نشانه مورد بحث (نیاموختگی) جزئی از مفهوم موضوع را تشکیل می‌دهد؛ و سپس گزاره نایی بی‌واسطه از اصل آخشیج- ناپذیری آشکار می‌شود، بدون آنکه لازم آید شرط در زمان واحد بدان افزوده شود. دقیقاً بدین سبب است که من در فوق ضابطه این اصل را چنان تغییر (B 198) داده‌ام که طبیعت يك گزاره آناکاوانه بدان وسیله روشن بیان شود.

(A 154)

## دستگاه آغازهای فهم ناب

بهره دوم

## در باره والاترین آغاز همه داوریهای همهادی

توضیح امکان داوریهای همهادی مسئله‌ای است که منطق عمومی بدان هیچ کار ندارد، وحتا نیاز ندارد که نام آن را بدانند؛ ولی در منطق ترافرازنده مهمترین کار است اندرمیان همه کارها، و اگر سخن برسر امکان داوریهای همهادی پرتوم، و نیز شرطها و حوزة اعتبار داوریهای همهادی پرتوم باشد، حتا تنها کار است. زیرا فقط پس از انجام شدن این کار است که منطق ترافرازنده می‌تواند هدف خود را - که تعیین کردن حوزة و مرزهای فهم ناب باشد - کاملاً برآورد.

در داوری آناکاوانه من به مفهوم داده شده بسنده می‌کنم تا چیزی از آن دریابم. اگر داوری آناکاوانه، هایی باشد، در این حال این مفهوم را فقط به آن چیزی اختصاص می‌دهم که خود دیگر در آن اندیشیده شده است. اگر داوری آناکاوانه، نایی باشد، در این صورت عکس مفهوم را از آن مفهوم برمی‌بندم. ولی در داوریهای همهادی من می‌بایستی از مفهوم داده شده برون شوم تا چیزی را، که کاملاً متفاوت است با آنچه در آن مفهوم اندیشیده شده است، با آن مفهوم در نسبت بنگرم؛ نسبتی که بنابراین هرگز نه نسبت اینهمانی (B 194)

1) Vollendung



(A 155) است و نه نسبت آخشیج، و بدان راه هرگز نمی‌توان به یک داوری، فی‌نفسه<sup>۱</sup>، حقیقت و بطلان<sup>۲</sup> را نسبت داد.

بنابراین فرض کنیم که: باید از یک مفهوم داده شده بیرون رویم تا آن را با یک مفهوم دیگر، هم نهادانه بسنجیم. در این حال به یک امر ثالث نیاز خواهیم داشت که فقط بدان راه هم نهاد دو مفهوم تکوین تواند یافتن. اینک چیست این امر ثالث، چونان واسطه<sup>۳</sup> همه داوریهای هم نهادی؟ این امر ثالث فقط مجموع کلی‌ای است که در آن همه تصورهاها ما گنجانیده می‌شوند، یعنی حس درونی و صورت پرتوم آن: زمان. هم نهاد تصورهاها بر پایه نیروی انگارش قرار دارد، ولی یگانگی هم نهادی تصورهاها (که برای داوری واجب است) بر پایه یگانگی خود اندریافت استوار است. بنابراین، امکان داوریهای هم نهادی در اینجا نهفته است؛ و چون هر سه اینها - حس درونی، نیروی انگارش، و خود اندریافت<sup>۴</sup> - سرچشمه‌های تصورهاها پرتوم را در خود می‌گنجانند، امکان داوریهای هم نهادی ناب را نیز باید در اینجا جست. و حتی اگر بنا باشد از برابر ایستاهای شناختی حاصل شود، که منحصرانه بر پایه هم نهاد تصورهاها استوار است، همانا این داوریها بوسیله این سه امر ضروری گردانده می‌شوند.<sup>۵</sup>

اگر بنا باشد که شناخت واقعیت عینی داشته باشد، یعنی به یک برابر ایستا مربوط شود و در آن معنا و مفهومی بیابد، در این صورت برابر ایستا باید بتواند به گونه‌ای داده شود. بدون آن، مفهومهای تهی خواهند بود، و هر چند که بوسیله آنها می‌توان اندیشید ولی در واقع از طریق این اندیشیدن هیچ چیز را

(B 195) نمی‌توان شناخت، بلکه فقط می‌توان با تصورها بازی کرد. دادن یک برابر ایستا - اگر منظور این نباشد که برابر ایستا مجدداً با واسطه اندیشیده شود، بلکه

(A 156) منظور این باشد که برابر ایستا بی‌واسطه در سهش باز نموده آید، - چیزی نیست (۱) به پیروی از والتینتر، sich به جای ihm.

2) Irrtum 3) Medium

(۴) هماهنگ با کمپ سمیت که در قسمت پیشین جمله در قلاب می‌افزاید: «[در حس درونی، انگارش، و خود اندریافت]»، ما drei را در ترجمه مشخص کرده ایم - ولی دقیقاً در جای خود.

(۵) هماهنگ با ترمزگ-پاکو، sie اشاره به «داوریها» تعبیر شده است؛ - [و نیز: diesen Gründen به عنوان همان «سه امر»؛ ترمزگ-پاکو diesen Gründen را صرفاً به ces principes برگردانده اند].

مگر آنکه تصور برابر ایستا مربوط شود به تجربه (خواه تجربه واقعی، خواه تجربه ممکن). حتا مکان و زمان، هر چند هم که این مفهوما عاری از چیزهای آروینی اند، و هر چند هم قطعی باشد که کاملاً پرتوم در ذهن متصور می شوند، باز اگر کاربرد ضروری آنها در برابر ایستاهای تجربه نشان داده نمی شد، بدون اعتبار عینی و بدون مفهوم و معنا می بودند. حتا تصور مکان و زمان یک دیسه-نمای صرف است که خود را همواره به نیروی انگارش بازسازانه مربوط می-سازد که برابر ایستاهای تجربه را فراهم می خواند؛ بدون برابر ایستاهای تجربه، مفهوماهای مکان و زمان معنایی نخواهند داشت.<sup>۱</sup> و این امر بدون استثنا در مورد همه مفهوما صدق می کند.

پس این امکان تجربه است که به همه شناختهای پرتوم ما واقعیت عینی می بخشد. اینک تجربه بر بنیاد یگانگی همنهادی پدیدارها، یعنی بر پایه همنهاد برطبق مفهوماهای یک<sup>۲</sup> برابر ایستای پدیدارها عموماً، استوار است. بدون این همنهاد، تجربه شناخت نخواهد بود، بلکه یک آمیخته درهم<sup>۳</sup> دریافتهای حسی خواهد بود که در هیچ سیاق<sup>۴</sup> برطبق قاعدههای یک آگاهی بتمامه متصل (ممکن) و در نتیجه دریگانگی ترافراژنده و ضروری خوداند دریافت جای نخواهد گرفت. بنابراین تجربه بر بنیاد اصلهای پرتوم صورت خود، یعنی بر پایه قاعدههای کلی یگانگی در همنهاد پدیدارها قرار دارد. واقعیت عینی این (A 157) قاعدهها همچون شرطهای ضروری تجربه، و حتا به مثابه امکان تجربه، همواره می تواند در تجربه استوار شود. ولی در بیرون از این رابطه، گزاره های هم-نهادی پرتوم بکلی ناممکن اند، زیرا یک امر ثالث، یعنی برابر ایستای ناب<sup>۵</sup> ندارند تا در آن، یگانگی همنهادی بتواند واقعیت عینی مفهوماهای خود را

۱) در این قسمت جمله ما die را اشاره به «برابر ایستاهای تجربه»، و sie را اشاره به «مفهوماهای مکان و زمان» گرفته ایم؛ ولی موضوع باز است.

۲) به پیروی از فاینینگر، von einem به جای vom.

۳) Rhapsodie [شعبانی: «خلیط مشوش»].

4) Kontext

۵) گریلو، keinen به جای reinen؛ ما بامیزانی تسریدید فعلاً متن اصلی یعنی reinen را پذیرفته ایم، ولی موضوع را باز می گذاریم.

ثابت کند.<sup>۱</sup>

حال هر چند ما دربارهٔ مکان عموماً، یا دربارهٔ ریختهایی که نیروی انگارش تولیدی در مکان مرتسم می‌سازد بسی چیزها را پرتوم در داوریهای همنهادی می‌شناسیم، چنانکه واقعاً در این باب محتاج به تجربه نیستیم، - با اینهمه، اگر مکان چونان شرط پدیدارها که مادهٔ خام را برای تجربهٔ بیرونی تشکیل می‌دهد، در نظر گرفته نمی‌شود، باز این شناخت هیچ چیز دیگر نمی‌بود مگر پرداختن به خیالبافی محض. از اینرو آن داوریهای همنهادی ناب، هر چند فقط با میانجی، به تجربهٔ ممکن یا به طریق اولی به خود امکان تجربه مربوط می‌شوند و اعتبار عینی همنهاد آنها فقط بر آن پایه استوار است.

بنابراین چون تجربه چونان همنهاد آروینی در امکان خود تنها گونهٔ شناخت است که به هر گونه همنهاد دیگر واقعیت می‌بخشد، از اینرو این همنهاد-های دیگر چونان شناخت پرتوم همچنین فقط بدان سبب حقیقت دارد (با (B 197) برون‌آخته توافق دارد) که چیز دیگری در خود نمی‌گنجاند مگر آنچه برای (A 158) یگانگی همنهادی تجربه عموماً، ضروری است.

بنابراین، والاترین اصل همهٔ داوریهای همنهادی این است که: هر برابر-ایستای تابع شرطهای ضروری یگانگی همنهادی بسیارگان سبب در یک تجربه ممکن است.

بدینسان، داوریهای همنهادی پرتوم در صورتی ممکن اند که ما شرطهای صوری سبب پرتوم، همنهاد نیروی انگارش و یگانگی ضروری این همنهاد را در یک خوداند دریافت ترافرازانده، به یک شناخت تجربی ممکن مربوط سازیم و بگوییم: شرطهای امکان تجربه عموماً، هم هنگام شرطهای امکان برای استایهای تجربه‌اند و بدین سبب در یک داوری همنهادی پرتوم اعتبار عینی دارند.

(۱) به پیروی از فاینتگر،

Einheit die objektive Realität ihrer Begriffe  
یا  
Einheit ihrer Begriffe ihre objektive Realität  
به جای  
Einheit ihrer Begriffe objektive Realität.

## دستگاه آغازهای فهم ناب

بهره سوم

## تصور دستگاه‌مندانۀ همه آغازهای هم‌نهادی فهم ناب

اینکه اساساً آغازها بتوانند وجود داشته باشند، باید منحصرانه به سبب

فهم ناب دانسته شود. فهم ناب نه فقط قوه قاعده‌هاست که در رابطه با آن چیزی (B 198)

رخ می‌دهد، بلکه خود سرچشمۀ آغازهاست که برطبق آن آغازها<sup>۱</sup> همه چیز (A 159)

(هر آنچه فقط به منزله برابر ایستای می‌تواند در برابر ما قرار گیرد) ضرورتاً تابع

قاعده‌هاست. زیرا بدون قاعده‌ها هرگز به پدیدارها شناختی از یک برابر ایستای

متناظر تعلق نخواهد گرفت. حتا قانونهای طبیعی<sup>۲</sup> اگر چونان قانونهای بنیادین

کاربرد آروینی فهم در نظر گرفته شوند، هم‌هنگام جنبه<sup>۳</sup> ای از ضرورت با خود

دارند و در نتیجه دست کم این حدس را القا می‌کنند که برپایۀ بنیادها تعیین می-

شوند، بنیادهایی که پرتوم و مقدم بر هرگونه تجربه باید معتبر باشند. اما همه

قانونهای طبیعت، بدون تمایز، تابع آغازهای برتر فهم اند؛ بدینسان که

قانونهای طبیعت، آغازهای برتر فهم ناب را فقط بر موردهای ویژه پدیدار

تعمیم می‌دهند. پس، این فقط آغازهای برتر فهم ناب اند که مفهومی را عرضه

می‌دارند که شرط و تقریباً نماینده<sup>۴</sup> یک قاعده را به‌طور کلی در خود می‌گنجانند.

ولی تجربه موردی را بدست می‌دهد که تابع قاعده است.

حال در واقع این خطر تقریباً وجود ندارد که آغازهای صرفاً آروینی به

منزله آغازهای فهم ناب نگریسته شوند، یا همچنین بعکس. زیرا ضرورت

برطبق مفهوما که آغازهای فهم ناب<sup>۵</sup> را مشخص می‌کند و فقدان آن

ضرورت در هرگونه گزاره آروینی - هرچند هم که عموماً معتبر باشد، - باسانی

دریافته می‌شود و بنابراین می‌تواند باسانی این خلط را باز دارد. ولی آغاز-

های پرتوم نابی وجود دارند که با اینهمه من نمی‌خواهم آنها را به حساب فهم

ناب بگذارم، زیرا آنها نه از مفهوماهای ناب، بلکه از سهشهای ناب (هر چند (B 199)

۱) به پیروی از اردمان، welchen به جای welchem.

2) Naturgesetze 3) Ausdruck 4) Exponent

۵) به پیروی از اردمان die letzteren به جای die letztere - و هماهنگ با او

die letzteren اشاره به «آغازهای فهم ناب» تعبیر شده است.

(A 160) به میانجی فهم) هنجیده می‌شوند. اینک، فهم عبارت است از قوه مفهوما. ریاضیات دارای چنین آغازهای نساب پرتوم است ولی تطبیق این آغازها بر تجربه و در نتیجه اعتبار عینی آنها وحتا امکان چنین شناخت هم نهادی پرتوم (تنقیح مناط آن) همچنان بر پایه فهم ناب قرار دارد.

بدین سبب من آغازهای ریاضیات را در شمار آغازهای خود نمی‌آورم، ولی البته چنان آغازهایی را می‌آورم که امکان و اعتبار عینی پرتوم آغازهای ریاضیات بر پایه آنها استوار است و در نتیجه باید چونان اصلهای این آغازهای ریاضیات ملاحظه شوند و از مفهوما به سوی سهش پیش روند، ولی نه از سهش به سوی مفهوما.

در تطبیق مفهوماهای ناب فهم بر تجربه ممکن، کاربرد هم نهاد مفهوما یا ریاضی است یا پویا<sup>۲</sup> [= دینامیک]: زیرا بعضاً فقط به سهش پدیدار مربوط می‌شود، و بعضاً به برجاستی پدیدار عموماً. ولی شرطهای پرتوم سهش در رابطه با یک تجربه ممکن بتمامه ضروری‌اند، حال آنکه شرطهای برجاستی برون-آخته‌های یک سهش آروینی ممکن، در گوهر خویش فقط عرضی‌اند. از اینرو آغازهای کاربرد ریاضی به‌طور نامشروط<sup>۳</sup> ضروری‌اند، یعنی یقینی‌اند، ولی آغازهای کاربرد پویا هر چند سرشت-نشان ضرورت پرتوم را در خود می-دارند، ولی فقط تحت شرط اندیشیدن آروینی<sup>۴</sup> در تجربه، و در نتیجه فقط با

(B 200) واسطه و غیر مستقیم. در نتیجه آغازهای پویا (با آنکه قطعیت‌شان عموماً، در

(A 161) جریان تجربه آسیبی نمی‌یابد)، آن بداهت بیمیانجی را در خود نمی‌گنجانند که خاص آغازهای ریاضی است. با اینهمه، در نتیجه پایانی این دستگاه آغازها، در این باره بهتر می‌توان داوری کرد.

جدول مقوله‌ها به ما راهنمایی کاملاً طبیعی عرضه می‌دارد برای جدول آغازها. زیرا آغازها به نوبه خود هیچ نی‌اند جز قاعده‌های کاربرد عینی مقوله‌ها. بنابراین، تمامی آغازهای فهم ناب بدین شمارند:

(۱) به پیروی ازملین، Prinzipien به جای Principium؛ - وگرنه، «اصل این آغازهای ریاضیات».

2) dynamisch      3) unbedingt  
4) empirisches Denken

## ۱

اصولهای متعادل سہش<sup>۱</sup>

## ۳

آناکویبهای تجربہ<sup>۲</sup>

## ۲

پیش‌نگرشیهای دریافت حسی<sup>۲</sup>

## ۴

اصولهای موضوعه اندیشیدن آروینی عموماً<sup>۴</sup>

من این نامگذاریها را با مذاقه برگزیده‌ام تا فرقهایی را که در رابطه با بدهت و اعمال این آغازہا وجود دارند، نادیده نیانگارم. بزودی دقیقاً آشکار خواهد شد که ہم از نظر بدهت و ہم از نظر تعیین پرتوم پدیدارها برطبق (B 201) مقوله‌های کمیت و کیفیت (اگر منحصرانه به صورت کمیت و کیفیت توجه کنیم)، آغازہای مربوط به مقوله‌های کمیت و کیفیت خود را کاملاً متمایز می‌سازند (A 162) از آغازہای مقوله‌های اضافت و جهت. بدینسان که آغازہای مقوله‌های کمیت و کیفیت، قطعیت شهودی دارند و آغازہای مقوله‌های اضافت و جهت، قطعیت صرفاً برهانی؛ هر چند هر دو گروه از قطعیت کامل برخوردارند. از اینرو من آغازہای مقوله‌های کمیت و کیفیت را آغازہای دیاخی می‌خوانم، و آغازہای مقوله‌های اضافت و جهت را آغازہای پویا<sup>۶</sup> «\*» ولی باید

«\*» هر گونه همبستگی (*conjunctio* [= ربط]) یا ترکیب است (*compositio* [= ترکیب])، یا پیوستگی (*nexus* [= اتصال]). ترکیب عبارت است از هم نهاد بسیارگان آنچه ضرورتاً به یکدیگر تعلق ندارد. برای نمونه، دو مثلی که بر اثر تقسیم یک مربع بوسیله قطر بوجود می‌آیند، لقمه ضرورتاً به یکدیگر تعلق ندارند و این نوع عبارت است از هم نهاد چیزهای همگن در هر آنچه بتواند به شیوه دیاخی مورد بررسی قرار گیرد. (این هم نهاد به نوبه خود می‌تواند به هم نهاد از نوع تجمع<sup>۷</sup> و از نوع اختلاف<sup>۸</sup> تقسیم بندی ←

1) Axiome der Anschauung

2) Antizipationen der Wahrnehmung

3) Analogien der Erfahrung

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt

5) به پیروی از فاینرگر، eben به جای aber.

6) dynamische Grundsätze 7) Aggregation 8) Koalition

(B 202) بخوبی توجه داشت که: من در مورد گروه نخست واقعاً به‌آغازهای ریاضیات کار ندارم، به‌همان ترتیب که در مورد دیگر واقعاً به‌آغازهای عمومی (فیزیکی) نیروئیک<sup>۱</sup> [= دینامیک] نمی‌پردازم، بلکه فقط به‌آغازهای فهم ناب در نسبت با حس درونی توجه دارم (قطع نظر از تفاوت تصورهایی که بدان راه داده شده‌اند). زیرا از طریق آغازهای فهم ناب است که آغازهای ریاضیات و نیروئیک در مجموع امکان خود را پیدا می‌کنند. بنابراین من آنها را بیشتر در رابطه با تطبیق‌شان چنین می‌نامم تا از نگرگاه گنج‌انیده‌شان. و اینک می‌پردازیم به بررسی آنها، مطابق با نظمی که در جدول عرضه شده‌اند.<sup>۲</sup>

## ۱

> دربارهٔ<sup>۳</sup> اصلهای متعارف سهش

> آغازۀ فهم ناب. - همهٔ پدیدارها به‌لحاظ سهش خود چندبهای  
پهنارواند<sup>۴</sup>  
» اصل آنها این است: همهٔ سهش‌چندبهای پهنارواند<sup>۵</sup>

→  
شود؛ تجمع به‌چندبهای پهناد<sup>۶</sup> [= چندبهای برتنیده = چندبهای برون گستر = چندبهای امتدادی] متوجه است، و ائتلاف به‌چندبهای (دفاو)<sup>۷</sup> [= چندبهای درتنیده = چندبهای درون گستر = چندبهای تشدید]، همبستگی نوع دوم (nexus [= اتصال]) عبارت است از هم نهاد بسیارگان، مادام که ضرورتاً به یکدیگر تعلق داشته باشند. برای نمونه، اینکه عرض به‌گونه‌ای جوهر متعلق است، یا معلول به علت. در نتیجه این هم نهاد چیزی است که هر چند ممکن است ناهمگن نیز باشد، ولی با اینهمه پرتوم همچون پیوسته متصور می‌شود. من این همبستگی را چون دلخواهانه نیست، همبستگی پویا می‌نامم، زیرا این همبستگی به برجاستی بسیارگان مربوط می‌شود (که باز به‌نوبۀ خود می‌تواند بخش-بندی شود به همبستگی گیتیانه<sup>۸</sup> [= فیزیکی] پدیدارها اندر میان یکدیگر، و همبستگی متاگیتیانه<sup>۹</sup> [= متافیزیکی] پدیدارها در قوهٔ شناخت پرتوم. <<

## 1) Dynamik

(۲) به پیروی از اردمان، werden به‌جای werden.

(۳) در A می‌آید: Von den Axiomen ... ، و در B: Axiome ...

(۴) در A. (۵) در B.

## 6) extensive Größen 7) intensive Größen

(۸) به پیروی از هارتن‌شتاین، kann به‌جای können.

(۹) پانوست، افزایش در B.

» برهان<sup>۱</sup>

همه پدیدارها به لحاظ صورت، سهی را در مکان و در زمان در خود می‌گنجانند که بنیاد پر توم همگی آنها را تشکیل می‌دهد. بنابراین پدیدارها نمی‌توانند به صورتی دیگر سادگانه درک شوند. یعنی در آگاهی آروینی پذیرفته آیند. مگر از طریق هم نهاد بسیارگان، که بدان وسیله صورهای يك مکان معین یا يك زمان معین تولید می‌شوند، یعنی از طریق ترکیب همگنان<sup>۲</sup> و از طریق آگاهی یگانگی هم نهادی این بسیارگان (همگن<sup>۳</sup>). اینک آگاهی یگانگی (B 203) هم نهادی<sup>۴</sup> بسیارگان همگن در سهش عموماً، مادام که بدان راه تصور يك برون-آخته نخست ممکن گردد، مفهوم يك چندی (*quanti* [ = کم<sup>۵</sup> ]) را تشکیل می‌دهد. بنابراین حتا دریافت حسی يك برون آخته، چونان پدیدار، فقط بوسیله همان یگانگی هم نهادی بسیارگان سهش حسی داده شده، ممکن است، که بدان وسیله یگانگی ترکیب بسیارگان همگن در مفهوم يك چندی اندیشیده می‌شود، یعنی پدیدارها بدون استثنا چندیهایند، و البته چندیهای پهناداند. زیرا پدیدارها چونان سهشها در مکان یا در زمان، می‌بایستی بتوانند از راه همان هم نهاد متصور شوند، که بدان وسیله مکان و زمان عموماً تعیین می‌شوند. »

من چیزی را که در آن، تصور بخشها، تصور کل را ممکن می‌سازد (و بر این پایه ضرورتاً مقدم بر تصور کل می‌آید) چندی پهنارو می‌خوانم. من بی-آنکه خطی را در اندیشه رسم کنم، یعنی از يك نقطه، بخشهای دیگر را بتدریج (A 163) تولید کنم و بدین طریق این سهش را طرح افکنم، خطی را، ولو هرچه کوتاه، متصور نتوانم داشتن. وضع در مورد کوچکترین مقدار زمان به همین روال است. من در این زمینه فقط به پیشروند متوالی يك لحظه به لحظه دیگر می‌اندیشم

۱) عنوان فرعی «برهان» و پاراگراف نخستین، یعنی «همه پدیدارها... تعیین می‌شوند»، افزایش در B.

2), 3), das Gleichartige

۴) به پیروی از فاینرگر، *der synthetischen Einheit* افزوده شده است.

۵) واژه لاتین در حالت مفرد ملکی است.



که بدینسان بوسیله همه بخشهای زمان و افزایش آنها سرانجام يك چندی زمانی معین تولید می‌شود. حال چون سهش محض در همه پدیدارها یا مکان است یا زمان، از اینرو هرپدیدار به مثابه سهش، يك چندی پهنارو است، بدین ترتیب که فقط از طریق همنهاد متوالی (يك بخش به بخش دیگر) درادراك ساده، شناخته تواند آمدن. پس، همه پدیدارها خود دیگر چونان مجموعه‌ها سهیده می‌شوند (مقدارهای بخشهایی که قبلاً داده شده‌اند)؛ و این امری است که در هرگونه چندی صدق نمی‌کند، بلکه فقط در چندیهایی صدق می‌کند که بوسیله ما همچون پهنادو متصور می‌شوند و سادگانه درك می‌گردند.

ریاضیات استنش (هندسه) و اصلهای متعارف آن بر پایه این همنهاد متوالی نیروی انگارش تولیدی در فرآورش هیئتها استوار است. اصلهای متعارف هندسه شرطهای سهش حسی پرتوم را بیان می‌دارند که فقط تحت آنها دیسه-نمای يك مفهوم ناب پدیدار بیرونی می‌تواند تکوین یابد. برای مثال، اندر میان دو نقطه فقط يك خط مستقیم ممکن است، یا دو خط مستقیم فضایی را محصور نمی‌سازند، و دیگرها. اینها اصلهای متعارفی‌اند که واقعاً بسادگی به چندیها (*quanta* = کم‌ها)]، به مثابه چندیها، مربوط می‌شوند.

ولی آنچه مربوط می‌شود به چندی (*quantitas* = کمیت)] در رابطه با پاسخ به پرسش زیر: اندازه يك چیز چه حد است؟ - در این باره، هر چند تعداد گوناگونی از این گزاره‌ها وجود دارند که همنهادی‌اند و بی‌میانجی قطعی (*indemonstrabilia* = مسلمات غیر قابل اثبات)]، با اینهمه اصلهای متعارف به مفهوم خاص وجود ندارند. زیرا این گزاره‌ها که اگر مقدارهای مساوی به مقدارهای مساوی افزوده شوند؛ یا اگر مقدارهای مساوی از مقدارهای مساوی کم شوند، مقدارهای مساوی عرضه می‌دارند، گزاره‌های آناکاوانه‌اند؛ بدین-سان که من بی‌میانجی از اینهمانی تولید يك چندی با تولید چندی دیگر، آگاهم. (B 205)

ولی اصلهای متعارف می‌بایستی گزاره‌های همنهادی پرتوم باشند. از سوی دیگر، هر چند درست است که گزاره‌های بدیهی نسبتهای عددی<sup>۲</sup> البته همنهادی-

(۱) به پیروی از فورلندر، Menge به جای Menge.

(۲) به پیروی از هارتنشتاین، die von uns به جای die uns.

(۳) به پیروی از روزن کرانتس، Zahlverhältnisse به جای Zahlverhältnis.

اند، اما مانند نسبت‌های هندسی، کلی نیستند. نسبت‌های عددی دقیقاً به همین دلیل اصل‌های متعارف نیستند، بلکه می‌توانند فرمول‌های عددی<sup>۱</sup>، نامیده شوند. اینکه:  $۷ + ۵ = ۱۲$ ، به هیچ‌روی گزارهٔ آناکاوانه نیست. زیرا من نه در تصور ۷ و نه در تصور ۵، و نه در تصور ترکیب هر دو عدد، عدد ۱۲ را نمی‌اندیشم (اینکه من می‌بایستی در افزایش هر دو، عدد ۱۲ را بیاندیشم، در اینجا مطرح نیست؛ زیرا در گزارهٔ آناکاوانه پرسش فقط این است که: آیا من محمول را واقعاً در تصور موضوع می‌اندیشم؟) ولی با آنکه این گزاره هم‌نهادی است، ولی با اینهمه فقط یک گزارهٔ منفرد است. مادام که در اینجا صرفاً به هم‌نهاد امور هم‌گن<sup>۲</sup> (هم‌نهاد یک‌نهاد) توجه شود، در اینجا هم‌نهاد فقط به یک شیوهٔ یگانه می‌تواند واقع شود، هر چند که کاربرد این عددها پس از این عمومی باشد. اگر من بگویم: بوسیلهٔ سه خط که هر دو تایی از آنها جمعاً بزرگتر باشند از سومی، می‌توان یک مثلث ترسیم کرد،<sup>۳</sup> - آنگاه در اینجا من فقط کارکرد محض نیروی انگارش

- 1) Zahlformeln
- 2) das Gleichartige

(۳) در متن کانت [بایتالیک مترجم]:

...durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen größer sind, als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen;

دو ترجمهٔ فارسی:

(الف) بوسیلهٔ سه خط، که دو تا از آنها جمعاً بزرگتر باشند از سومی، می‌توان یک

مثلث ترسیم کرد؛

(ب) ... که هر دو تایی از آنها جمعاً بزرگتر باشند از سومی، ...

جملهٔ (الف) تحت لفظی و دقیق است، اما متأسفانه ضابطهٔ درستی برای تشکیل

مثلث بدست نمی‌دهد، زیرا دارای یک آخشیج نیمه‌آشکار است. در نمودار زیر هر چند:

$$a + b > c \quad \text{و} \quad a + c > b \quad \text{، ولی چون} \quad b + c < a \quad \text{، تشکیل مثلث ممکن نیست:}$$

$$\begin{array}{ccc} & a & \\ \hline & & \\ \hline b & & c \end{array}$$

جملهٔ (ب)، deren zwei را اندکی آزادتر تعبیر کرده است، اما از چهارچوب

مفهوم جمله خارج نمی‌شود - و در عوض از نگرگاه ریاضی عاری از آخشیج است. یعنی

اگر سه خط مستقیم a و b و c را فرض کنیم، تشکیل مثلث فقط و فقط در صورتی ممکن

است که  $a + b > c$  و  $a + c > b$  و  $b + c > a$ . ضمناً مولر و کمپ سمیت و ژول

بارنی و ترمزگ-پاکو، همگی جملهٔ کانت را به صورت (الف) ترجمه کرده‌اند؛ به ترتیب:

two of which و dont deux. ولی ترجمهٔ ما هماهنگ است با ترجمهٔ میکال جان

←

- (A 165) تولیدی را در اختیار داریم که می‌تواند خطها را بزرگتر یا کوچکتر رسم کند و به همین ترتیب می‌تواند آنها را با هر گونه زاویه‌های دلخواه به هم متصل سازد. در برابر، عدد ۷ فقط به یک گونه ممکن است. و نیز عدد ۱۲ که از راه هم نهاد ۷ با
- (B 206) ۵ تولید شده است. از اینرو این گزاره‌ها را نباید اصلهای متعارف خواند (زیرا در این صورت شمار اصلهای متعارف بی‌نهایت خواهد بود)، بلکه باید آنها را فرمولهای عددی نامید.

این آغازه ترافرازانده ریاضیات پدیدارها باعث گسترش بزرگ شناخت پرتوم ماست. زیرا فقط همین آغازه است که ریاضیات ناب را در کل دقت خود برابرایستاهای تجربه تطبیق‌پذیر می‌سازد. بدون این آغازه، این تطبیق به خودی خود روشن نخواهد بود، بلکه حتا به بسی آخشیجها نیز میدان خواهد داد. پدیدارها شی‌های فی‌نفسه نیستند. سesh آروینی فقط از طریق سesh ناب (سesh مکان و سesh زمان) ممکن است. بنابراین هر آنچه هندسه در باب سesh ناب حکم می‌کند، بدون تناقض در مورد سesh آروینی نیز معتبر است. و این عذرهای ناموجه که برابرایستاهای حسها نمی‌توانند با قاعده‌های ساختمان در فضا (برای مثال بخش‌پذیری پایان‌ناپذیر خط یا زاویه‌ها) مطابقت کنند، باید به کنار گذاشته شوند.<sup>۱</sup> زیرا در آن صورت انسان اعتبار عینی فضا و هم‌هنگام اعتبار عینی سراسر ریاضیات را منکر خواهد شد، و دیگر نخواهد دانست که چرا و تا چه حد می‌توان ریاضیات را بر پدیدارها تطبیق کرد. هم‌نهاد مکانها و زمانها، به‌مثابه هم‌نهاد<sup>۲</sup> صورتهای گوه‌رین هر نوع سesh، آن چنان چیزی است که هم‌هنگام ادراک ساده پدیدار و در نتیجه هر گونه تجربه بیرونی و در پی

(A 166)

(۱) به پیروی از کرباخ، dürfen, müssen, به جای dürfen, muß.  
 (۲) به پیروی از تعبیر اردمان، als die Synthesis der [متن رایموند شمیت:  
 als der]. (۳) به پیروی از اردمان، Formen به جای Form.

→  
 که به این نکته ظریف توجه نموده و به جای two of which، نوشته است:  
 .any two of which

به هر سان، برای دقت بیشتر، ما عبارت کانت را چنین متصور می‌داریم:

\* ... deren je zwei zusammengenommen ...

[تبصره: آنچه گفته آمد در چهارچوب هندسه اقلیدسی است.]

آن همچنین هر گونه شناخت برابر ایستاهای تجربه بیرونی را ممکن می‌سازد؛ و آنچه ریاضیات در کاربرد ناب خود در مورد ادراک ساده ثابت می‌کند، ضرورتاً در مورد برابر ایستاهای شناخت نیز صادق است. هر گونه اعتراض به ضد آن، سراسر بحث و جدل یک خرد کژ آموخته است که به خطا به خیال آن است تا (B 207) برابر ایستاهای حسها را از شرط صوری حسگانی ما جدا کند، و آن برابر- ایستاها را، هر چند که صرفاً پدیدارهایند، چنان متصور دارد که گویی چونان برابر ایستاهای فی‌نفسه به فهم داده شده‌اند. البته در این صورت طبعاً از برابر- ایستاهای حسها پرتوم هیچ چیز هم نهادانه دانسته نخواهد شد، و در نتیجه از طریق مفومهای ناب مکان هیچ چیز هم نهادانه شناخته نتواند آمد، و دانشی که این مفومها را تعیین می‌کند، یعنی هندسه نیز، خود ممکن نخواهد بود.

## ۲

## پیش‌نگرهای دریافت حسی

> آغازهای که همه دریافتهای حسی را چونان دریافتهای حسی پیش می-نگرد چنین است: در همه پدیدارها، احساس، و امر واقعی که در برابر ایستا با احساس مطابقت می‌کند (*realitas phaenomenon* [= واقعیت پدیده‌ها])، یک چندی ژدفاو، یعنی یک درجه دارد<sup>۱</sup>

» اصل آنها این است: در همه پدیدارها، امر واقعی که برابر ایستای احساس است، یک چندی ژدفاو، یعنی یک درجه داد<sup>۲</sup>

» برهان<sup>۳</sup>

دریافت حسی عبارت است از آگاهی آروینی، یعنی چنان آگاهی‌ای که در آن هم‌هنگام احساس وجود داشته باشد. پدیدارها، چونان برابر ایستاهای دریافت حسی سه‌شهای ناب (یعنی صرفاً صوری)، مانند مکان و زمان، نیستند

(۱) در A. (۲) در B.

(۳) عنوان فرعی «برهان» و پاراگراف نخستین، یعنی «دریافت حسی ... نفوذ برحس»، افزایش در B.

(B 208) (زیرا مکان و زمان هرگز نمی‌توانند فی‌نفسه حساً درک شوند). بنابراین پدیدارها فزون برسش، همچنین ماده‌های نخستین گونه‌ای برون‌آخته را به‌طور کلی، در خود می‌گنجانند (که بدان وسیله یک چیز موجود در مکان یا در زمان متصور می‌شود). یعنی پدیدارها امر واقعی احساس را همچون تصویری صرفاً ذهنی در خود می‌گنجانند، تصور ذهنی‌ای که فقط این آگاهی را به‌ما می‌دهد که درون‌آخته متأثر شده است و اینکه این تصور را می‌توان به‌یک برون‌آخته عموماً، مربوط ساخت. اینک از آگاهی آروینی به آگاهی ناب، گونه‌ای تغییر تدریجی ممکن است، که طی آن، امر واقعی آگاهی بکلی از میان می‌رود و یک آگاهی صرفاً صوری (پرتوم) بسیارگان در مکان و در زمان باقی می‌ماند: بنابراین همچنین گونه‌ای هم نهاد تولید چندی یک احساس، از آغاز آن درسش ناب = صفر، به‌بالا، تا اندازه دلخواه آن احساس، امکان‌پذیر است. اینک چون احساس در گوهر خویش به‌هیچ روی تصور عینی نیست و چون در آن نه سش مکان یافته می‌شود و نه سش زمان، از اینرو در آن هیچ‌گونه چندی پهنار و وجود ندارد، ولی با اینهمه می‌بایستی در آن یک چندی موجود باشد (والبته از طریق ادراک ساده چندی که در آن، آگاهی آروینی در یک زمان معین از هیچ = صفر، تا هر میزان داده شده آن<sup>۱</sup> می‌تواند افزایش یابد). یعنی در احساس یک چندی *دفا* وجود دارد. متناظر با این چندی ژرفار و احساس، باید به همه برون‌آخته‌های دریافت حسی - مادام که دریافت حسی، گنجاننده احساس باشد - چندی *دفا* نسبت داده شود، یعنی درجه‌ای از نفوذ بر-حس. >>

می‌توان همه شناختهایی که بوسیله آنها من‌قادرم هر آنچه را که به‌شناخت آروینی تعلق دارد، پرتوم بشناسم و تعیین کنم، پیش‌نگرش<sup>۲</sup> نامید؛ و بدون شک، این همان معناست که اپیکورس<sup>۳</sup> با کاربرد اصطلاح *πρόληψις* (A 167) [*prólēpsis* = توقع<sup>۴</sup>] منظور داشته است. اما چون در پدیدار چیزی وجود

(۱) اردمان ihrem را اشاره به «احساس» می‌داند [نه به «آگاهی آروینی»].

(2) Antizipation

(۳) آلمانی: Epikur، لاتین *Epicurus*، اصل یونانی: *Ἐπίκουρος* [Epikouros=]

(۴) همچنین: «پیش‌نگرش»، «زمینه پیشین».

دارد کہ هرگز پرتوم شناخته نمی شود و در نتیجه همچنین تفاوت واقعی شناخت آروینی را از شناخت پرتوم تشکیل می دهد، که عبارت است از احساس (به (B 209) مثابه ماده نخستین در بسافت حسی)، - پس از اینجا برمی آید که احساس در حقیقت همان چیز است که به هیچ روی پیش نگرسته نتواند شد. بعکس، ما تعیینهای ناب در مکان و در زمان را هم در رابطه با ریخت و هم در رابطه با چندی، پیش نگرشهای پدیدارها<sup>۱</sup> می توانیم نامید، زیرا آنها چیزی را پرتوم متصور می دارند که همواره می تواند افدوم [= ما تأخر] در تجربه داده شود. ولی اگر فرض کنیم که باز چیزی وجود داشته باشد که در هر احساس چونسان احساس عموماً (بدون آنکه بنا باشد احساس ویژه ای داده شود)، بتواند پرتوم شناخته آید، در این صورت این می تواند پیش نگرش به مفهومی استثنایی نامیده شود. زیرا این امری غریب خواهد بود که تجربه در چیزی پیش نگری شود که دقیقاً به ماده نخستین خود تجربه مربوط می شود، ماده نخستینی که انسان فقط می تواند از تجربه تحصیل کند. و با اینهمه در اینجا وضع واقعاً چنین است.

ادراك ساده، تنها به میانجی احساس فقط يك لحظه را پرمی کند (البته اگر من به توالی احساسهای بسیار توجه نکنم). چون احساس به مثابه آن چنان چیزی است در پدیدار، که ادراك ساده آن هرگز همنهاد متوالی نیست که از بخشها به يك تصور کل پیش رود، از اینرو چندی پهنارو ندارد. فقدان احساس در لحظه واحد، آن لحظه را همچون تهی، در نتیجه = صفر، متصور خواهد (A 168) داشت. حال آنچه در سهش آروینی با احساس متناظر است، واقعیت است (*realitas phaenomenon*)، و آنچه با فقدان احساس همخوانی دارد، سلب = صفر است. اکنون، هر گونه احساس قابل تقلیل است، به سانی که می تواند کم شود و بتدریج سراسر ناپدید گردد. از اینرو بین واقعیت در پدیدار و سلب، يك ارتباط مستمر<sup>۲</sup> بسیاری احساسهای بینابینی ممکن وجود دارد که تفاوت آنها از یکدیگر همواره کمتر است از تفاوت بین يك احساس داده شده و صفر<sup>۳</sup> یا سلب کامل. به عبارت دیگر، امر واقعی در پدیدار همواره چندی ای دارد که با این-

1) Antizipationen der Erscheinungen

۲) *kontinuierlich*؛ همچنین: «پیوسته»، «همپیوسته»، «پیوستارانه»، «همتنیده»، «دائمی»، «دائماً»، «مداوم»، «متصل».

3) Zero

همه فقط تا آنجا در ادراك ساده يافته می‌شود، که ادراك ساده به‌واسطه احساس محض در يك لحظه واقع می‌شود، نه اینکه از راه هم نهاد متوالی احساسهای بسیار رخ دهد؛ و بنابراین از بخشها به‌سوی کل حرکت نمی‌کند. بنابراین گرچه دارای يك چندی است، ولی این چندی پهنارو نیست. حال من چندی‌ای را که فقط می‌تواند چونان یگانگی، سادگانه درك شود، و در آن، بسیاری [= کثرت] فقط بوسیله نزدیکی به‌سلب = صفر، متصور می‌گردد، چندی ذفاده می‌خوانم. بنابراین هرگونه واقعیت درپدیدار چندی ژرفارو یعنی درجه دارد. اگر این واقعیت چونان علت در نظر گرفته شود (خواه علت احساس، خواه علت يك واقعیت دیگر در پدیدار، برای نمونه علت يك تغییر)، در این صورت درجه واقعیت چونان علت را می‌توان يك عامل خواند، برای نمونه عامل سنگینی، و البته بدین دلیل که درجه فقط چندی‌ای را مشخص می‌سازد که ادراك ساده آن متوالی نیست، بلکه آنی است. ولی من فقط گذرانه این نکته را یاد می‌کنم، زیرا اکنون هنوز به بحث علیت نرسیده‌ام.

(B 211) بنابراین، هرگونه احساس و در نتیجه همچنین هرگونه واقعیت درپدیدار، هرچند هم که کوچک باشد، درجه‌ای دارد، یعنی يك چندی ژرفارو دارد که همواره می‌تواند کوچکتر شود، و اندر میان واقعیت و سلب، يك ارتباط مستمر واقعیت‌های کوچکتر ممکن در دریافتهای حسی ممکن<sup>۲</sup>، برجاست. هر رنگ، برای مثال رنگ سرخ، درجه‌ای دارد که هرچند کوچک هم باشد هرگز کوچکترین نیست و در مورد گرمی، عامل سنگینی و دیگرها نیز وضع سراسر چنین است.

این خصالت چندیها که بر طبق آن هیچ بخشی کوچکترین بخش ممکن نیست

(۱) بامیزانی تردید، به پیروی از ویله، welche aber nur in Apprehension، به جای welche aber nicht in Apprehension؛ در این صورت در همین جمله باز به پیروی از ویله، insofern als به جای indem.

(۲) به پیروی از ویله،

möglicher kleinerer Realitäten in möglichen Wahrnehmungen  
به جای möglicher Realitäten، und möglicher kleinerer Wahrnehmungen.

- (یعنی هیچ بخشی ساده نیست)، پیوستاری<sup>۱</sup> چندی نامیده می‌شود. مکان و زمان عبارت‌اند از *quanta continua* [= کمّهای متصل]، زیرا هیچ بخشی از آنها نمی‌تواند داده شود که اندر میان مرزها (نقطه‌ها و لحظه‌ها) محصور نباشد، در نتیجه فقط بدینسان که این بخش داده شده خود دوباره یک مکان یا یک زمان باشد. بنابراین مکان فقط از مکانها تشکیل شده است؛ و زمان، از زمانها. نقطه‌ها و لحظه‌ها فقط مرزهایند، یعنی موضع<sup>۲</sup>های محض کرانمندسازی<sup>۳</sup> مکان و زمان‌اند. ولی موضعه‌ها همواره آن سهشهایی را در پیش فرض می‌گیرند که می‌بایستی آنها را محدود کنند یا تعیین کنند. از موضعه‌های محض به منزله سازه‌ها، که خود بتوانند مقدم بر مکان و زمان داده شوند، نه مکان ترکیب شوند، (A 170) نه زمان. این قبیل چندیها را همچنین می‌توان چندیهای جادی<sup>۴</sup> نامید، زیرا هم-نهاد (همنهاد نیروی انگارش تولیدی) در فرآورش آنها، پیشروندی است در زمان؛ و استمرار<sup>۵</sup> [= پیوستاری] زمان بویژه طی اصطلاح جریان داشتن (سپری شدن) می‌تواند مشخص گردد. (B 212)

از اینرو همه پدیدارها به‌طور کلی عبارت‌اند از: چندیهای پیوسته<sup>۵</sup>، که هم، برطبق سهش خود چندیهای پهنارو اند، و هم، برطبق دریافتهای حسی محض (احساس و در نتیجه واقعیت)، چندیهای ژرفارو. اگر همنهاد بسیارگان پدیدار قطع شود، مجموعه‌ای خواهیم داشت از بسی پدیدارها (ونه در واقع پدیدار همچون یک کم)<sup>۶</sup>، مجموعه‌ای که<sup>۷</sup> نه از طریق ادامه محض همنهاد تولیدی به یک شیوه معین، بلکه از طریق تکرار<sup>۸</sup> یک همنهاد دائماً منقطع تولید می‌شود. اگر من ۱۳ تالر<sup>۹</sup> را یک مقدار پول<sup>۱۰</sup> بنامم، در این صورت این نام-

۱ و ۵) Kontinuität؛ همچنین: «همپیوستاری»، «همتنیداری»، «همتنیدگی».

2) Stelle 3) Einschränkung

4) fließende Größen

۶) به پیروی از اردمان، پرانتز افزوده شده است.

۷) به پیروی از کرباخ، welches (Aggregat) به جای welches [در این مورد با حذف پرانتز].

8) Wiederholung

۹) Taler، سکه نقره‌ای، از واحدهای پول در سرزمینهای آلمانی در سده‌های ۱۵-۱۹، مخفف Joachimst(h)aler، یعنی منسوب به Sankt Joachimsthal، شهری در بوهیمیا. واژه Taler در آمریکا به صورت dollar (دلار) درآمده است.

10) Geldquantum



گذاری به شرطی درست است که نگریسته من از آن، گنج‌انیده يك مارك<sup>۱</sup> نقره خالص باشد؛ و این البته يك چندی پیوسته است که در آن هیچ بخشی کوچکترین بخش نیست، بلکه هر بخش می‌تواند يك قطعه پول را تشکیل دهد که همچنان ماده<sup>۲</sup> نخستین برای بخشهای کوچکتر را در خود بگنجاند. ولی اگر من تحت عنوان<sup>۳</sup> مقدار پول، ۱۳ تالر گرد را به‌مثابه این شمار سکه منظور داشته باشم (حال میزان نقره آنها هر قدر هم که باشد)، در این حال من آنها را بنا درست کمیت<sup>۴</sup> تالر می‌نامم، بلکه باید آن را يك مجموعه، یعنی شماری قطعات پول بخوانم. حال چون در هر عدد باز يك یگانگی باید در بن قرار داشته باشد، از اینرو پدیدار به‌مثابه یگانگی، يك کمیت است، و چونان يك کمیت همواره يك پیوستار<sup>۵</sup> خواهد بود.

اینک اگر همه پدیدارها، خواه پهنارو در نظر گرفته شوند خواه ژرفارو، چندبهای پیوسته باشند، در این صورت این گزاره که: همه تغییرها (گذر يك شیء از يك حالت به حالت دیگر) تدریجی اند،<sup>۵</sup> می‌تواند باسانی و با بداهت ریاضی استوار شود. ولی در صورتی که علت يك تغییر به‌طور کلی کاملاً در بیرون مرزهای فلسفه ترافر ازنده قرار نگیرد و اصلهای آروینی را در پیش فرض نکند. زیرا اینکه يك علت ممکن وجود داشته باشد که بتواند حالت شیء‌ها را تغییر دهد، یعنی آنها را به‌عکس يك حالت داده شده خاص تعیین کند، در این باب فهم پرتوم به‌ما هیچ مفتاحی بدست نمی‌دهد؛ نه تنها به این دلیل که امکان آن را اندر نمی‌بیند (زیرا این بینش در بسی از شناختهای پرتوم دیگر نیز برای ما وجود ندارد)، بل به این سبب که تغییر‌پذیری<sup>۶</sup> فقط به‌تعیینهای خاصی از پدیدارها مربوط می‌شود که فقط تجربه می‌تواند آنها را بیاموزاند، در حالی که علت تعیینها را باید در امر نامتغیر<sup>۷</sup> یافت. ولی چون ما در اینجا در برابر خود چیزی نداریم که بتوانیم آنرا بکار گرفت مگر مفهومی بنیادین ناب هرگونه تجربه ممکن که هیچ چیز آروینی نباید در میان آنها باشد، پس ما نمی‌توانیم

(۱) Mark، در اینجا واحد وزن، تقریباً معادل ۲۴۰ گرم.

2) Benennung 3) Quantum 4) Kontinuum

(۵) به پیروی از اردمان، Veränderungen... sind به جای Veränderung ... sein.

6) Veränderlichkeit 7) das Unveränderliche

- (A 172) بدون آسیب رساندن به یگانگی دستگاه خود، به دانش طبیعی عمومی دست بر- یازیم که بر پایهٔ تجربه‌های بنیادین معینی ساخته شده است.
- در عین حال آغازهٔ مورد بحث ما وسیله‌های برهانی که نفوذی قاطع داشته باشند کم ندارد تا دریافتهای حسی را پیش بنگرد و حتا فقدان دریافتهای حسی را چنان تکمیل کند که همهٔ قیاسهای کاذب را که می‌توانند از فقدان دریافتهای حسی برهنجیده شوند، جلو گیرد.
- (B 214) اگر واقعیت سراسر در دریافت حسی درجه‌ای داشته باشد، چنانکه بین آن درجه و سلب، یک تدرج بی‌پایان وجود داشته باشد که همواره درجه‌هایی کوچکتر دارند، و نیز، درست به همین سان<sup>۱</sup>، اگر هر حس بنا باشد درجه‌ای معین از اندرپذیرندگی احساسها داشته باشد - در این صورت هیچ نوع دریافت حسی و در نتیجه همچنین هیچ گونه تجربه، ممکن نیست که بتواند گونه‌ای فقدان کامل جنبهٔ واقعی را در پدیدار، خواه بی‌میانجی خواه با میانجی (با هر گونه انحراف و پیچ و خم در نتیجه‌گیری هم که باشد) استوار کند. یعنی هرگز نمی‌توان مکان تهی<sup>۲</sup> یا زمان تهی را از تجربه استخراج کرد. زیرا نخست، فقدان کامل جنبهٔ واقعی در سهش حسی، خود نمی‌تواند حساً درک شود؛ دوم، فقدان آن از هیچ گونه پدیدار واحد و تفاوت درجهٔ واقعیت آن پدیدار نمی‌تواند نتیجه‌گیری شود، یا همچنین هرگز نمی‌تواند بر پایهٔ تعریف آن فرض شود. زیرا حتا اگر کل سهش یک مکان یا زمان معین تام و تمام واقعی باشد، یعنی هیچ بخشی از آن تهی نباشد، با اینهمه، چون هر گونه واقعیت درجهٔ خود را دارد که بدون آنکه چندی پهنا و پدیدار تغییر یابد، می‌تواند از طریق مرحله‌های بی‌پایان تا هیچ (تهیگی<sup>۳</sup> [= خلا<sup>۴</sup>]) کاهش یابد، - پس باید درجه‌های گوناگون بی‌پایان وجود داشته باشند که مکان یا زمان می‌بایستی با آنها پر شوند، و چندی ژرفارو در پدیدارهای گوناگون می‌تواند بزرگتر یا کوچکتر باشد؛ درحالی که چندی پهنا و سهش همواره مساوی بماند.
- (B 215) ما مابلیم در این باب نمونه‌ای عرضه داریم. تقریباً همگی طبیعت‌شناسان<sup>۴</sup>،

(۱) به پیروی از اردمان، ebensowohl به جای gleichwohl.

2) leerer Raum      3) das Leere      4) Naturlehrer

چون تفاوتی بزرگ را در کمیت ماده‌های گوناگون که دارای حجم<sup>۱</sup> مساوی-  
اند، ملاحظه می‌کنند (بعضاً به سبب عامل سنگینی یا وزن<sup>۲</sup>، بعضاً بوسیلهٔ عامل  
مقاومت در برابر ماده‌های جنیدهٔ دیگر)، به اتفاق آرا در این باره نتیجه می-  
گیرند که: این حجم (چندی پهنا و پدیدار) می‌بایستی در همهٔ ماده‌ها - هر چند  
به مراتب گوناگون - نهی باشد. ولی به محیلهٔ چه کسی می‌توانست خطور کند که  
این پژوهشگران طبیعی که بیشترشان به ریاضیات یا به مکانیک توجه دارند،  
نتیجهٔ خود را منحصرانه از یک فرض پیشین متاگیتیانه برمی‌آورند که با اینهمه  
سخت کوشش دارند از آن بپرهیزند؟ به این ترتیب که ایشان فرض می‌گیرند که  
امر واقعی در مکان (در اینجا مایل نیستم که آن را تداخل‌ناپذیری یا وزن نام  
نهم، زیرا اینها مفهومی‌های آروینی‌اند) بایستی همواره یکی باشد، و فقط از نگر-  
گاه چندی پهنا و خود، یعنی از نگرگاه مقدار می‌تواند متمایز گردد. در برابر  
این فرض پیشین، که ایشان برای آن هیچ بنیادی نمی‌توانند در تجربه داشته باشند  
و بنابراین صرفاً متاگیتیانه است، من یک برهان ترافرازنده<sup>۳</sup> قرار می‌دهم که  
(A 174) البته تفاوت در پر کردن مکانها را نمی‌بایستی توضیح دهد، ولی با اینهمه  
ضرورت واهی فرض پیشین فوق را - که بر طبق آن تفاوت مذکور به شیوه‌ای  
دیگر نمی‌تواند توضیح داده شود مگر از طریق مکانهای نهی فرضی - بکلی نابود  
می‌سازد. برهان ترافرازندهٔ من دست کم دارای این مزیت است که فهم را  
آزاد می‌سازد تا این تفاوت را همچنین به شیوه‌ای دیگر بیان‌دیشد، چه ممکن  
است که توضیح طبیعی<sup>۴</sup> در این زمینه فرضیهٔ دیگری را ضروری سازد. زیرا ما  
(B 216) ملاحظه می‌کنیم که هر چند دو مکان مساوی می‌توانند بوسیلهٔ ماده‌های گوناگون  
کاملاً<sup>۵</sup> پر شوند، چنانکه در هیچ یک از آن دو نقطه‌ای نباشد که ماده در آن  
حضور نداشته باشد، ولی با اینهمه، هر امر واقعی در همان کیفیت واحد، درجهٔ  
خود را دارد (درجهٔ مقاومت یا درجهٔ وزن) که بدون کاهش چندی پهنا و یا  
مقدار می‌تواند تا بیکران کوچک شود، پیش از آنکه به تهیگی انجامد و نابود  
گردد. بدینسان یک اتساع<sup>۵</sup> که مکانی را پر می‌کند، برای نمونه گرمی، و مشابهاً

1) Volumen      2) Gewicht      3) transzendentaler Beweis  
4) Naturerklärung      5) Ausspannung

همچنین هر واقعیت دیگر (در پدیدار)، می‌تواند بدون آنکه کوچکترین بخش این مکان را تهی بگذارد، در درجه‌های خود تا بیکران کاهش یابد؛ و با این- همه، مکان را با این درجه‌های کوچکتر به همان ترتیب پر کنند که یک پدیدار دیگر با درجه‌های بزرگتر مکان را پر می‌کند. من در اینجا به هیچ روی بر سر آن نیستم حکم کنم که: این امر واقعاً در ماده‌های گوناگون به سبب وزن مخصوص<sup>۱</sup> آنها چنین است، بلکه فقط می‌خواهم بر پایه یک آغازۀ فهم ناب، ثابت کنم که: طبیعت دریافت‌های حسی ما چنین شیوۀ توضیح را ممکن می- (A 175) گرداند؛ و این خطاست که انسان امر واقعی پدیدار را در رابطه با درجه آن همچون مساوی فرض کند و فقط از نگرگاه تجمع آن و چندی پهنارو آن متفاوت انگارد؛ و حتا، بیهوده، چنین چیزی را بر پایه یک آغازۀ پرتوم فهم حکم کند.

با اینهمه، این پیش‌نگرش دریافت حسی برای پژوهنده‌ای که به سگالش<sup>۲</sup> (B 217) ترافرازنده عادت کرده است و از آنرو در طریق احتیاط گام برمی‌دارد، همواره چیزی جلب توجه‌کننده در خود دارد و شك و تردیدی را در این زمینه برمی- انگیزد که فهم، بتواند<sup>۳</sup> چنین گزارۀ همنهادی را در مورد درجه هر آنچه در پدیدارها واقعی است و در نتیجه در مورد امکان تفاوت درونی در خود احساس، - اگر کیفیت آروینی آن متزع شود - پیش بنگرد<sup>۴</sup>. بنابراین این پرسشی است که ارزش فروگشایی دارد: فهم چگونه می‌تواند در اینجا همنهادانه و پرتوم درباره پدیدارها حکم کند و حتا پدیدارها را در چیزی پیش بنگرد که واقعاً و صرفاً آروینی است، یعنی به احساس مربوط می‌شود؟

کیفیت احساس (برای نمونه، رنگها، چشایی، و دیگرها) همواره صرفاً آروینی است و هرگز نمی‌تواند پرتوم متصور شود. ولی آن امر واقعی که با احساسها به‌طور کلی متناظر است، بعکس سلب = صفر، فقط چیزی را متصور می‌دارد که مفهوم آن فی‌نفسه گونه‌ای هستی را در خود می‌گنجاند و فقط به معنای همنهاد است در یک آگاهی آروینی عموماً. یعنی در حس درونی است که (A 176)

1) spezifische Schwere

۲) به پیروی از اردمان، Überlegung افزوده شده است. (۳) و (۴)، به پیروی از والتینر [و شوپنهاور]، und antizipieren könne، به جای und.

آگاهی آروینی می‌تواند از صفر تا هر درجهٔ بزرگی ارتقا یابد، چنانکه يك چندی پهنا رو واحد سهش (برای نمونه يك سطح منور) می‌تواند همان اندازه احساس را برانگیزد که مجموعه‌ای از بسیاری<sup>۱</sup> از دیگرها (سطحهای منور کوچکتر) با هم بتوانند چنین کنند. بنابراین می‌توان چندی پهنا رو پدیدار را سراسر منتزع کرد و با اینهمه به احساس محض در يك عامل، يك همنهاد (B 218) صعود<sup>۲</sup> یکنواخت را از صفر تا آگاهی آروینی داده شده، به تصور آورد. از اینرو با آنکه همهٔ احساسها چونان احساسها فقط افدوم<sup>۳</sup> داده می‌شوند، ولی خاصیت آنها که درجه‌ای دارند می‌تواند پرتوم شناخته آید. این شگفت است که ما در چندبها عموماً، پرتوم فقط يك کیفیت واحد، یعنی پیوستاری [= اتصال] را می‌توانیم شناخت، ولی در همهٔ کیفیتها (در امر واقعی پدیدارها) هیچ چیز دیگر را پرتوم نمی‌توانیم شناختن مگر کمیت ژرفارو<sup>۴</sup> آنها را، یعنی اینکه آنها درجه‌ای دارند. هر چیز دیگر باید به تجربه وا گذاشته شود.

## ۳

## آناگوییهای تجربه

> آغازهٔ عمومی آنها این است: همهٔ پدیدارها از نگرگاه برجاهستی - شان، پرتوم تابع قاعده‌های تعیین نسبتهای خود اندر میان یکدیگر، در زمان واحدند<sup>۵</sup> (A 177)

>> اصل آنها این است: تجربه فقط بوسیلهٔ تصور پیوستگی ضروری دریافتهای حسی، ممکن است<sup>۶</sup>

>> برهان<sup>۷</sup>

تجربه عبارت است از شناخت آروینی، یعنی شناختی که يك برون آخته

(۱) به پیروی از اردمان، vielen به جای vielem.

(2) Steigerung

(۳) به پیروی از ملین، a posteriori به جای a priori.

(4) intensive Quantität

(۵) در A. (۶) در B. (۷) عنوان فرعی «برهان» و پاراگراف نخستین، یعنی «تجربه ... ممکن است»، افزایش در B.

را بوسیله دریافت‌های حسی تعیین می‌کند. بنابراین تجربه عبارت است از هم نهاد دریافت‌های حسی؛ این هم نهاد خود در دریافت حسی گنج‌نایده نشده است، بلکه یگانگی هم‌نهادی بسیارگان دریافت حسی را در یک آگاهی واحد می‌گنجانند، و این یگانگی هسته گوه‌رین شناخت برون آخته‌های حسها، یعنی تجربه (و نه صرفاً سہش یا احساس حسها) را تشکیل می‌دهد. اینک، البته دریافت‌های (B 219) حسی فقط تصادفاً در تجربه به دنبال یکدیگر می‌آیند، چنانکه هیچ‌گونه ضرورت پیوستگی آنها از خود دریافت‌های حسی کشف نمی‌شود و نتواند شدن. زیرا ادراک ساده فقط یک ترکیب<sup>۱</sup> بسیارگان سہش آروینی است؛ ولی هرگز تصور ضرورت وجود به هم پیوسته پدیدارها که ادراک ساده آنها را در مکان و زمان ترکیب می‌کند، در خود ادراک ساده یافته نمی‌شود. ولی چون تجربه عبارت است از شناخت برون آخته‌ها از راه دریافت‌های حسی، در نتیجه نسبت در بر-جاهستی بسیارگان، نه چنانکه در زمان ترکیب می‌شود، بل چنانکه به سان عینی در زمان برجاست، می‌بایستی در آن متصور شود. ولی خود زمان نمی‌تواند حساً دریافت‌شود. از اینرو تعیین وجود برون آخته‌ها در زمان فقط از طریق همبستگی آنها در زمان عموماً، و در نتیجه فقط بوسیله مفهومهای پرتوم متصل‌کننده می‌تواند واقع شود. ولی چون این مفهومهای پرتوم متصل‌کننده، همواره هم‌نگام ضرورت را با خود می‌دارند، پس تجربه فقط از راه تصور پیوستگی ضروری دریافت‌های حسی ممکن است. »

سه صیغه<sup>۲</sup> زمان عبارت‌اند از پابندگی، توالی، و همبودی. بر این پایه، سه قاعده برای همه نسبت‌های زمانی پدیدارها<sup>۳</sup> وجود دارند که برطبق آنها برجا-هستی هر پدیدار می‌تواند در رابطه با یگانگی هر زمان، تعیین شود. این سه قاعده مقدم بر هر نوع تجربه‌اند و حتا تجربه را برای نخستین بار ممکن می‌گردانند.

آغاز کلی هر سه آناگویی استوار است بر پایه یگانگی ضروری خود- (B 220) اندر یافت در رابطه با هر گونه آگاهی آروینی ممکن (دریافت حسی) در هر زمان؛ در نتیجه، چون این یگانگی، پرتوم درین قرار دارد، آغاز کلی هر سه آناگویی

1) Zusammenstellung

2) Modus 3) Zeitverhältnisse der Erscheinungen

استوار است بر پایه یگانگی همنهادی همه پدیدارها بر طبق نسبت آنها در زمان. زیرا خوداندریافت اصلی به حس درونی (یعنی به مجموع کلی همه تصورها) مربوط می‌شود، و البته پرتوم به صورت حس درونی، یعنی نسبت بسیارگان آگاهی آروینی در زمان. حال این بسیارگان می‌بایستی بر طبق نسبتهای زمانی خود، در خوداندریافت اصلی متحد شود. زیرا این را یگانگی ترافرازنده پرتوم خوداندریافت طلب می‌کند، که هر چیز که بنا باشد به شناخت من (یعنی به شناخت متحد من) تعلق داشته باشد و در نتیجه بتواند برای من به‌برابری تبدیل شود، باید تابع آن باشد. بدینسان، این یگانگی همنهادی در نسبت زمانی همه دریافتهای حسی که پرتوم تعیین می‌شود، قانون زیر است: همه تعیینهای آروینی زمانی باید تابع قاعده‌های تعیین کلی زمانی قرار گیرند؛ و آنگویی-های تجربه که اکنون می‌خواهیم بررسی‌شان کنیم، باید چنین قاعده‌هایی باشند.

(A 178) همه دریافتهای حسی که پرتوم تعیین می‌شود، قانون زیر است: همه تعیینهای آروینی زمانی باید تابع قاعده‌های تعیین کلی زمانی قرار گیرند؛ و آنگویی-های تجربه که اکنون می‌خواهیم بررسی‌شان کنیم، باید چنین قاعده‌هایی باشند.

این آغازها دارای این جنبه ویژه‌اند که به پدیدارها و همنهاد سهش آروینی آنها نمی‌پردازند، بلکه صرفاً برجاستی پدیدارها و نسبت آنها را اندر-میان یکدیگر، در رابطه با برجاستی‌شان، بررسی می‌کنند. اینک شیوه‌ای که بدان راه چیزی در پدیدار سادگانه درک می‌شود، چنان می‌تواند پرتوم تعیین شود که قاعده همنهاد آن بتواند هم‌نگام این سهش پرتوم را در هر نمونه آروینی عرضه شده، بدست دهد، یعنی بوسیله این همنهاد تحقق بخشد. ولی برجاستی پدیدارها نمی‌تواند پرتوم شناخته آید، و حتا اگر بتوانیم بکوشیم تا بدین طریق نوعی برجاستی را نتیجه گیریم، باز نخواهیم توانست آن برجاستی را دقیقاً بشناسیم، یعنی نخواهیم توانست آن چیزی را پیش بنگریم که سبب می‌شود که سهش آروینی آن برجاستی خود را از سهش آروینی برجاستیهای دیگر متمایز سازد.

دو آغاز قبلی که من آنها را آغازهای ریاضی می‌نامم - به این دلیل که تطبیق ریاضیات را بر پدیدارها توجیه می‌کنند<sup>۲</sup> - بر پایه امکان محض خود

(۱) در A ، «تعیین...».

2) das Besondere

(۳) به پیروی از اردمان، berechtigten به جای berechtigten.

به پدیدارها مربوط می‌شوند و به ما می‌آموزند که چگونه آنها هم برطبق سهش خود و هم برپایه جنبه واقعی دریافت حسی خود، برطبق قاعده‌های هم نهاد ریاضی<sup>۱</sup> می‌توانند تولید شوند. از اینرو در مورد هر دو آغاز، چندبهای عددی و همراه با آنها تعیین پدیدار همچون چندی می‌تواند عملی شود. بدین- (A 179)

سان برای نمونه من می‌توانم درجه احساسهای نور خورشید را در حدود ۲۰۰ ۰۰۰ برابر روشنایی ماه ترکیب کنم و پرتوم، معین عرضه دارم، یعنی تشکیل دهم. از اینرو ما می‌توانیم این آغازهای نخستین را آغازهای بنیان- گذار<sup>۲</sup> [= تشکیل دهنده = مقوم] بنامیم.

ولی در مورد آغازهایی که برجاستی پدیدارها را می‌بایستی پرتوم تحت قاعده‌ها بیاورند، وضع بکلی دیگرسان است. زیرا چون برجاستی نمی‌تواند خود تشکیل یابد، پس این آغازها فقط به نسبت برجاستی مربوط (B 222)

می‌شوند و چیزی فراهم نمی‌توانند آورد جز صرفاً اصلهای تنظیمی<sup>۳</sup>. بنابراین در اینجا نه باید درباره اصلهای متعارف اندیشید و نه درباره پیش‌نگرشها. ولی اگر یک دریافت حسی در یک نسبت زمانی با دیگر دریافتهای حسی (هرچند هم که نامعین باشند) به ما داده شود، در این حال پرتوم نمی‌توان گفت که: کدام دریافت حسی دیگر و به چه اندازه، با این دریافت حسی ضرورتاً پیوسته شده است؛ بلکه می‌توان گفت: چگونه آن دریافت حسی به لحاظ برجاستی، در این صیغه زمانی با این دریافت حسی ضرورتاً پیوسته شده است. در فلسفه آناگوییها [= آنالوژیها] کاملاً متفاوت اند از آنچه در ریاضیات متصور می‌دارند. در ریاضیات، آناگوییها، فرمول<sup>۴</sup>هایی اند که تساوی دو نسبت چندی را بیان می‌کنند و همواره بنیانگذار<sup>۵</sup> اند، چنانکه اگر سه<sup>۶</sup> عضو تناسب<sup>۷</sup> داده شوند، چهارمی<sup>۸</sup> نیز می‌تواند بدان راه داده شود، یعنی تشکیل گردد. ولی در فلسفه، آناگویی به معنای تساوی دو نسبت کمی<sup>۹</sup> نیست، بلکه به معنای تساوی

- 1) mathematische Synthesis      2) konstitutive Grundsätze  
 3) regulative Prinzipien      4) Formel      5) konstitutiv  
 (۶) به پیروی از ملین، drei به جای zwei.  
 7) Proportion  
 (۸) به پیروی از ملین، vierte به جای dritte.  
 9) quantitativ



(A 180) دو نسبت کیفی<sup>۱</sup> است؛ چنانکه من از سه عضو داده شده فقط يك نسبت به يك عضو چهارم را می‌توانم بشناسم و پرتوم عرضه دارم، نه خود این عضو چهارم را؛ هر چند کاملاً قاعده‌ای در اختیار دارم که آن را در تجربه جستجو کنم و نشانه‌ای که آن را در تجربه بیابم. بنابراین يك آناگویی تجربه فقط قاعده‌ای خواهد بود که برطبق آن، از دریافتهای حسی می‌بایستی گونه‌ای یگانگی تجربه ناشی شود (نه مانند خود دریافت حسی چونان سهش آروینی عموماً)، و در مورد برابرایستاهای (یعنی در مورد پدیدارها)، نه چونان آغازۀ بنیانگذار، بلکه هم- چون آغازۀ صرفاً تنظیمی<sup>۲</sup> معتبر باشد. دقیقاً همین امر در مورد اصلهای (B 228) موضوعۀ اندیشیدن آروینی عموماً، نیز معتبر است. اصلهای موضوعه اندیشیدن آروینی، به همنهاد سهش محض (صورت پدیدار)، به همنهاد دریافت حسی (مادۀ نخستین دریافت حسی)، و به همنهاد تجربه (نسبت این دریافتهای حسی) مربوط می‌شوند. یعنی اینکه این اصلها فقط آغازهای تنظیمی<sup>۳</sup> اند و خود را متمایز می‌سازند از آغازهای ریاضی که آغازهای بنیانگذارند؛ - البته نه در قطعیت که پرتوم در هر دو وجود دارد، بلکه در شیوۀ بداهت، یعنی از جنبۀ شهودی آغازهای ریاضی (و در نتیجه همچنین از جنبۀ برهان<sup>۴</sup>).

ولی آنچه در مورد همه آغازهای همنهادی به‌خاطر آورده شد و در اینجا باید عمدتاً ملاحظه گردد، این است که: این آناگوییها نه چونان آغازهای کار- برد ترافرانده فهم، بلکه صرفاً به‌مثابۀ آغازهای کاربرد آروینی فهم معنا و اعتبار خاص خود را دارند، در نتیجه همچنین فقط بدینسان می‌توانند استوار شوند، و اینکه در نتیجه: پدیدارها نباید سرراستانه تابع مقوله‌ها قرار گیرند، بلکه فقط باید تابع دیسه‌نماهای آنها باشند. زیرا اگر برابرایستاهایی که این آغازها بدانها مربوط می‌شوند، شی‌های فی‌نفسه می‌بودند، آنگاه بکلی محال می‌بود چیزی را درباره‌ی آنها همنهادانه پرتوم شناختن. اما برابرایستاهای چیزی نی‌اند جز پدیدارها که شناخت کامل آنها - که همه آغازهای پرتوم سر- انجام باید بدان شناخت منتهی شوند - منحصرانه عبارت است از تجربه‌ی ممکن

1) qualitativ

۲) به پیروی از اردمان، den به جای der.

3) regulativ 4) regulative Grundsätze 5) Demonstration

ما. در نتیجه، این آغازه‌ها چیزی نمی‌توانند به‌عنوان هدف خود داشته باشند مگر صرفاً شرطهای یگانگی شناخت آروینی در هم نهاد پدیدارها. ولی این (B 224) هم نهاد فقط در دیسه‌نمای مفهوم ناب فهم اندیشیده می‌شود. واما مقوله، کار- کرد یگانگی دیسه‌نما<sup>۱</sup> را چونان یگانگی هم نهاد عموماً، در خود می‌گنجانند، کار کردی که به هیچ شرط حسی مقید نیست. بنابراین ما از طریق این آغازه‌ها حق می‌یابیم که پدیدارها را فقط بر پایه یگانگویی با یگانگی منطقی و عمومی مفهومها ترکیب کنیم؛ و هر چند مقوله را در خود آغازه بکار می‌گیریم ولی در جریان اجرا (در تطبیق آن بر پدیدارها) به جای مقوله<sup>۲</sup>، دیسه‌نمای مقوله را چونان کلید کاربرد مقوله بکار می‌بریم؛ یا به طریق اولی، دیسه‌نما را چونان شرط مقید کننده، تحت نام ضابطه آغازه در کنار مقوله می‌نهمیم.

(A 182)

الف

آناگویی نخستین

آغازه پایدگی<sup>۲</sup> >> جوهر <<<sup>۴</sup>

> همه پدیدارها، پایندگار (جوهر) را چونان خود برابرستا و امر متغیر را چونان تعین محض آن، یعنی شیوه‌ای که برابرستا بدان سان وجود دارد، در خود می‌گنجانند<sup>۵</sup>

>> در همه تغییرهای پدیدارها، جوهر پاینده می‌ماند<sup>۴</sup> و کمیت آن دل طبیعت نه افزونی می‌گیرد و نه کاهش می‌یابد<sup>۶</sup>

برهان > این آناگویی نخستین <<sup>۲</sup>

> همه پدیدارها در زمان‌اند. زمان به دو راه می‌تواند نسبت در

(۱) به پیروی از کرباخ، *deren* به جای *dessen*.

(۲) به پیروی از مولر، *deren... der ersteren*، به جای *dessen... des ersteren*.  
[مولر قطعه بالا را حتا به رغم این اصلاح، *very involved* می‌خواند.]

3) Grundsatz der Beharrlichkeit

(۴) در A: «آغازه پایدگی»، و در B: «آغازه پایدگی جوهر».

(۵) در A. (۶) در B.

(۷) در A: «برهان این آناگویی نخستین»، و در B: «برهان».

برجاستی پدیدارها را تعیین کند، یا بدین راه که پدیدارها دپی یکدیگر آیند یا بدین راه که همزمان باشند. در رابطه با حالت نخستین، زمان، چونان (شته زمانی نگرسته می‌شود، و در رابطه با حالت دوم، چونان حوزه زمانی<sup>۱</sup> <<sup>۲</sup>» همه پدیدارها در زمان‌اند، که فقط در آن، چونان فرولایه<sup>۴</sup> (به‌مثابه صورت پاینده سهش درونی)، همبودی و نیز توالی متصور توانند شد. بنابراین (B 225) زمان که در آن می‌بایستی هر گونه تغییر پدیدارها اندیشیده شود، ثابت می‌ماند و تغییر نمی‌کند. زیرا زمان آن چنان چیزی است که در آن پی‌درپی آیند یا همبودی فقط همچون تعینهای آن متصور توانند گشت. حال زمان نمی‌تواند لنفسه شناخته آید. پس باید در برابر ایستاهای دریافت حسی، یعنی در پدیدارها، فرولایه‌ای وجود داشته باشد که زمان را به‌طور کلی متصور می‌دارد و در آن هر گونه تغییر یا همبودی می‌تواند از طریق نسبت پدیدارها با آن فرولایه در ادراک ساده حساً دریافت شود. ولی فرولایه همه امور واقعی، یعنی فرولایه هر آنچه متعلق به وجود شیء‌هاست، جوهر است؛ و هر آنچه به برجاستی تعلق دارد، فقط همچون تعین جوهر اندیشیده تواند شدن. بنابراین، پایندگار، - که همه نسبتهای زمانی پدیدارها فقط در نسبت با آن می‌توانند تعیین شوند، - عبارت است از جوهر در پدیدار، یعنی امر واقعی پدیدار، که چونان فرولایه همه تغییرها، همیشه ثابت می‌ماند. بنابراین، چون این جوهر نمی‌تواند در برجاستی تغییر کند، از اینرو کمیت آن در طبیعت نیز نه می‌تواند فزونی گیرد و نه کاهش یابد. >>

ادراك ساده‌ها از بسیارگان پدیدارها، همواره متوالی است و بنابراین همیشه متغیر است. پس ما هرگز نمی‌توانیم فقط از راه ادراك ساده تعیین کنیم که آیا این بسیارگان، چونان برابر ایستای تجربه همزمان است یا در پی هم می‌آید، مگر اینکه چیزی در بنیاد آن باشد که همیشه هست، یعنی يك چیز ثابت و پاینده که در آن هر گونه تغییر و همبودی چیزی نیست جز شیوه‌های گوناگون (B 226)

1) Zeitumfang

۲) پاراگراف «همه پدیدارها... حوزه زمانی» در A؛ - به جای آن:

۳) پاراگراف «همه پدیدارها... و نه کاهش یابد»، در B.

4) Substrat

- (صیغه‌های زمانی) وجود داشتن پایندگار. بنابراین فقط در پایندگار نسبتهای زمانی ممکن‌اند (زیرا مقارنه<sup>۱</sup> و توالی، یگانه نسبتهای ممکن در زمان‌اند). (A 183)
- یعنی پایندگار عبارت است از فردیایة تصور آروینی خود زمان، که فقط در آن هر گونه تعیین زمانی ممکن است. این پایندگی مبین زمان است عموماً، چونان متضایف ثابت هر گونه برجاهستی پدیدارها، هر گونه تغییر و هر گونه همراهی<sup>۲</sup>. زیرا تغییر به خود زمان مربوط نمی‌شود، بلکه فقط به پدیدارها در زمان مربوط می‌شود (به‌سانی که همبودی یک صیغه خود زمان نیست، زیرا در زمان بخشها هم‌نگام وجود ندارند، بلکه همه پی‌درپی می‌آیند). اگر بخواهیم به خود زمان گونه‌ای توالی پی‌درپی نسبت دهیم، در این حال باز باید زمانی دیگر را بیان‌دیشیم که در آن این توالی ممکن باشد. تنها از طریق پایندگار است که برجاهستی در بخشهای متفاوت رشته زمانی پی‌درپی، چندی‌ای می‌یابد که دیرند<sup>۳</sup> [= دیمومت] نامیده می‌شود. زیرا تنها در توالی محض، برجاهستی همواره از میان می‌رود و دوباره بوجود می‌آید و هرگز کوچکترین چندی ندارد. بنابراین بدون این پایندگار هیچ نسبت زمانی وجود ندارد. اینک زمان فی‌نفسه نمی‌تواند حساً درک شود. از اینرو این پایندگار در پدیدارها فردیایة هر گونه تعیین زمانی است، و در نتیجه همچنین شرط امکان هر گونه یگانگی هم‌نهادی دریافتهای حسی است، یعنی امکان تجربه. و اما در این پایندگار، (B 227)
- هر گونه برجاهستی و هر گونه تغییر در زمان، فقط می‌تواند چونان یک صیغه وجود آنچه ثابت می‌ماند و پاینده است در نظر گرفته شود. بنابراین در همه پدیدارها، پایندگار خود برابر است یعنی جوهر (جوهر پدیده) است. ولی هر آنچه تغییر می‌کند یا می‌تواند تغییر کند، فقط به شیوه‌ای تعلق دارد که این (A 184)
- جوهر یا جوهرها وجود دارند، یعنی در نتیجه متعلق است به تعیینهای آنها.
- من ملاحظه می‌کنم که در همه زمانها نه فقط فیلسوفان، بلکه حتا فهم همگانی، این پایندگی را چونان فردیایة هر گونه تغییر پدیدارها، در پیش فرض کرده‌اند، و حتا همواره نیز چونان امری چون و چرا ناپذیر، فرض خواهند گرفت. ولی فیلسوف در این باره نگریسته خود را دقیقتر بیان می‌کند، به این

1) Simultaneität      2) Begleitung      3) Dauer

ترتیب که می‌گوید: در همه تغییرها در جهان، جوهر ثابت است و فقط عرضها تغییر می‌کنند. ولی من هیچ نمی‌بینم که برای این چنین گزاره هم‌نهادی حتماً کوششی در راه برهان به عمل آمده باشد، و برآستی این گزاره بندرت جایی را که شایسته اوست، در رأس قانونهای ناب طبیعت که کاملاً پرتوم مسلم‌اند، اشغال می‌کند. در عمل این گزاره که: جوهر پاینده است، همانگویانه است. زیرا دقیقاً همین پایندگی دلیل آن است که ما مقوله جوهر را برپدیدار تطبیق می‌کنیم؛ - و اصلاً می‌بایستی استوار می‌کردیم که در همه پدیدارها چیزی پاینده وجود دارد که در آن، امر متغیر چیزی نیست مگر تعیین برجاهستی آن چیز پاینده. ولی چون چنین برهانی هرگز جزمی مطرح نتواند شد، یعنی از مفهومها ناشی نتواند گشت، چون به یک گزاره هم‌نهادی پرتوم مربوط می‌شود، و چون هرگز کسی نیانداشیده است که چنین گزاره‌هایی فقط در رابطه با تجربه ممکن اعتبار دارند و در نتیجه همچنین فقط از طریق تنفیح مناط امکان این تجربه می‌توانند استوار شوند، - از اینرو جای شگفتی نیست که هر چند این گزاره در بن هر گونه تجربه قرار گرفته است (زیرا انسان نیاز آن را در شناخت آرویتی حس می‌کند)، ولی هرگز استوار نشده است.

فیلسوفی را پرسیدند: دود چه قدر وزن دارد؟ پاسخ داد: از وزن چوب سوخته شده وزن خاکستر باقی مانده را کم کنید، حاصل وزن دود است. بدینسان او به مثابه امری چون و چرا ناپذیر این را در پیش فرض کرده است که: حتماً در آتش، ماده (جوهر) از میان نمی‌رود، بلکه فقط صورت آن تبدیل می‌یابد. همچنین، این گزاره که: از هیچ، هیچ چیز برنیاید، فقط یک گزاره منتج<sup>۱</sup> دیگر از آغاز پایندگی است، یا بهتر بگوییم، منتج از برجاهستی همواره ثابت درون آخته واقعی پدیدارهاست. زیرا اگر بنا باشد که آن چیز در پدیدار که انسان جوهر می‌نامدش، فرولایه واقعی هرگونه تعیین زمانی باشد، پس هرگونه برجاهستی هم در زمان گذشته و هم در زمان آینده فقط و فقط باید بتواند در جوهر تعیین شود. از اینرو ما فقط در صورتی می‌توانیم یک پدیدار را جوهر بنامیم که برجاهستی آن را در همه زمانها در پیش فرض کنیم. در این مورد، واژه

1) Abänderung      2) Folgesatz

- (B 229) پایندگی [= Beharrlichkeit] کاملاً مبین نیست، زیرا پایندگی بیشتر زمان آینده را القا می‌کند. با اینهمه چون ضرورت درونی پایستن، به سانی ناگستنی پیوسته است به ضرورت همواره بوده بودن، - پس اصطلاح پایندگی می‌تواند به جای خود بازماند. جمله زیر: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* [ = از هیچ چیز نزاید، و هیچ چیز به هیچ باز نتواند گشتن] دارای دو گزاره است که باستانیان به سانی جدایی ناپدیر به یکدیگر متصل ساخته‌اند. البته بر اثر دژفهمی گاه بگاه این دو گزاره را از یکدیگر جدای سازند، زیرا تصور می‌کنند که این گزاره‌ها به شیءهای فی نفسه مربوط می‌شوند و گزاره: از هیچ هیچ چیز نزاید، می‌تواند علیه وابستگی جهان (حتا به لحاظ جوهر آن) به یک والا-ترین علت<sup>۲</sup> باشد. اما این نگرانی بیجاست، زیرا در اینجا سخن فقط بر سر پدیدارهاست در حیطه تجربه. اگر بخواهیم شیءهای تازه را (از نگرگاه جوهر) تکوین بخشیم، یگانگی پدیدارها هرگز ممکن نخواهد بود. زیرا سپس آنچه یگانگی زمان بنهایی می‌تواند متصور دارد، یعنی اینهمانی فرولایه که فقط در آن هرگونه تغییر یگانگی تمام دارد، از میان خواهد رفت. با اینهمه، این پایندگی چیزی بیش نیست مگر شیوه‌ای که برجاهستی شیءها (در پدیدارها) را بر خود متصور داریم.

- تعینهای یک جوهر، که چیزی نی‌اند جز شیوه‌های ویژه آن جوهر برای وجود داشتن، عرض نامیده می‌شوند، عرضها همواره واقعی‌اند، زیرا به برجاهستی جوهر مربوط می‌گردند (سلبها فقط تعیینهایی‌اند که نهستی را در جوهر بیان می‌کنند). حال اگر به این امر واقعی در جوهر، یک برجاهستی ویژه نسبت دهیم (برای مثال به جنبش همچون یک عرض<sup>۳</sup> ماده)، در این صورت این برجاهستی، التصاق نامیده می‌شود و می‌باید متمایز گردد از برجاهستی جوهر که قوام ذاتی نام می‌گیرد. ولی از اینجا بسی دژ گزاریهایی ناشی توانند شدن. پس (A 187) اگر عرض را فقط به عنوان شیوه‌ای که چگونه برجاهستی یک جوهر به طور مثبت تعیین می‌شود، مشخص کنیم، دقیقتر و صحیحتر سخن گفته‌ایم. با اینهمه،

1) Persius, *Satirae*, lll. 83-84.

2) oberste Ursache - شیبانی می‌افزاید: «الله - المترجم».

3) Akzidens

به دلیل شرطهای کاربرد منطقی فهم ما، این کاری است پرهیزناپذیر که هر آنچه را که می‌تواند در برجاستی يك جوهر تغییر کند - درحالی که جوهر خود باقی می‌ماند - تقریباً جدا کنیم و آن را در نسبت با پایندگان واقعی و امر اساسی<sup>۱</sup> واقعی در نظر گیریم. پس اینکه مقوله جوهر زیر عنوان نسبتها [= اضافتها] قرار دارد، بیشتر به این دلیل است که مقوله جوهر شرط نسبتها است، نه اینکه در خود نسبتی را بگنجانند.

اینک همچنین راستداشت<sup>۲</sup> مفهوم تغییر بر مبنای این پایندگی استوار است. تکوین<sup>۳</sup> و فنا<sup>۴</sup> تغییرهای چیزهایی که هستی می‌پذیرند یا نابود می‌شوند، نیستند. تغییر شیوه‌ای است که برای وجود داشتن که به دنبال يك شیوه دیگر وجود داشتن همان برابریستای واحد می‌آید. از اینرو هر آنچه تغییر می‌کند، ثابت است و فقط حالت آن عوض می‌شود. بنابراین چون این تغییر فقط به تعیینها مربوط می‌شود که می‌توانند قطع گردند یا شروع شوند، از اینرو ما می‌توانیم طی بیانی که پارادکس<sup>۵</sup> [= ظاهراً متناقض] می‌نماید، بگوییم: فقط پایندگان (جوهر) تغییر می‌کند، ولی امر متغیر هرگز تغییر نمی‌یابد، بلکه عوض می‌شود. بدین ترتیب (B 231) که برخی از تعیینها از میان می‌روند و برخی دیگر جای آنها را می‌گیرند.

بنابراین تغییر فقط می‌تواند در جوهرها حساً دریافته شود، و تکوین یا فنا به معنای مطلق، بدون آنکه صرفاً به تعیین پایندگان مربوط شود، به هیچ‌روی دریافت حسی ممکن نتواند بود، زیرا دقیقاً همین پایندگان تصورگذر را از حالتی به دیگر حالتها و از نهستی به هستی ممکن می‌گرداند، که به این ترتیب فقط همچون تعیینهای عوض شونده چیزی که باقی می‌ماند می‌تواند آروینانه شناخته شود. فرض کنید که چیزی بسادگی آغاز می‌کند که هستی پذیرد. در این حال شما باید يك نقطه زمانی<sup>۶</sup> داشته باشید که آن چیز وجود نمی‌داشت. ولی این نقطه زمانی را به چه چیز می‌خواهید مربوط سازید، اگر نه به آن چیزی که اکنون وجود دارد؟ زیرا يك زمان تهی که مقدم بر آن چیز باشد، برابریستای دریافت حسی نیست. ولی اگر این تکوین را به شیءهایی مربوط سازید که پیش

1) das Radikale      2) Berichtigung  
3) das Entstehen    4) das Vergehen  
5) paradox        6) Zeitpunkt

از این وجود داشته‌اند، و آن را تا نقطه‌ای که آن چیز تکوین می‌یابد ادامه دهید، آنگاه آنچه بوجود می‌آید فقط تعین شیءهایی است که پیش از این وجود داشته‌اند، یعنی به مثابه تعین پایندگار است. وضع در مورد فنا دقیقاً به همین منوال است، زیرا فنا تصور آروینی یک زمان را درپیش فرض می‌کند، که در آن زمان، پدیدار دیگر وجود ندارد.

جوهرها (در پدیدار) فرولایه‌های همه تعیینهای زمانی‌اند. تکوین بعضی جوهرها و فناى برخی دیگر خود تنها شرط یگانگی آروینی زمان را از میان خواهد برد، و پدیدارها سپس به دوگونه زمان مربوط خواهند شد که در آنها (B 232) برجاستی در کنارهم ادامه خواهد یافت، و این ممتنع است. زیرا فقط یک زمان واحد وجود دارد که در آن همه زمانهای گوناگون می‌باید در پی یکدیگر وضع (A 189) شوند، نه باهم<sup>۱</sup>.

بنابراین پایندگی شرطی است ضروری که فقط تحت آن پدیدارها، هم- چون شیءها یا برابر ایستها، در یک تجربه ممکن تعیین پذیر هستند. ولی اینکه سنجیدار آروینی<sup>۲</sup> این پایندگی ضروری، و بسا آن، اینکه سنجیدار آروینی ذاتیت<sup>۳</sup> [= جوهریت] پدیدارها کدام است، در آنچه می‌آید فرصت خواهیم داشت تا مطالب ضروری را بیان داریم.

ب

آناگویی دوم

> آغازه تولید<sup>۴</sup>.

هر آنچه رخ می‌دهد (یعنی به هستی آغاز می‌کند) چیزی را درپیش فرض می‌گیرد که بر طبق قاعده‌ای از آن منتج می‌شود<sup>۵</sup>.

» آغازه توالی زمانی بر طبق قانون علیت.

همه تغییرها بر طبق قانون پیوستگی علت و معلول رخ می‌دهند<sup>۶</sup>.

1) zugleich    2) empirisches Kriterium    3) Substantialität  
4) Erzeugung

5) در A.    6) در B.



» برهان<sup>۱</sup>

(اینکه همه پدیدارهای توالی زمانی بدون استثنا فقط تغییره‌ایند، یعنی اینکه هستی و نهستی متوالی تعینهای جوهرند که خود ثابت می‌ماند؛ و در نتیجه، اینکه هستی خود جوهر که به دنبال نهستی آن بیاید، یا نهستی جوهر که به دنبال برجاستی آن بیاید، ناممکن است، به عبارت دیگر اینکه تکوین یا فناى جوهر خود صورت نمی‌گیرد، - این مسائل را آغازۀ پیشین ثابت کرده است. آغازۀ مذکور را همچنین می‌شد چنین بیان کرد: هرگونه عوض شدن (توالی) پدیدادها فقط تغییر است. زیرا تکوین یا فناى جوهر، تغییرهای جوهر نیستند، از بهر آنکه مفهوم تغییر، دقیقاً يك درون آخته واحد را با دو تعین برابر- نهاده همچون موجود، و در نتیجه همچون پاینده، در پیش فرض می‌گیرد. - برپایۀ این پیش-یادآوری برهان مطرح می‌شود.)

من حساً درمی‌یابم که پدیدارها درپی یکدیگر می‌آیند، یعنی يك حالت شیءها در يك زمان وجود دارد که عکس آن در زمان قبلی<sup>۲</sup> وجود داشت. بنا- براین من در حقیقت دو دریافت حسى را در زمان به یکدیگر متصل می‌سازم. اینک، پیوستگی، کار حس محض و سهش نیست، بلکه در اینجا محصول يك قوه هم‌نهادی نیروی انگارش است که حس درونی را در رابطه با نسبت زمانی تعیین می‌کند. ولی نیروی انگارش به دو شیوه می‌تواند دو حالت مورد بحث را به یکدیگر ببیونداوند: چنانکه یا یکی از آنها در زمان مقدم باشد یا دیگری. زیرا زمان در گوهر خویش نمی‌تواند حساً دریافت شود، و آنچه نخست رخ می‌دهد و آنچه درپی آن می‌آید نمی‌تواند<sup>۳</sup> در رابطه با زمان، گویی به شیوه آروینی، در برون آخته تعیین شود. بنابراین من فقط آگاهم که متخیله<sup>۴</sup> من يك چیز را نخست و چیز دیگر را پس از آن وضع می‌کند، نه اینکه در برون آخته، يك

۱) عنوان فرعی «برهان» و دو پاراگراف نخستین، یعنی «(اینکه ... می‌شود).» و «من حساً ... ممکن‌اند»، افزایش در B.

۲) به پیروی از ویله، in voriger Zeit به جای im vorigen Zustande.

۳) ترمزگ-پاکو kann ... nicht را در قسمت اول جمله، به قسمت دوم جمله تعمیم نمی‌دهند و در نتیجه در اینجا می‌گویند: «می‌تواند» (peut être).

4) Imagination

حالت، مقدم برحالت دیگر باشد. یا به عبارت دیگر، از طریق دریافت حسی (B 234) محض، نسبت عینی پدیدارهایی که پی در پی می‌آیند، نامعین می‌مانند. حال برای آنکه این نسبت، همچون معین شناخته شود، باید نسبت بین هردو حالت چنان اندیشیده آید که بدان راه تعیین شود که ضرورتاً، کدام یک می‌بایستی نخست بیاید و کدام یک در مرتبه دوم؛ و نه بعکس. ولی این مفهوم که دارای ضرورت یگانگی همنهادی است، فقط می‌تواند یک مفهوم ناب فهم باشد که در دریافت حسی قرار ندارد. و آن در اینجا مفهوم نسبت علت و معلول است. در این نسبت، علت، معلول را در زمان معین می‌کند، و آن هم چونان پی‌آمد خود، نه به‌مثابه چیزی که صرفاً بتواند در انگارش مقدم باشد (یا اصلاً نتواند حساً درک شود). بنابراین فقط بدان طریق که ما توالی پدیدارها و در نتیجه همه تغییرها را تابع قانون علیت می‌سازیم، خود تجربه، یعنی شناخت آروینی پدیدارها ممکن می‌شود. بنابراین خود پدیدارها چونان برابر استای تجربه فقط برطبق همین قانون ممکن‌اند.»

ادراك ساده بسیارگان پدیدارها همواره متوالی است. تصورهای بخشها به دنبال یکدیگر می‌آیند. حال اینکه آیا تصورها در برابر استاها نیز به دنبال هم می‌آیند، نکته<sup>۱</sup> دومی است برای تأمل که بوسیله ادراك ساده معلوم نمی‌شود. اینک، البته می‌توان همه چیز و حتا هر تصور را مادام که از آنها آگاه باشیم،

برون آخته نامید. ولی اینکه واژه برون آخته در رابطه با پدیدارها چه معنای - (B 235)

دهد - نه تا آنجا که پدیدارها (چونان تصورها) برون آخته‌ها باشند، بل مادام (A 190) که فقط یک برون آخته را مشخص سازند - امری است در خور بازجویی ژرفتر. مادام که پدیدارها فقط چونان تصورها هم‌نگام برابر استاهای آگاهی باشند، در این حال از ادراك ساده، یعنی از پذیرش<sup>۲</sup> در همنهاد نیروی انگارش به هیچ روی متمایز نمی‌شوند. و بنابراین می‌باید گفت: بسیارگان پدیدارها همواره متوالیاً در ذهن تولید می‌شود. اگر پدیدارها شی‌های فی‌نفسه می‌بودند، در این صورت هیچ کس نمی‌توانست از توالی تصورها تقدیر کند که بسیارگان تصورها چگونه در درون آخته پیوسته شده است. زیرا سروکار ما فقط با صورهایمان

1) Punkt      2) Aufnahme

است. اما اینکه شیءها در گوهر خویش چگونه توانند بودن (قطع نظر از تصورها که بدان وسیله شیءها بر ما تأثیر می‌گذارند)، سراسر بیرون از سپهر شناخت ماست. اینک، هر چند که پدیدارها شیءهای فی‌نفسه نیستند، ولی با اینهمه چون تنها چیزهایی‌اند که می‌توانند برای شناخت به ما داده شوند، من باید نشان دهم که در زمان چه گونه همبستگی بر بسیارگان خود پدیدارها حادث می‌شود، در حالی که تصور این بسیارگان در ادراک ساده همواره متوالی است. برای مثال، ادراک ساده بسیارگان در پدیداریک خانه که در برابر من ایستاده است، متوالی است. اکنون پرسش این است که: آیا خود بسیارگان این خانه در گوهر خویش<sup>۲</sup> نیز متوالی است؟ و این چیزی است که طبعاً هیچ کس اذعان نخواهد کرد. اینک به مجرد آنکه من مفهومیهای خود را از یک برابر ایستا تا معنای ترافرازانده<sup>۳</sup> ارتقا دهم، خانه دیگر به هیچ روی شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فقط یک پدیدار است، یعنی تصویری است که برابر- ایستای ترافرازانده آن ناشناخته است. حال، چیست نگرینسته من از پرسش زیر: بسیارگان در خود پدیدار (که باز فی‌نفسه وجود ندارد) چگونه می‌تواند پیوسته شود؟ در اینجا آنچه در ادراک ساده متوالی قرار دارد، همچون تصور در نظر گرفته می‌شود؛ اما پدیداری که به من داده شده است، هر چند که چیزی نیست جز مجموع کلی این تصورها، با اینهمه چونان برابر ایستای همین تصورها نگرینسته می‌آید؛ و مفهوم من، که بایدش از تصورهای ادراک ساده برهنجم، می‌بایستی با آن برابر ایستا هماهنگ باشد. چون حقیقت عبارت است از همخوانی شناخت با برون‌آخته آن، باسانی ملاحظه می‌شود که در اینجا مسئله مورد بحث فقط شرطهای صوری حقیقت آروینی است؛ و پدیدار، در نسبت متقابل با تصورهای ادراک ساده، فقط در صورتی می‌تواند چونان برون‌آخته ادراک ساده، متفاوت از تصورهای ادراک ساده، متصور گردد، که تابع قاعده- ای باشد که آن را از هر ادراک ساده دیگر متمایز کند و یک گونه واحد<sup>۴</sup> همبستگی بسیارگان را ضروری سازد. آنچه در پدیدار شرط این قاعده ضروری ادراک

1) Erkenntnisphäre 2) in sich

3) transzendente Bedeutung

۴) به پیروی از فاینرگر، e i n e به جای eine.

ساده را در خود می گنجاند، برون آخته است.

- اینک بگذارید به مسئله خود پردازیم. اینکه چیزی رخ دهد، یعنی به چیزی یا حالتی تبدیل یابد که قبلاً وجود نداشت، فقط و فقط هنگامی می تواند به طور آروینی حساً درک شود که یک پدیدار قبلی وجود داشته باشد، که این حالت را (B 237) در خود نمی گنجاند. زیرا یک واقعیت، که به دنبال یک زمان تهی بیاید، و در (A 192) نتیجه یک تکوین که پیش از آن هیچ گونه حالت شیءها وجود نداشته باشد، نمی تواند سادگانه درک شود، همچنانکه زمان تهی خود سادگانه درک نتواند شدن. بنابراین، هر گونه ادراک ساده یک رویداد، یک دریافت حسی است که به دنبال یک دریافت حسی دیگر می آید. ولی چون در هر گونه هم نهاد ادراک ساده وضع به همین منوال است، چنانکه در مورد پدیدار خانه نشان داده ام، ادراک ساده من از یک رویداد بدان سبب از ادراکهای ساده دیگر متمایز نمی شود. فقط یادآور می شوم که: اگر من، در یک پدیدار که یک رخداد را در خود می گنجاند، حالت پیشین دریافت حسی را الف بنامم و حالت پسین را ب، - در این صورت در ادراک ساده، ب فقط پس از الف می تواند بیاید. ولی دریافت حسی الف نمی تواند به دنبال ب بیاید، بلکه فقط می تواند بر آن مقدم باشد. برای نمونه من کشتی ای را می بینم که در جهت حرکت آب رودخانه پایین می رود. دریافت حسی من از موضع تحتانی کشتی به دنبال دریافت حسی موضع فوقانی او در جریان حرکت رودخانه می آید، و این امر محال است که در ادراک ساده این پدیدار، کشتی نخست در پایین و سپس در بالای جریان آب ملاحظه شود. بنابراین، نظم توالی این دریافتهای حسی در ادراک ساده، معین است و ادراک ساده به این نظم پیوسته است. در نمونه قبلی خانه، دریافتهای حسی من در ادراک ساده، می توانستند از رأس خانه آغاز شوند و در کف خانه پایان پذیرند. ولی دریافتهای حسی من همچنین می توانستند از پایین آغاز شوند (B 238) و در بالا ختم گردند؛ یا به همچنین می توانستم بسیارگان سهش آروینی را از راست به چپ یا از چپ به راست نیز سادگانه درک کنم. بنابراین در سلسله این دریافتهای حسی هیچ نظمی معین برجا نبود که این امر را ضروری سازد که از (A 193)

1) ein/das Geschehen

کجا<sup>۱</sup> می‌بایستی در ادراک ساده‌آغازکنم تا بسیارگان را به‌طور آروینی پیوند دهم. ولی این قاعده در دریافت حسی آنچه رخ می‌دهد؛ همواره وجود دارد، و نظم دریافت‌های حسی را که در پی یکدیگر می‌آیند (در ادراک ساده‌آغاز این پدیدار) ضروری می‌سازد.

بنابراین در مورد کنونی‌مان، من می‌باید توالی ذهنی<sup>۲</sup> ادراک ساده را از توالی عینی<sup>۳</sup> پدیدارها مشتق سازم. زیرا در غیر این صورت توالی ذهنی ادراک ساده کاملاً<sup>۴</sup> نامعین خواهد بود و هیچ پدیداری از پدیدارهای دیگر تمیز داده نخواهد شد. ولی توالی ذهنی ادراک ساده بتنهایی چیزی را در مورد پیوستگی بسیارگان در<sup>۵</sup> برون‌آخته استوار نمی‌کند، زیرا کاملاً<sup>۶</sup> دلخواهانه است. بنا بر این توالی عینی در نظم بسیارگان پدیدارها قرار خواهد داشت که برطبق آن نظم، ادراک ساده یک چیز (آنچه رخ می‌دهد) برطبق یک قاعده به‌دنبال ادراک ساده چیز دیگر (آنچه قبلاً<sup>۷</sup> رخ داده است) می‌آید. فقط بدینسان است که من می‌توانم حق‌یابم درباره خود پدیدار، و نه بسادگی درباره ادراک ساده‌ام بگویم که: در پدیدارگونه‌ای توالی مطرح است. و این بدان معناست که من نمی‌توانم ادراک ساده را به‌شیوه‌ای دیگر مرتب سازم جز دقیقاً در این‌گونه توالی.

بنابراین در آنچه عموماً مقدم بر یک رویداد می‌آید باید برطبق چنین قاعده‌ای، (B 239) شرط یک قاعده وجود داشته باشد<sup>۸</sup> که این رویداد همواره ضرورتاً برطبق آن شرط پیش می‌آید. ولی من نمی‌توانم در جهت معکوس از رویداد به پس‌روم و آن چیزی را که نخست می‌آید (بوسیله ادراک ساده) تعیین کنم. زیرا (A 194) هیچ پدیدار از نقطه زمانی پسین به نقطه زمانی پیشین باز نمی‌گردد. ولی با اینهمه مربوط می‌شود به چیزی که سابقاً آمده است. بعکس، در یک زمان داده شده، پیش-

(۱) به پیروی از ملین، wo به جای wenn.

(۲) subjektive Folge (۳) objektive Folge

(۴) به پیروی از اردمان، im به جای am.

(۵) در این مورد قرائت ویله (که ما از آن پیروی نکرده‌ایم) ساده‌تر می‌نماید:

die Bedingung liegen, unter به جای

.die Bedingung zu einer Regel liegen, nach

روند به سوی زمان بعدی معین، ضروری است. از اینرو، چون باز چیزی هست که بعد می‌آید، پس من باید ضرورتاً چیز بعدی را به چیزی دیگر عموماً که قبلاً آمده است مرتبط سازم، که برطبق قاعده‌ای، یعنی ضرورتاً، به دنبال آن چیز قبلی می‌آید. چنانکه رویداد به مثابه امر مشروط، دلالتی است مطمئن بر يك شرط؛ شرطی که رویداد را تعیین می‌کند.

اینک فرض کنیم که مقدم بر يك رویداد چیزی نیاید که این رویداد برطبق قاعده‌ای می‌بایستی از آن چیز مقدم ناشی شود. در این حال هرگونه توالی دریافت حسی فقط و فقط در ادراک ساده وجود خواهد داشت، یعنی صرفاً ذهنی خواهد بود؛ ولی بدان راه هرگز به سان عینی معین نخواهد گشت که در دریافت‌های حسی، واقعاً کدام يك بایستی امر پیشین [= امر قبلی = امر مقدم] باشد و کدام يك امر پسین [= امر بعدی = امر مؤخر]<sup>۲</sup>. بدینسان ما فقط يك بازی تصویرها را خواهیم داشت که به هیچ برون‌آخته‌ای مربوط نخواهد شد، یعنی از طریق دریافت حسی ما هرگز يك پدیدار، به لحاظ نسبت زمانی، از پدیدار دیگر متمایز نخواهد گشت. زیرا توالی در ادراک ساده<sup>۳</sup> همواره یکنواخت خواهد بود، و بنابراین هیچ چیز در پدیدار وجود نخواهد داشت که توالی را معین کند، چنانکه يك پی‌آیند<sup>۴</sup> [= توالی] معین بدان راه (B 240) به سان عینی ضروری گردانیده شود. از اینرو من نمی‌توانم گفت<sup>۵</sup> که: در پدیدار دو حالت در پی یکدیگر می‌آیند، بل فقط اینکه: يك ادراک ساده به دنبال يك (A 195) ادراک ساده دیگر می‌آید. اما این امر فقط ذهنی است و هیچ برون‌آخته‌ای را تعیین نمی‌کند، و در نتیجه به هیچ روی برای<sup>۶</sup> شناخت گونه‌ای برابریستا معتبر نتواند بود (نه حتی در پدیدار).

بنابراین اگر تجربه کنیم که چیزی رخ می‌دهد، آنگاه همواره در پیش فرض می‌گیریم که امری مقدم بر آن وجود دارد که آن چیز برطبق قاعده‌ای به دنبال آن امر می‌آید. زیرا در غیر این صورت من درباره برون‌آخته نتوانم گفت که در پی می‌آید، زیرا توالی صرف در ادراک ساده من، اگر از طریق

1) das Vorhergehende      2) das Nachfolgende  
3) das Apprehendieren      4) Folge

۵) به پیروی از فاینرگر، nicht sagen können به جای nicht sagen.

۶) به پیروی از هارتن شتاین، für به جای vor.

يك قاعده در رابطه با يك امر پيشين معين نشود، به‌من حق نمی‌دهد که توالی را در برون آخته فرض کنیم<sup>۱</sup>. بنابراین، من همنهاد ذهنی (همنهاد ادراك ساده) خود را همواره با توجه به يك قاعده به همنهاد عینی تبدیل می‌کنم - قاعده‌ای که برطبق آن پدیدارها در توالی خود، یعنی چنانکه رخ می‌دهند، بوسیله حالت قبلی معین می‌شوند. تجربه چیزی که رخ می‌دهد، خود فقط و فقط برپایه این فرض پيشين ممکن است.

البته چنین می‌نماید که این امر متناقض باشد با همه ملاحظه‌هایی که همواره در جریان کاربرد فهم ما مطرح شده‌اند. برطبق این ملاحظه‌ها ما فقط بدین ترتیب که آمدنهای مشابه بسیاری از رویدادها را در پی پدیدارهای قبلی حساً درک کرده‌ایم و با هم سنجیده‌ایم، رهنمون شده‌ایم تا قاعده‌ای کشف کنیم (B 241)

که برطبق آن، رویدادهای معینی همواره به دنبال پدیدارهای معینی می‌آیند؛ و فقط بوسیله این جریان است که ما توانسته‌ایم مفهوم علت را برای خود تشکیل دهیم. ولی مفهوم علت بر چنین پایه‌ای همواره آروینی خواهد بود، و قاعده‌ای را که تشکیل می‌دهد، یعنی اینکه هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد، متساویاً مانند خود تجربه، عرضی خواهد بود: در نتیجه، کلیت و ضرورت قاعده فقط واهی خواهند گشت و هیچ‌گونه اعتبار کلی حقیقی نخواهند داشت، زیرا پرتوم نخواهند بود، بلکه فقط برپایه استقراء قرار خواهند داشت. ولی در اینجا وضع مانند دیگر تصورات ناب پرتوم (برای نمونه مکان و زمان) است، که ما تنها بدان سبب آنها را چونان مفهومهای روشن از تجربه برمی‌توانیم هیختن، که خودمان آنها را در تجربه نهاده‌ایم؛ و خود تجربه را نخست بوسیله آنها ممکن گردانیده‌ایم. البته روشنی منطقی این تصور يك قاعده که سلسله رویدادها را تعیین می‌کند، به‌مشابه مفهوم علت، فقط در صورتی ممکن است که ما آن را در تجربه بکار گرفته باشیم. ولی تصدیق این قاعده به‌مشابه شرط یگانگی همنهادی پدیدارها در زمان، با این حال بنیاد خود تجربه بوده است، و بدان سبب پرتوم مقدم بر تجربه آمده است.

اکنون برماست تا با نمونه‌ای نشان دهیم که ما خود هرگز در تجربه پی-

(۱) به پیروی از اردمان anzunehmen افزوده شده است.

آیند را (پی آمدن یک رویداد را، یعنی رخ دادن چیزی که قبلاً وجود نداشت) به برون آخته نسبت نمی دهیم، و این پی آیند را از توالی ذهنی ادراک ساده خود (B 242) متمایز نمی سازیم، مگر به این شرط که قاعده‌ای در بن وجود داشته باشد که ما را ملزم سازد، بیشتر این نظم را در دریافتهای حسی مشاهده کنیم تا یک نظم دیگر را. همانا این الزام<sup>۱</sup> واقعاً همان است که تصور یک توالی را در برون- (A 197) آخته، نخست ممکن می سازد.

ما خود تصورهایی داریم که می توانیم از آنها آگاه نیز باشیم. ولی این آگاهی هر قدر هم گسترده و هر قدر دقیق و معین هم که باشد، باز تصویرها همواره فقط تصویرهایند، یعنی تعینهای درونی ذهن مایند در این یا آن نسبت زمانی. اینک به چه دلیل ما برای این تصویرها برون آخته وضع می کنیم، یا فراتر از واقعیت ذهنی این تصویرها، به مثابه چگونگی پذیرها، گونه‌ای واقعیت عینی نیز، که کسی نمی داند چگونه است، قائل می شویم؟ معنای عینی<sup>۲</sup> نمی تواند در رابطه با یک تصور دیگر (از چیزی که انسان مایل است آن را برابر ایستا اطلاق کند<sup>۳</sup>) تشکیل شده باشد. زیرا و گرنه این پرسش تجدید می شود که: این تصور اخیر دوباره چگونه از خود خارج می شود و فزون بر معنای ذهنی<sup>۴</sup>، که چونان تعیین حالت ذهن متعلق به اوست، معنای عینی نیز می یابد؟ اگر بازجویی کنیم که چه چیزی به رابطه با یک برابر ایستای تصورهای ما سرشتی نوین اعطا می کند، و تصورهای ما بدان طریق چه هیبت و وقاری کسب می کنند، در خواهیم یافت که این رابطه کاری دیگر نمی کند مگر آنکه همبستگی تصورهارا به شیوه‌ای معین ضروری می گرداند و آنها را تابع قاعده‌ای می سازد؛ و اینکه متقابلاً، اگر به تصورهای ما معنای عینی اعطا می شود، فقط به این دلیل است که گونه‌ای (B 243) نظم معین در نسبت زمانی تصورهای ما ضروری است.

در همنهاد پدیدارها بسیارگان تصورها همواره پی درپی می آیند. حال (A 198)

1) Nötigung 2) objektive Bedeutung

۳) مطلب داخل پراتنز عیناً از متن رایموند شمیت - هماهنگ با تعبیر اردمان - به فارسی برگردانده شده است. (ملین به جای vom Gegenstand می خواند Gegenstand؛ - ولی ما نتوانستیم به سود اصلاح ملین تصمیم بگیریم.)

4) subjektive Bedeutung



از این توالی هیچ برون‌آخته متصور نخواهد شد. زیرا از راه این توالی که مشترک است در همه ادراکهای ساده، هیچ چیز متمایز نخواهد شد از چیز دیگر. ولی به مجرد آنکه من حساً درک کنم، یا از پیش فرض کنم، که در این توالی رابطه‌ای با حالت قبلی وجود دارد که تصور برطبق یک قاعده از آن نتیجه می‌شود، - چیزی را به‌مثابه رویداد، یا به‌مثابه آنچه رخ می‌دهد، متصور می‌دارم<sup>۱</sup>. یعنی برای استایی را می‌شناسم که باید آن را در یک موضع معین زمان قرار دهم، که برطبق حالتی که پیش از این آمده است، به‌شیوه‌ای دیگر بدو اعطا نتواند شدن. بنابراین اگر من حساً درک کنم که چیزی رخ می‌دهد، در وهله نخست در این تصور این امر گنجانیده شده است که: چیزی می‌بایستی قبلاً وجود داشته باشد. زیرا پدیدار نسبت زمانی خود را دقیقاً در رابطه با آن چیزی می‌یابد که قبلاً وجود داشته است؛ یعنی پس از یک زمان مقدم که در آن این رویداد وجود نداشت، وجود پیدا می‌کند. ولی این رویداد موضع زمانی معین خود را در این نسبت فقط در صورتی می‌تواند به‌چنگ آورد که چیزی در حالت قبلی در پیش فرض شود که برآن پایه این رویداد همواره، یعنی برطبق یک قاعده، نتیجه می‌شود. سپس از اینجا برمی‌آید که نخست، من نمی‌توانم سلسله را معکوس سازم و آنچه را که رخ می‌دهد پیش از چیزی قرار دهم که از آن منتج می‌شود. دوم، اگر حالت قبلی وضع شود، این رویداد معین به‌شیوه‌ای پرهیزناپذیر و ضروری در پی آن می‌آید. از اینجا چنین برمی‌آید که: در تصوره‌های ما نظمی وجود دارد که در آن حال حاضر (A 199) (مادام که واقع شده باشد)، اشاره می‌کند به یک حالت قبلی، همچون متضایف این واقعه<sup>۲</sup> داده شده؛ - متضایفی که البته هنوز نامعین است ولی با اینهمه به-سانی تعیین‌کننده به این واقعه، چونان پی‌آمد خود، مربوط می‌گردد و واقعه را ضرورتاً با خود در رشته زمانی متصل می‌سازد.

حال اگر این یک قانون ضروری حسگانی ما و در نتیجه یک شرط صودی همه دریافته‌های حسی باشد که: زمان قبلی ضرورتاً زمان بعدی را تعیین می‌کند

(۱) به پیروی از اردمان، stelle ich به جای stellt sich.

2) Ereignis

(زیرا من از راهی دیگر نمی‌توانم به زمان بعدی برسیم مگر از طریق زمان قبلی)، آنگاه این همچنین يك قانون ناگزیر تصور آدوینی رشته زمانی است که پدیدارهای زمان گذشته هرگونه برجاستی را در زمان آینده تعیین می‌کنند، و اینکه اینها چونان رویدادها به شیوه‌ای دیگر صورت نتوانند گرفت مگر مادام که زمان گذشته، برجاستی اینها را در زمان تعیین کند، یعنی برطبق قاعده‌ای معین سازد. زیرا فقط در پدیدادهاست که ما می‌توانیم این پیوستاری داد ارتباط زمانها به طود آدوینی بشناسیم.

- به هرگونه تجربه و امکان آن، فهم تعلق دارد و نخستین کاری را که فهم در اینجا انجام می‌دهد این نیست که: تصور برابرایستاها را روشن کند، بلکه این است که: تصور يك برابرایستا را اساساً ممکن گرداند. اکنون، این بدان طریق رخ می‌دهد که فهم نظم زمانی را بر پدیدارها و برجاستی آنها تحمیل (B 245) می‌کند. بدینسان که فهم به هر يك از پدیدارها، چونان پی‌آمد، در رابطه با پدیدارهای قبلی، موضعی را اختصاص می‌دهد که پرتوم در زمان تعیین شده است: بدون این موضع، پدیدارها با خود زمان هماهنگی نخواهند داشت که (A 200) برای همه بخشهای خود پرتوم موضع تعیین می‌کند. حال این تعیین موضع نمی‌تواند از نسبت پدیدارها به زمان مطلق<sup>۱</sup> مأخوذ گردد (زیرا زمان مطلق برابرایستای دریافت حسی نیست)؛ بلکه بعکس، پدیدارها می‌باید خود موضعیهای یکدیگر را در زمان تعیین کنند و این موضعیها را<sup>۲</sup> در نظم زمانی ضروری سازند. یعنی آنچه پیش می‌آید یا واقع می‌شود باید برطبق قاعده‌ای عمومی به دنبال آن چیزی بیاید که در حالت قبلی گنجانیده شده بود. بدینسان سلسله‌ای از پدیدارها ایجاد می‌شود که به میانجی فهم، دقیقاً همان نظم و همان ارتباط همیشگی را در سلسله دریافتهای حسی ممکن تولید می‌کند و ضروری می‌سازد که در صورت سهش درونی (زمان)، - که در آن همه دریافتهای حسی می‌بایستی موضعیهای خود را داشته باشند - پرتوم یافته می‌شود.
- بنابراین، اینکه چیزی رخ می‌دهد، يك دریافت حسی است که به يك

1) absolute Zeit

۲) به پیروی از گورلاند، dieselben به جای dieselbe.

تجربه ممکن تعاق دارد. این تجربه بدان وسیله واقعی می‌شود که من پدیدار را برطبق موضع آن در زمان همچون متعین و در نتیجه همچون يك برون آخته بنگرم، که برطبق يك قاعده در ارتباط با دریافتهای حسی همواره می‌تواند یافته شود. (B 246) حال این قاعده که بدان وسیله چیزی برطبق توالی زمانی تعیین شود این است: در آنچه قبلاً رخ می‌دهد، شرطی وجود دارد که تحت آن شرط، رویداد همواره (یعنی ضرورتاً) پیش می‌آید. بنابراین اصل سبب کافی<sup>۱</sup> بنیاد تجربه ممکن است، یعنی بنیاد شناخت عینی پدیدارها در رابطه با نسبت پدیدارها در توالی ردیفی زمان است.

ولی برهان این گزاره منحصرانه بر پایه‌ی عاملهای زیر قرار دارد. هر نوع شناخت آروینی، از طریق نیروی انگارش، دارای هم نهاد بسیارگان است؛ و این هم نهاد همواره متوالی است، یعنی تصورها همواره در آن پی‌درپی می‌آیند. ولی توالی در نیروی انگارش به لحاظ نظم (یعنی آنچه می‌بایستی قبلاً آمده باشد و آنچه می‌بایستی بعداً پیش آید) به هیچ روی معین نیست، و سلسله یکی به دنبال دیگری هم می‌تواند ارتجاعی گرفته شود و هم مترقی. اما اگر این هم نهاد، يك هم نهاد ادراك ساده (ادراك ساده بسیارگان يك پدیدار داده شده) باشد، در این صورت نظم در برون آخته معین است، یا دقیقتر سخن گوئیم، در آن يك نظم هم نهاد متوالی وجود دارد که برون آخته‌ای را معین می‌کند. برطبق این نظم، چیزی ضرورتاً قبلاً می‌بایستی رخ دهد، که اگر وضع شود، چیز دیگری باید ضرورتاً نتیجه شود. پس اگر بنا باشد دریافت حسی من شناخت يك رویداد را در خود بگنجانم، یعنی چیزی که واقعاً رخ می‌دهد، در این صورت باید آن شناخت يك داوری آروینی باشد که در آن بتوان توالی را معین شده اندیشید، یعنی اینکه این توالی يك پدیدار دیگر را در پیش در زمان فرض می‌کند که این رویداد از آن ضرورتاً، یا برطبق يك قاعده، نتیجه می‌شود. در غیر این صورت اگر من امر پیشین را وضع کنم، و رویداد ضرورتاً از آن ناشی نشود؛ در این حال آن را فقط می‌باید به منزله يك بازی ذهنی انگارشهای خود تلقی کنم، و اگر در این جریان چیزی را به

### 1) Satz vom zureichenden Grunde

مثابه عینی بر خود متصور دارم، باید آن را يك رؤیای محض بنامم. بنابراین نسبت پدیدارها (چونان دریافتهای حسی ممکن)، - که بر طبق آن نسبت، برجها- هستی امر پسین (که رخ می دهد) بوسیله امر پیشین ضرورتاً و بر طبق يك قاعده در زمان معین می شود، و از اینرو نسبت علت به معلول، - عبارت است از شرط اعتبار عینی داوریهای آروینی ما، در رابطه با سلسله دریافتهای حسی و در نتیجه همچنین شرط حقیقت آروینی آنها، و بدینسان شرط تجربه. از اینرو آغازۀ نسبت علی<sup>۱</sup> در توالی پدیدارها همچنین پیش از همه<sup>۲</sup> برابر ایستاهای تجربه (تحت شرطهای توالی) معتبر است، زیرا این آغازه، خود، بنیاد امکان چنین تجربه ای است.

ولی در اینجا باز تأمل و تردیدی مطرح می شود که می باید رفع گردد. گزاره پیوستگی علی<sup>۲</sup> در پدیدارها در ضابطه ما محدود است به توالی پدیدارها. در حالی که در جریان کاربرد، این گزاره همچنین به باهمی<sup>۳</sup> پدیدارها مربوط می شود؛ چنانکه علت و معلول می توانند همزمان وجود داشته باشند. برای نمونه گرمی در يك اتاق که در هوای آزاد وجود ندارد. من در پی علت به پیرامون (B 248) خود می نگرم و بخاری روشنی را می یابم. اینک این بخاری چونان علت، با معلول آن یعنی گرمی اتاق، با هم وجود دارند. بنابراین در اینجا به لحاظ زمان هیچ توالی ردیفی اندر میان علت و معلول وجود ندارد، بلکه علت و معلول با هم اند، و با اینهمه، قانون همچنان معتبر است. بزرگترین بخش علتها<sup>۴</sup> مؤثر (A 203) در طبیعت با معلولهای خود همزمان است و توالی زمانی آنها فقط به این ترتیب بوجود می آید که علت نمی تواند تمامی معلول خود را در يك لحظه بوجود آورد. ولی معلول در لحظه ای که نخست تکوین می یابد، با علیت خود همواره همزمان است، زیرا اگر علت لحظه ای پیش قطع شده بود، معلول هرگز هستی نمی پذیرفت. در اینجا باید بخوبی توجه داشت که منظور، نظم زمان است، نه گذشت زمان؛ نسبت باقی می ماند حتا اگر زمان نگذشته باشد.

1) Kausalverhältnis      2) Kausalverknüpfung  
3) Begleitung

۴) به پیروی از ویراست چهارم و روزن کرانتس، Ursachen به جای Ursache.  
۵) به پیروی از هایدمان، O r d n u n g به جای Ordnung.

زمان بین علیت يك علت، و معلول بیمیانجی آن، می‌تواند از میان‌دنده باشد (و بنابراین علت و معلول می‌توانند همزمان باشند)، ولی نسبت علت به معلول در زمان تعیین‌پذیر باقی می‌ماند. اگر من يك گوی را که روی بالشی پُر و نرم قرار گرفته و در آن گوی کوچکی ایجاد کرده، همچون علت بنگرم، در این حال علت با معلول خود همزمان است. ولی با اینهمه من آن دو را بوسیله نسبت زمانی پیوستگی پویا متمایز می‌سازم. زیرا اگر گوی را روی بالش بگذارم، در این حال در ریخت صاف بالش يك گودی ایجاد می‌شود؛ ولی اگر بالش، گودی‌ای داشته باشد (که علت آن بر من معلوم نباشد) نمی‌توان از آن يك گوی سربی را نتیجه گرفت.

بنابراین توالی زمانی درحقیقت تنها سنجدار آروینی معلول است در رابطه با علیت يك علت، که مقدم بر معلول قرار دارد. لیوان علت آن است که آب از سطح افقی خود بالاتر می‌رود، هر چند هر دو پدیدار همزمان وجود دارند. زیرا به مجرد آنکه من بالیوان مقداری آب از يك ظرف بزرگتر بگیرم، نتیجه‌ای حاصل می‌شود، یعنی تغییر حالت افقی آب در ظرف بزرگتر، به حالت مقعر<sup>۲</sup> که در لیوان به خود می‌گیرد.

این علیت به مفهوم کنش منتهی می‌شود و مفهوم کنش، به مفهوم نیرو، و بدان وسیله به مفهوم جوهر. حال چون وظیفه سنجسگرانه من منحصرانه مربوط است به سرچشمه‌های شناخت هم‌نهادی پرتوم و بنابراین نباید با روشکافی آمیخته شود، که تنها به توضیح (نه به گسترش) مفهومها مربوط می‌گردد، این است که من شرح مفصل مفهومها را به يك دستگاه آینده خرد ناب موكول می‌کنم. البته چنین آناکوی به میزان وسیع در کتابهای درسی معروف این موضوع نیز یسافته می‌شود. ولی سنجدار آروینی جوهر را، - مادام که جوهر به نظر می‌رسد که از خلال کنش بهتر و آسانتر خود را آشکار سازد تا از خلال پابندگی پدیدار، - نمی‌توانم فرو گذاشتن.

آنجا که کنش، و در نتیجه فعالیت و نیرو وجود داشته باشد، جوهر نیز وجود دارد، و هدیش سرچشمه پرتوم پدیدارها باید فقط در جوهر جستجو شود.

1) dynamische Verknüpfung

2) konkav

این بیانی است سخت نیکو؛ ولی اگر بخواهیم شرح دهیم که چیست نگریده-مان از جوهر، و در آن از این دور معیوب<sup>۱</sup> بخواهیم پرهیخت، در این حال (A 205) پاسخ گفتن چندان آسان نباشد. چگونه می توان بر پایه کنش<sup>۲</sup> مستقیماً پایدگی امر کارگر<sup>۳</sup> را نیز نتیجه گرفت که با اینهمه شناخت-نشان گوهرین و ویژه جوهر (همچون پدیده<sup>۴</sup>) است؟ البته بر طبق آنچه پیش از این گفته ایم، فروگشایی این پرسش دشواری چندان در بر ندارد؛ هر چند که بر طبق شیوه معمول (یعنی اینکه بسا مفهومیهای خود صرفاً آناکاوانه عمل کنیم) این پرسش بکلی فرونا-گشودنی خواهد مساند. کنش خود به معنای نسبت درون آخته علیت بسا معلول است. حال چون هر گونه معلول در امری که واقع می شود وجود دارد، و در نتیجه در امر متغیر وجود دارد که زمان را بر طبق توالی مشخص می سازد، - پس، درون آخته فرجامین امر متغیر، پایدگاد است، که فرولایه همه متغیر-هاست، یعنی جوهر است. زیرا بر طبق آغاز علیت، کنشها همواره نخستین بنیاد هر گونه تغییر پدیدارهایند و بنابراین نمی توانند در درون آخته ای قرار داشته باشند که خود تغییر می کند. زیرا اگر چنین باشد کنشهای دیگر و یک درون آخته دیگر واجب خواهند بود تا این تغییر را تعیین کنند. اینک بدین دلیل است که کنش، چونان یک سنجدار آروینی رسا، ذاتیت یک درون آخته<sup>۵</sup> را استوار می کند، بی آنکه لازم بوده باشد که من پایدگی آن را نخست از راه (B 251) دریافتهای حسی همسنجدیده جستجو کنیم. بعلاوه، این امر به این راه نمی توانست با جامعیتی انجام گیرد که برای بزرگی و کلیت فرسخت مفهوم ضروری است. زیرا اینکه درون آخته نخستین علیت هر گونه تکوین و فنا خود نمی تواند (در حیطه پدیدارها) واقع شود و فنا پذیرد، نتیجه قیاسی مطمئنی است که به ضرورت (A 206) آروینی و پایدگی در برجاستی و در نتیجه به مفهوم یک جوهر چونان پدیدار منجر می شود.

هنگامی که چیزی رخ می دهد، تکوین محض بدون توجه به آنچه تکوین

(۱) fehlerhafter Zirkel؛ - همچنین: «دور باطل».

2) Behandlung 3) das Handelnde 4) Phaenomenon

(۵) به پیروی از ویله، Substantialität eines Subjektes به جای Substantialität.

می‌یابد، خود فی‌نفسه برابر استای بازجویی است. گذر از نهستی يك حالت به این حالت، حتا به فرض آنکه این حالت همچنین هیچ کیفیتی را در پدیدار در خود ننگنجانند، بتنهایی مستلزم تحقیق است. این تکوین، چنانکه در آن‌گویی نخست نشان داده شده است، به جوهر مربوط نمی‌شود (زیرا جوهر بوجود نمی‌آید)، بلکه به حالت جوهر مربوط می‌شود. پس این تکوین، صرفاً تغییر است، و نه يك زایش<sup>۱</sup> از هیچ. اگر این زایش چونان معلول يك علت بیگانه ملاحظه شود، آنگاه آفرینش<sup>۲</sup> نام می‌گیرد. ولی آفرینش نمی‌تواند چونان رویداد در شمار پدیدارها پذیرفته آید؛ زیرا حتا فقط امکان آن، یگانگی تجربه را دیگر نابود خواهد ساخت. با اینهمه، اگر من همه شی‌ها را نه چونان پدیده‌ها، بلکه چونان شی‌های فی‌نفسه و چونان برابر استاهای فهم محض بنگرم، در این صورت شی‌ها هر چند که جوهرهایند، ولی از نگرگاه برجاهستی خود می‌توانند همچون وابسته به يك علت بیگانه نگریسته شوند. اما این امر سپس بکلی گونه‌های دیگری از معنای وازه‌ها را ایجاب خواهد کرد و برای پدیدارها چونان برابر استاهای ممکن تجربه، مناسب نخواهد بود.

اکنون، اینکه اساساً چگونه چیزی بتواند تغییر کند، یعنی چگونه ممکن باشد که در يك حالت در يك نقطه زمانی، حالت متقابل دیگر بتواند به دنبال آن آید، - در این باره ما پرتوم کوچکترین مفهومی نداریم. در این باره به شناسایی نیروهای واقعی نیاز است که فقط می‌تواند آروینی داده شود؛ برای نمونه شناسایی نیروهای جنباننده، یا به عبارت مشابه، شناسایی پدیدارهای متوالی معین (چونان جنبشها) که بر این نیروها دلالت دارند. ولی با اینهمه، صورت هر تغییر، شرطی که فقط تحت آن شرط، تغییر چونان تکوین يك حالت دیگر می‌تواند عملی شود (حال گنجانیده آن تغییر، یعنی حالتی که تغییر می‌یابد هر چه می‌خواهد باشد)، در نتیجه توالی خود حالتها (رخ داده<sup>۳</sup>) می‌تواند بر طبق قانون علیت و بر طبق شرطهای زمان، پرتوم بررسی شود.\*

(\* باید بخوبی توجه داشت که: من نه درباره تغییر پاره‌ای اضافتها عموماً، بلکه درباره تغییر حالت سخن می‌گویم. از اینرو اگر يك جسم، یکنواخت بجنبد، حالت خود (جنبش) را به هیچ‌روی تغییر نمی‌دهد، ولی اگر جنبش خود را تند یا کند سازد، حالت خود را تغییر می‌دهد.

1) Ursprung      2) Schöpfung      3) das Geschehene

- (B 253) اگر يك جوهر از حالت A گذر کند به حالت B ، نقطهٔ زمانی حالت دوم از نقطهٔ زمانی حالت نخستین متمایز می‌شود و متعاقب آن می‌آید. به هم-چنین، حالت دوم همچون واقعیت (در پدیدار) از حالت نخست که در آن، این واقعیت حالت دوم وجود نداشت، مانند B از صفر، متمایز می‌شود. یعنی همچنین اگر حالت B خود را از حالت A فقط بر پایهٔ چندی متمایز سازد، در این حال تغییر، يك تکوین B-A است. و این چیزی است که در حالت (A 208) پیشین وجود نداشت، و در رابطه با آن، این حالت مساوی است با صفر.
- بنابراین در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که چگونه يك شیء از يك حالت A گذر می‌کند به يك حالت دیگر، B ؟ اندرمیان دولحظه، همواره زمانی وجود دارد و اندرمیان دو حالت در این دولحظه، همواره تفاوتی موجود است که يك چندی دارد (زیرا همهٔ بخشهای پدیدارها همواره باز همچنان چندی-هایند). بنابراین هر گونه گذر از يك حالت به حالت دیگر در زمانی صورت می‌گیرد که اندرمیان دولحظه گنجانیده شده است، که از آن دولحظه، نخستین لحظه حالتی را تعیین می‌کند که از آن حالت، شیء عزیمت می‌کند، و دومین لحظه، حالتی را که در آن، این شیء فرا می‌رسد. بنابراین هر دوی این لحظه‌ها مرزهای زمانی يك تغییرند، و در نتیجه مرزهای زمانی حالت‌های اندرمیانی بین دو حالت‌اند، و بنابراین، چونان مرزهای زمانی حالت‌های اندرمیانی، به کل تغییر تعلق دارند. اینک، هر تغییری را علتی است، که در کل زمان که این تغییر در آن پیش می‌آید، علت خود را استوار می‌کند. از اینرو، این علت، تغییر خود را ناگهان (یعنی در يك دفعه یا در يك لحظه) عملی نمی‌سازد، بلکه طی زمانی چنین می‌کند؛ به قسمی که همچنانکه زمان از لحظهٔ آغازین A تا کامل شدن آن در B فزونی می‌گیرد، به موازات آن، چندی واقعیت (B-A) نیز از راه همهٔ درجه‌های کوچکتری که اندرمیان لحظهٔ نخستین و لحظهٔ فرجامین گنجانیده شده‌اند، تولید می‌شود. بنابراین هر گونه تغییر فقط بوسیلهٔ يك کنش مستمر علت ممکن است، که مادام که یکنواخت باشد، وهله<sup>۲</sup> نامیده می‌شود.
- (A 209) تغییر از این وهله‌ها تشکیل نمی‌شود، بلکه بوسیلهٔ وهله‌ها چونان معلول‌شان

1) Vollendung      2) (der) Moment



تولید می‌گردد.

اکنون این است قانون پیوستاری<sup>۱</sup> همه تغییرها، که بنیاد آن چنین است که: نه زمان و نه حتا پدیدار در زمان از جزءهایی تشکیل نشده است که کوچکترین جزءها باشند، و اینکه: با اینهمه حالت شیء در جریان تغییر آن از همه این بخشها چونان بن پارها به یک حالت دوم گذر می‌کند. در امر واقعی هیچ تفاوتی در پدیدار وجود ندارد که کوچکترین تفاوت باشد، چنانکه در چندی زمانها تفاوتی که کوچکترین تفاوت باشد وجود ندارد؛ و حالت نوین واقعیت، از حالت نخست واقعیت - که در آن حالت، این حالت وجود نداشت - با گذشتن از همه درجه‌های پایان‌ناپذیر همان واقعیت که تفاوتهای آنها از یکدیگر بر روی هم کوچکترند از تفاوت بین صفر و A، نمو می‌کند.

اینکه این گزاره در پژوهش طبیعت<sup>۲</sup> چه سودی تواند داشت، در اینجا به ما مربوط نیست. ولی این امر آزمون ما را سخت ایجاب می‌کند که: چگونه چنین گزاره‌ای که به نظر می‌رسد شناخت ما را از طبیعت بسی بگستراند، کاملاً پرتوم ممکن است؟ حتا اگر چه مشاهده عینی نشان می‌دهد که این گزاره واقعی و صحیح است، و بنابراین، این پرسش که چگونه ممکن بوده است، می‌تواند (B 255) منتفی انگاشته شود. ولی به هر سان، در باب گسترش شناخت ما بوسیله خرد ناب، چندان ادعاهای بی‌پایه گوناگون وجود دارند که: این باید به منزله آغازه کلی فرض شود که در این زمینه همواره گمان‌مند می‌باید بود و بدون سند<sup>۳</sup>هایی که بتوانند یک تنقیح مناظ دقیق را عملی سازند، حتا بر پایه روشنترین برهان جزمی هیچ چیزی از این دست را باور نکرد و نپذیرفت.

هر گونه افزونی گرفتن شناخت آروینی و هر گونه پیشرفت دریافت حسی چیزی نیست مگر گسترش تعیین حس درونی، یعنی گونه‌ای پیشروند در زمان؛ حال برابر ایستاها هر چه می‌خواهند باشند: خواه پدیدارها، خواه سهش ناب. این پیشروند در زمان همه چیز را تعیین می‌کند و در گوهر خویش بوسیله چیزی دیگر تعیین نمی‌شود، یعنی بخشهای این پیشروند فقط در زمان و بوسیله هم نهاد زمان وجود دارند، ولی مقدم بر این هم نهاد داده نمی‌شوند<sup>۴</sup>. از این نظر هر-

1) Gesetz der Kontinuität 2) Naturforschung 3) Dokument

(۴) به پیروی از فاینر، sind به جای sie.

- گونه گذر در دریافت حسی و هر آنچه متعاقباً در زمان می آید یک تعیین زمان است از طریق تولید این دریافت حسی. و چون این تعیین زمان همیشه و در همه بخشهای خود یک چندی است، تولید یک دریافت حسی نیز به مثابه یک چندی از راه همه درجه‌ها که هیچ‌یک از آنها کوچکترین درجه نیست، از صفر به بالا تا درجه معین آن پیش می‌رود<sup>۱</sup> اکنون از اینجا این امکان آشکار می‌شود که یک قانون تغییرها را به لحاظ صورتشان، پرتوم بشناسیم. ما فقط ادراک (B 256) ساده خود را پیش می‌نگریم که شرط صوری آن، چون مقدم بر هرگونه پدیدار داده شده در ما مسکن دارد، درحقیقت باید بتواند پرتوم شناخته آید.
- بنابراین، دقیقاً همان طور که زمان شرط حسی پرتوم امکان یک پیش-روند پیوسته یک امر موجود را به امر بعدی [= امر پسین] در خود می‌گنجانند، فهم نیز به واسطه یگانگی خود اندریافت، عبارت است از شرط پرتوم امکان (A 211) یک تعیین پیوسته همه موضعهای پدیدارها در این زمان، از راه سلسله علتها و معلولها که طی آنها علتها جبراً به برجاستی معلولها منجر می‌شوند و بدان وسیله شناخت آروینی نسبتهای زمانی را برای هر زمان (عموماً<sup>۲</sup>) و در نتیجه عیناً معتبر می‌سازند.

## پ

## آناگویی سوم

## &gt;آغاز مشارکت.

همه جوهرها، مادام که همزمان وجود داشته باشند، در مشارکت تام (یعنی مبادله اندرمیان یکدیگر) قرار دارند<sup>۳</sup>.

»آغاز همه‌بودی برطبق قانون مبادله یا مشارکت.

همه جوهرها، مادام که بتوانند همزمان در مکان حساً دك شوند، در مبادله تام قرار

دادند<sup>۴</sup> <<

(۱) به پیروی از والتینر، so geht die به جای die.

2) allgemein

(۳) در A. (۴) در B.

## برهان

«۱ شیءها همزمان اند اگر در سهش آروینی، دریافت حسی یکی از آنها متقابلاً بتواند به دنبال دریافت حسی دیگری آید (امری که در توالی زمانی پدیدارها چنانکه در آغازۀ دوم نشان داده شد، نمی‌تواند واقع شود). بدینسان من می‌توانم دریافت حسی خود را نخست متوجه ماه و سپس متوجه زمین، یا همچنین بعکس، نخست متوجه زمین و سپس معطوف به ماه سازم. و به این دلیل که دریافت‌های حسی این برابریها می‌توانند متقابلاً به دنبال یکدیگر آیند، می‌گوییم که همزمان وجود دارند. حال همبودی عبارت است از وجود بسیارگان در زمان واحد، ولی خود زمان را نمی‌توان حساً درک کرد. بنابراین، از این امر که شیءهایی در زمان واحد وضع می‌شوند، نمی‌توان نتیجه گرفت که دریافت‌های حسی این شیءها متقابلاً به دنبال یکدیگر توانند آمد. بنابراین هم نهاد نیروی انگارش در ادراک ساده، فقط هر یکی از این دریافت‌های حسی را به مثابۀ دریافت حسی چنان عرضه می‌دارد که در درون آخته برجاست، اگر دیگری برجا نباشد و بعکس؛ ولی نه اینکه برون آخته‌ها همزمان وجود داشته باشند، یعنی اگر یکی وجود داشته باشد، دیگری نیز در همان زمان وجود داشته باشد، و این وجود همزمان ضروری باشد تا چنانکه دریافت‌های حسی متقابلاً به دنبال یکدیگر بتوانند آمد. در نتیجۀ یک مفهوم فهم در مورد توالی متقابل تعیین‌های شیءهایی که در برون از یکدیگر همزمان وجود دارند، واجب است تا بتوان گفت که توالی متقابل دریافت‌های حسی در برون آخته بنیانگذاری شده است، و بدان وسیله بتوان همبودی را چونان عینی متصور داشت. و اما نسبتی از جوهرها که در آن یک جوهر تعیین‌هایی را در خود می‌گنجانند که بنیاد آن در جوهر دیگر گنجانیده شده است، عبارت است از نسبت نفوذ؛ و اگر متقابلاً هر جوهر<sup>۲</sup> بنیاد تعیین‌های جوهری دیگر را در خود بگنجانند، این نسبت عبارت است از نسبت مشارکت یا مبادله. بنابراین همبودی جوهرها در مکان، در تجربه به صورتی دیگر شناخته می‌تواند

۱) پاراگراف نخستین، یعنی «شیءها... تجربه»، افزایش در B.

۲) به پیروی از ویله، jede (Substanz) به جای dieses؛ - [ولی با حذف پُرانتز].

شد مگر بر پایه فرض پیشین مبادله جوهرها اندر میان خود. پس این فرض پیشین همچنین شرط امکان خود شی‌هاست چونان برابری‌های تجربه. «  
شی‌ها در صورتی همزمان‌اند که در یک زمان واحد و یگانه وجود داشته باشند. ولی از کجا می‌توان دانست که: شی‌ها در یک زمان واحد و یگانه وجود دارند؟ به شرطی که نظم در هم نهاد ادراک ساده این بسیارگان بی تفاوت باشد، یعنی هم بتوان از A از راه B و C و D به E رفت، یا هم-چنین بعکس، از E به A. زیرا اگر اینان در زمان در پس یکدیگر می‌بودند (در چنان نظمی که از A آغاز شود و به E پایان پذیرد)، آنگاه ممتنع می-بود که ادراک ساده در دریافت حسی را از E شروع کرد و در جهت معکوس به سمت A پیش رفت. زیرا A به زمان گذشته تعلق دارد و بنابراین دیگر برابر-ایستای ادراک ساده نمی‌تواند بودن.

- (A 212) اینک فرض کنید که: در یک بسیارگان جوهرها-چونان پدیدارها، هر یک از آنها کاملاً منفرد باشد، یعنی هیچ یک اثری بر<sup>۲</sup> پدیدار دیگر نداشته باشد و از آن متقابلاً نفوذهایی دریافت نکنند. در این حال من می‌گویم که: همبودی پدیدارها به هیچ روی برابری‌های یک دریافت حسی ممکن، نخواهد بود و (B 259) برجاهستی یکی، از هیچ راه هم نهاد آروینی، نمی‌تواند به برجاهستی دیگری بیانجامد. زیرا اگر اندیشه کنید که پدیدارها بوسیله یک مکان کاملاً تهی از یکدیگر جدا باشند، در این حال دریافت حسی‌ای که از یکی از اینها به دیگری در زمان پیش می‌رود، البته به میانجی یک دریافت حسی بعدی، برجاهستی پدیدارها را تعیین خواهد کرد، ولی ما نخواهیم توانست تمیز دهیم<sup>۳</sup> که آیا پدیدار به طور عینی در پی دریافت حسی نخستین می‌آید یا اینکه بعکس با آن همزمان است.

بنابراین باید فزون بر برجاهستی محض، باز چیزی وجود داشته باشد

(۱) به پیروی از ویله، wären به جای wäre.

(۲) به پیروی از فورلندر، auf به جای in.

(۳) به پیروی از یکی از دو راه حل اردمان،

aber wir würden nicht unterscheiden können به جای  
aber nicht unterscheiden können

که بدان وسیله A موضع B را در زمان تعیین می‌کند و بعکس، B نیز موضع A را. زیرا فقط تحت این شرط جوهرهای مذکور به منزلهٔ همزمان موجود، آروینانه متصور توانند شد. حال فقط آن چیزی موضع چیز دیگر را در زمان، معین می‌کند که علت آن یا علت تعیینهای آن باشد. بنابراین هر جوهر (چون فقط در رابطه با تعیینهای خود می‌تواند يك معلول<sup>۱</sup> باشد) باید علت تعیینهای معینی را در جوهر دیگر، و هم‌هنگام، معلولهای علت جوهر دیگر را در خود بگنجاند. یعنی اگر بنا باشد که همبودی جوهرها در گونه‌ای تجربهٔ ممکن شناخته‌آید، جوهرها می‌بایستی در مشارکت پویا<sup>۲</sup> (بی‌میانجی یا با میانجی) قرار داشته باشند. اینک در رابطه با برابر استاهای تجربه، هر آنچه که بدون آن، تجربهٔ این برابر استاهای خود ناممکن است، ضروری خواهد بود. بنابراین برای همهٔ جوهرها در پدیدار، مادام که همزمان وجود داشته باشند، ضروری است که در مشارکت تام مبادله اندر میان یکدیگر قرار داشته باشند.

واژهٔ Gemeinschaft [= مشارکت] در زبان ما [= آلمانی] دو-پهلوست، و هم می‌تواند به معنای *communio* [= اتفاق] باشد و هم به معنای *commercium* [= معامله].<sup>۳</sup> ما واژهٔ Gemeinschaft را در اینجا به معنای اخیر بکار می‌بریم، چونان يك مشارکت پویا که بدون، آن حتما مشارکت جایگاهی<sup>۴</sup> (*communio spatii* [= اتفاق فضایی]) هرگز نمی‌تواند آروینی شناخته‌آید. باسانی می‌توان این نکته‌ها را در مورد تجربه‌هایمان ملاحظه کرد: - اینکه فقط نفوذهای پیوسته در همهٔ موضعهای مکان، حس ما را از یک برابر ایستا به برابر-ایستای دیگر رهنمون تواند شد؛ - اینکه نوری که اندر میان چشم ما و جسمهای جهانی<sup>۵</sup> بازی می‌کند يك مشارکت با واسطه بین ما و جسمهای جهانی اعمال می‌کند و بدان وسیله همبودی جسمهای جهانی را استوار می‌سازد؛<sup>۶</sup> - اینکه ما

1) Folge

2) dynamische Gemeinschaft

۳) دو واژه لاتین بالا را می‌توان به شیوه‌های گوناگون معنا کرد. امیدواریم اصطلاحهایی که برگزیده‌ایم در رابطه با اندیشهٔ کانتی مناسب باشند؛ ولی موضوع باز است.

4) lokale Gemeinschaft 5) Weltkörper

۶) به پیروی از آدیکس / اردمان، bewirke / bewirkt ... beweise / beweist، به جای bewirken ... beweisen.

- هیچ چیزی را به‌طور آروینی تغییر نتوانیم داد (یعنی این تغییر را حساً در نخواهیم یافت)، مگر آنکه ماده که در سراسر مکان موجود است، دریافت حسی موضع ما را ممکن گرداند؛<sup>۱</sup> و نیز اینکه این فقط به‌میانجی نفوذ متقابل ماده است که ماده می‌تواند همبودی خود و بدان وسیله همزیستی<sup>۱</sup> برابر ایستها را تا دور-ترین آنها (هرچند فقط با میانجی) ثابت کند. بدون مشارکت، هر دریافت حسی (دریافت حسی پدیدار در مکان) از هر دریافت حسی دیگر جدا خواهد (A 214) بود و زنجیر تصورهای آروینی، یعنی تجربه، می‌بایستی در مورد هر برون آخته نوین، سراسر از نو آغاز کند، بی آنکه با تصور آروینی قبلی کوچکترین (B 261) ارتباطی داشته باشد یا بتواند در نسبت زمانی با آنها قرار داشته باشد. من بدین وسیله به‌هیچ روی مایل نیستم مکان تهی<sup>۲</sup> را وازنم، زیرا مکان تهی همیشه می‌تواند در جایی باشد که دریافت‌های حسی به‌هیچ روی بدان نرسند، و بنا-براین در جایی که هیچ نوع شناخت آروینی همبودی، صورت نگیرد. ولی سپس چنین مکانی به‌هیچ روی برون آخته هیچ یک از تجربه‌های ممکن ما نخواهد بودن.

به منزله توضیح، مطالب زیر سودمندند. در ذهن ما همه پدیدارها چون در یک تجربه ممکن واحد<sup>۳</sup> گنجانیده شده‌اند، باید در مشارکت (*communio*) [= اتفاق] خود اندریافت قرار داشته باشند و مادام که بنا باشد برابر ایستها چونان همزمان موجود، متصل باز نموده آیند، در این حال برابر ایستها باید موضع خود را در یک زمان واحد<sup>۴</sup> متقابلاً تعیین کنند و بدان وسیله کلی را تشکیل دهند. اگر این مشارکت ذهنی بخواهد بر یک بنیاد عینی<sup>۵</sup> قرار داشته باشد یا به پدیدارها چونان جوهرها مربوط گردد، در این حال دریافت حسی یکی از آنها همچون بنیاد، باید دریافت حسی دیگری را امکان پذیر سازد و بعکس؛ تا توالی که همواره در دریافت‌های حسی چونان ادراک‌های ساده وجود دارد به برون آخته‌ها نسبت داده نشود، بلکه برون آخته‌ها بتوانند چونان هم-

1) Koexistenz

(۲) ترمزگ-پاکو: «نظریه یک مکان تهی» (*théorie d'un espace vide*)

(۳) و (۴)، در هر دو مورد به پیروی از فایننگر، *e i n e r* به جای *einer*.

5) objektiver Grund

زمان موجود متصور گردند. اما این يك نفوذ متقابل است، یعنی يك مشارکت واقعی (*commercium* [= معامله]) جوهر هاست، که بدون آن، نسبت آروینی همبودی در تجربه صورت نتواند گرفتن. اینک از طریق این معامله<sup>۱</sup>، پدیدارها، مادام که در بیرون یکدیگر باشند<sup>۲</sup>، و با اینهمه در حالت پیوستگی قرار داشته باشند، يك عنصر مرکب<sup>۳</sup> (*compositum reale* [= مرکب واقعی]) را تشکیل می‌دهند، و این مرکبها<sup>۴</sup> به شیوه‌های گوناگون ممکن‌اند. از اینرو سه نسبت پویا<sup>۵</sup> که همه نسبتهای دیگر از آنها ناشی می‌شوند، بدین شمارند: التصاق، تعاقب<sup>۶</sup>، و ترکیب<sup>۷</sup>.

\* \* \*

باری، چنین‌اند سه‌آناگویی تجربه. اینان هیچ‌نی‌اند مگر آغازه‌های تعیین برجاهستی پدیدارها در زمان، بر طبق سه صیغهٔ زمان؛ یعنی بر طبق: نسبت به خود زمان، به مثابه يك چندی (چندی برجاهستی، یعنی دیرند [= دیمومت])؛ نسبت در زمان چونان يك سلسله [= ردیف] (پی‌درپی)، و سر-انجام باز نسبت در زمان چونان مجموع کلی همهٔ برجاهستیها (باهم). این یگانگی تعیین زمانی سراسر پویاست، یعنی زمان در آن چنان نگریده نمی‌شود که در آن، تجربه، بیمیانجی موضع هر برجاهستی را تعیین کند. چنین تعیینی محال است، زیرا زمان مطلق برابر ایستای دریافت حسی نیست که بدان وسیله پدیدارها بتوانند با هم متفق شوند؛ بلکه قاعدهٔ فهم - که فقط بدان راه برجاهستی پدیدار می‌تواند به لحاظ نسبتهای زمانی یگانگی هم‌نهادی بیابد - موضع هر پدیدار را در زمان تعیین می‌کند که در نتیجه پرتوم است و معتبر است برای همه و تک تک زمانها.

نگریستهٔ ما از طبیعت (به مفهوم<sup>۸</sup> آروینی) ارتباط پدیدارهاست در بر-جاهشستی‌شان، بر طبق قاعده‌های ضروری، یعنی بر طبق قانونها. بنابراین

{ (A 216)  
(B 263)

1) *Commercium*

۲) به پیروی از اردمان، und einander sind, und به جای einander.

3) ein Zusammengesetztes [das Zusammengesetzte]

4) *Composita*      5) dynamisches Verhältnis

6) *Konsequenz*      7) *Komposition*

۸) *Verstand* [کاربرد نافنی «مفهوم»].

قانونهای معینی وجود دارند، و در حقیقت پرتوم نیز هستند، که نخست طبیعت را ممکن می‌گردانند. قانونهای آروینی فقط می‌توانند به میانجی تجربه و آن هم در پی آن قانونهای اصلی که برطبق ایشان خود تجربه نخست ممکن می‌شود، صورت گیرند و کشف شوند. بنابراین، آناگوییهای ما در واقع یگانگی طبیعت را در پیوستگی با همه پدیدارها تحت نماینده‌های معینی باز می‌نمایند که چیز دیگری را بیان نمی‌کنند مگر نسبت زمان را (مادام که زمان همه بر-جاهستی را در خود جای دهد) به یگانگی خود اندریافت؛ یگانگی ای که فقط می‌تواند در هم نهاد برطبق قاعده‌ها صورت گیرد. بنابراین، این سه آناگویی با هم چنین می‌گویند: همه پدیدارها در یک طبیعت واحد قرار دارند و باید در آن قرار گیرند. زیرا بدون این یگانگی پرتوم هیچ نوع یگانگی تجربه و در نتیجه هیچ گونه تعیین برابریها نیز در تجربه ممکن نمی‌توانست بودن.

اما درباره نحوه برهان که مادر مورد این قانونهای ترافرازنده طبیعت<sup>۱</sup> بکار گرفته‌ایم، و ویژگی این برهان، ملاحظه‌ای را باید مطرح ساخت که در عین حال چونان دستوری برای هر کوشش آزمایشی دیگر که گزاره‌های فکری<sup>۲</sup> و هم‌هنگام هم‌نهادی پرتوم را استوار کنیم، باید سخت مهم باشد. رنج‌مان سراسر عبث می‌بود اگر م‌سی‌خواستیم این آناگوییها را به‌سان جزمی، یعنی بر پایه مفهوما استوار کنیم؛ یعنی بر این پایه که: هر آنچه وجود دارد فقط در چیزی یافته می‌شود که پاینده است، و اینکه، هر رویداد در حالت پیشین چیزی را مقدمتاً فرض می‌گیرد که از آن برطبق قاعده‌ای منتج می‌شود، و اینکه سرانجام<sup>۳</sup>، در بسیارگانی که هم‌زمان برجاست، حالتها در رابطه با یکدیگر برطبق قاعده‌ای هم‌زمان وجود دارند (یعنی در مشارکت قرار دارند). زیرا از طریق مفهوم-های شیءها، هرگز نمی‌توان از یک برابریها و برجاهستی آن، برجاهستی برابریهای دیگر را، یا شیوه وجود آن را، نتیجه گرفت، حال هر قدر هم که این مفهوما را فروشکافیم. پس چه راه دیگری بر ما باز است؟ امکان تجربه

(۱) به پیروی از هارتن‌شتاین، e i n e r به جای einer.

2) transzendente Naturgesetze

3) intellektuelle Sätze

(۴) به پیروی از فاینر، daß endlich به جای endlich.



همچون شناختی که در آن همه برابر استاها - اگر بنا باشد که تصور آنها برای ما واقعیت عینی داشته باشد - سرانجام می‌بایستی بتوانند به ما داده شوند. اینک در این امر ثالث، که صورت گوه‌رین آن در یگانگی هم‌نهادی خوداند دریافت همه پدیدارها وجود دارد، ما شرطهای پرتوم تعیین زمانی تام و ضروری هر-گونه برجاستی در پدیدارها را یافته‌ایم، تعیینی که بدون آن حنا تعیین زمانی آروینی خود ناممکن خواهد بود. بدینسان، قاعده‌های یگانگی هم‌نهادی پرتوم را نیز که به میانجی آنها ما می‌توانیم تجربه را پیش بنگریم، کشف کرده‌ایم. در صورت فقدان این روش، و به سبب این هذیان که گزاره‌های هم‌نهادی، که کاربرد تجربی فهم چونان اصلهای خود توصیه می‌کند، می‌توانند جزمی استوار شوند، چنان افتاده است که بسا از اصل سبب کافی برهان طلب کرده‌اند، ولی همیشه بدون حاصل. در مورد دو آناگویی دیگر، هیچ کس بدانها نیاندیشیده است، هرچند همگان آنها را همیشه در سکوت بکار گرفته‌اند. \* زیرا کلید راهنمای مقوله‌ها وجود نداشته است که فقط بدان وسیله هر-گونه کاستی فهم در مفهوما و هم در آغازه‌ها می‌تواند کشف شود و مشاهده گردد.

(B 265)

(A 218)

## ۴

## اصلهای موضوعه اندیشیدن آروینی عموماً

(۱) آنچه با شرطهای صوری تجربه (به لحاظ سهش و مفهوما) مطابقت می‌کند، ممکن است.

(\* یگانگی کل جهان<sup>۱</sup>، که در آن همه پدیدارها می‌بایستی متصل باشند، آشکارا يك نتیجه‌گیری محض از آغازه مشارکت همه جوهرهای هم‌زمان موجود است که به طور ضمنی فرض شده است. زیرا اگر جوهرها منفرد می‌بودند، آنگاه نمی‌توانستند بخشهای يك کل را تشکیل دهند و اگر پیوستگی آنها (مبادله بسیارگان) به خاطر همبودی ضروری نمی‌بود، در این صورت ما نمی‌توانستیم از همبودی به مثابه يك نسبت صرفاً مینوگانی<sup>۲</sup>، مشارکت را به مثابه يك نسبت واقعی نتیجه بگیریم. ولی ما در جای خود نشان داده‌ایم که مشارکت در واقع بنیاد امکان شناخت آروینی همزیستی است؛ و اینکه: بنابراین در واقع می‌توان فقط از همزیستی، مشارکت را چونان شرط آن نتیجه گرفت.

1) Weltanz 2) ideal

- (B 266) ۲) آنچه با شرطهای مادی تجربه (یعنی با احساس) مرتبط می‌شود، واقعی است.
- ۳) آنچه پیوستگی‌اش با امر واقعی برطبق شرطهای عمومی تجربه تعیین می‌شود، ضروری است (ضرورتاً وجود دارد).

(A 219)

## توضیح

مقوله‌های جهت دارای این جنبهٔ ویژه‌اند که: مفهومی را که ایشان به منزلهٔ محمولها بدان وصل می‌شوند، چونسان تعیین برون‌آخته، به‌هیچ روی افزایش نمی‌دهند، بلکه فقط مبین نسبت مفهوم<sup>۱</sup> با قوهٔ شناخت‌اند. حتا اگر مفهوم يك شیء، خود کاملاً فرآراسته باشد، در این صورت من همچنان می‌توانم دربارهٔ آن برابر ایستاسؤال کنم که: آیا او فقط ممکن است، یا همچنین واقعی است؛ یا اگر واقعی باشد، فزون بر آن ضروری نیز هست؟ ولی بدین وسیله هیچ‌گونه تعیینهای دیگری درخود برون‌آخته اندیشیده نمی‌شوند، بلکه فقط این پرسش مطرح می‌شود که: نسبت برون‌آخته (شامل همهٔ تعیینهای آن) با فهم و کاربرد آروینی فهم، با نیروی داوری آروینی<sup>۲</sup> و با خرد (در تطبیق آن بر تجربه) به چه سان است؟

- همچنین، دقیقاً به همین سبب است که آغازهای جهت چیزی نیستند مگر روشن‌سازیهایی مفهومهای امکان، بودش، و ضرورت در کاربرد آروینی خود؛ و بدینسان هم‌نگام قیدهایی‌اند که همهٔ مقوله‌ها را به کاربرد صرفاً آروینی مقید می‌سازند، بی‌آنکه کاربرد ترافرازنده<sup>۳</sup> آنها را بپذیرند و مجاز شمارند. زیرا (B 267) اگر بنا نباشد که این آغازها يك معنای صرفاً منطقی داشته باشند و اگر بنا نباشد که صورت اندیشیدن را آناکاوانه بیان دارند، بل بنا باشد که به شیءها و به امکان، بودش، یا ضرورت آنها مربوط شوند، در این حال آغازها باید به تجربهٔ ممکن و یگانگی هم‌نهادی آن مرتبط گردند که فقط در آن برابر ایستد.

(۱) هماهنگ با کمپ سمیت، «مفهوم» به متن افزوده شده است.

2) empirische Urteilskraft

۳) مولر در اینجا transzendental [= ترافرازنده] را به مفهوم transzendent [= تراگذرنده] می‌داند ما موضوع را باز می‌گذاریم.

های شناخت داده می‌شوند.

(A 220) بنابراین اصل موضوعه<sup>۱</sup> امکان<sup>۲</sup> شیء‌ها طلب می‌کند که مفهوم شیء‌ها با

شرطهای صوری یک تجربه به طور کلی، هماهنگ باشد. ولی تجربه به طور کلی، یا دقیقتر، صورت عینی تجربه عموماً، گنجاننده هر گونه هم نهاد است، که برای شناخت برون‌آخته‌ها واجب است. یک مفهوم که هم‌نهادی را در خود می‌دارد، اگر این هم‌نهاد به تجربه تعلق نداشته باشد، می‌بایستی همچون نهی نگریسته شود، و به هیچ برابر استایی مربوط نمی‌گردد؛ - اینک، یا چنین است که هم‌نهاد از تجربه وام گرفته شده است، که در این حال آن مفهوم، نام مفهوم آدوینی به خود می‌گیرد، و، یا چنان است که هم‌نهاد به مثابه شرط پرتوم، مبنای تجربه به‌طور کلی (صورت تجربه) را تشکیل می‌دهد، که در آن حال، آن مفهوم، یک مفهوم ناب است، که با اینهمه باز به تجربه تعلق دارد، چون برون‌آخته آن فقط در تجربه یافته تواند شد. زیرا سرشت-نشان امکان یک برابر استا که بوسیله یک مفهوم هم‌نهادی، پرتوم اندیشیده می‌آید، از کجا مشتق تواند شدن؟ وگرنه از هم‌نهاد، که صورت شناخت آروینی برون‌آخته‌ها را تشکیل می‌دهد؟ اینک در چنین مفهومی هیچ گونه آخشیجی (B 268) نباید گنجانیده شده باشد، البته یک شرط منطقی ضروری است، ولی برای

واقعیت عینی مفهوم، یعنی امکان چنان برابر استایی که بوسیله مفهوم اندیشیده شود، به هیچ روی بسنده نیست. بدینسان در مفهوم یک شکل که بین دو خط مستقیم محصور باشد، آخشیجی وجود ندارد، زیرا مفهوم دو خط مستقیم و تلاقی آنها گنجاننده نایش یک شکل نیست. امتناع این امر بر پایه مفهوم در گوهر خویش، قرار ندارد، بلکه از ساختمان شکل<sup>۳</sup> در مکان، یعنی از شرطهای مکان و تعیین آن ناشی می‌شود. اما این شرطها به نوبه خود واقعیت عینی دارند، یعنی به شیء‌های ممکن مربوط می‌شوند، چون صورت تجربه به‌طور کلی را پرتوم در خود می‌گنجانند.

و اینک مایلم سود و نفوذ وسیع این اصل موضوعه امکان را در معرض

#### 1) Postulat

(۲) به پیروی از اردمان، Möglichkeit به جای Möglichkeit.

(۳) به پیروی از ویراست پنجم، derselben به جای desselben، - وگرنه: «از ساختمان مفهوم». ترمزگ-پاکو و ژول بارنی چنین تعبیر می‌کنند.

دید نهیم. اگر من شیئی را بر خود متصور دارم که پاینده است، چنانکه هر آنچه در آن شیء تغییر می‌کند صرفاً به حالت آن شیء تعلق داشته باشد، در این حال من هرگز نمی‌توانم از چنین مفهومی بتنهایی بر شناسم که چنین شیئی ممکن می‌باشد. یا، اگر من چیزی را بر خود متصور دارم که بایستی چنان سرشته شده باشد که اگر وضع شود، همواره و ناگزیر چیزی دیگر در پی آن بیاید، این امر البته می‌تواند بدون آخشیج چنین اندیشیده شود. ولی اینکه چنین خصوصیتی (یعنی علیت) در گونه‌ای شیء ممکن یافته شود، بدان وسیله نمی‌تواند داوری گردد. سرانجام من می‌توانم شیءها (جوهرها)ی گوناگونی را بر خود متصور (B 269) دارم که چنان سرشته شده‌اند که حالت یکی از آنها پی‌آمدی را در حالت یکی دیگر ایجاد می‌کند، و بعکس. ولی اینکه چنین نسبتی بتواند برشیءهایی، هر گونه که باشند، حادث شود، از این مفهوما که يك همنهاد صرفاً دل-خواهانه را در خود می‌گنجانند، به هیچ روی استنباط نتواند شد. بنابراین فقط به این دلیل که این مفهوما نسبتهای دریافتهای حسی را در هر گونه تجربه، بر توم بیان می‌کنند، ما می‌توانیم واقعت عینی مفهوما یعنی حقیقت ترافرازنده (A 222) آنها را بشناسیم؛ و البته این امر طبعاً مستقل از تجربه صورت می‌گیرد، ولی با اینهمه، نه مستقل از هر گونه رابطه با صورت يك تجربه به‌طور کلی، و نه مستقل از رابطه با یگانگی همنهادی که فقط در آن برابر ایستاهای می‌توانند به طور آروینی شناخته آیند.

ولی اگر بخواهیم از جوهرها، از نیروها، از عملهای متقابل<sup>۱</sup>، از سایه‌ای که بوسیله دریافت حسی به ما عرضه می‌شود، مفهوماهای تازه‌ای تشکیل دهیم، بی آنکه از خود تجربه نمونه پیوستگی آنها را به وام گیریم، در این صورت به خیالبافیهای صرف دچار خواهیم شد که امکان آنها به هیچ روی از رویها شناخت-نشانی برای خود ندارد. زیرا در مورد آنها نه تجربه را به منزله آموزگار می‌گیریم و نه این مفهوما را از او قرض می‌کنیم. چنین مفهوماهای افسانه‌ای نمی‌توانند، مانند مقوله‌ها، سرشت-نشان امکان خود را بر توم حاصل کنند، که همچون شرطها هر گونه تجربه وابسته بدانها باشد؛

1) Wechselwirkungen

(B 270) - بلکه فقط می‌توانند افدوم [= آپوستریوری] امکان یابند، یعنی چونان مفهومهایی که از راه خود تجربه داده می‌شوند. امکان آنها یا افدوم و آروینی است، یا هرگز نمی‌تواند شناخته آید. جوهری که پاینده‌وار در مکان حاضر باشد و با اینهمه مکان را اشغال نکند (مانند شیء میانی<sup>۱</sup> کذایی، اندر- میان ماده و هستومند اندیشنده، که بعضی مایل‌اند پیش کشند) یا یک نیروی بنیادین<sup>۲</sup> ویژه ذهن ما که بتواند آینده را از پیش بسجد (نه اینکه آن را صرفاً استنباط کند)، یا سرانجام یک قوه ذهن، که با انسانهای دیگر در مشارکت اندیشه‌ها باشد (هرچند هم که دور باشد) - اینها جمله مفهومهایی‌اند که امکان‌شان کاملاً بی‌پایه است. زیرا این مفهوما نمی‌توانند بر پایه تجربه و قانونهای شناخته شده تجربه قرار داشته باشند. بدون تجربه و قانونهای آن، این مفهوما همبستگی دلخواهانه<sup>۳</sup> اندیشه‌هایند، که هرچند آخشجی دربر ندارند، ولی با اینهمه ادعایی هم نمی‌توانند به واقعیت عینی و در نتیجه به امکان چنان برابریستایی که در این مفهوما اندیشیده شود، داشته باشند. آنچه مربوط است به واقعیت، خود به خود محال است بدون یاری گرفتن از تجربه چنین چیزی را به طور ملموس اندیشیدن. زیرا واقعیت فقط به احساس، چونان ماده تجربه، مربوط می‌شود و به صورت نسبت کار ندارد، که انسان عنداللزوم می‌تواند در عالم خیال<sup>۴</sup> با آن بازی کند.

ولی من هر آنچه را که امکانش فقط می‌تواند از بودش در تجربه استنتاج شود کنار می‌گذارم، و در اینجا فقط امکان شیءها را از طریق مفهوماهای پرتوم بررسی می‌کنم. من در مورد مفهوماهای پرتوم، مصرأ حکم می‌کنم که ایشان چونان مفهوماهای پرتوم<sup>۵</sup> هرگز صرفاً لئفسه وجود ندارند، بلکه همواره فقط چونان شرطهای صوری و عینی تجربه عموماً، می‌توانند واقع شوند. البته چنین می‌نماید که گویی امکان یک مثلث می‌تواند از مفهوم مثلث در گوهر خویش، شناخته شود (مفهوم مثلث قطعاً از تجربه مستقل است).

1) Mittdelding    2) Grundkraft    3) willkürlich  
4) Erdichtungen

5) به پیروی از هارتن‌شتاین، als solche Begriffe به جای  
.aus solchen Begriffen

زیرا در واقع ما می‌توانیم کاملاً پرتوم بدان برابر استایی بدهیم، یعنی آن را بسازیم. ولی چون این فقط صورت یک برابر استاست، همیشه به عنوان محصول انگارش باقی خواهد ماند، که امکان برابر استای آن همچنان (A 224) مشکوک است. زیرا برای امکان آن به چیزی بیشتر نیاز است، یعنی اینکه چنین شکلی می‌بایستی تحت آن شرطهای محض که همه برابر استاهای تجربه بر پایه آنها قرار دارند، اندیشیده شود. حال اینکه مکان شرط صوری پرتوم تجربه-های بیرونی است، اینکه دقیقاً همین همنهاد سازنده که بوسیله آن ما در نیروی انگارش یک مثلث را تشکیل می‌دهیم، کاملاً همانند است با همنهادی که ما در ادراک ساده یک پدیدار اعمال می‌کنیم، تا از آن یک مفهوم تجربی برای خود تشکیل دهیم، - درست همین‌هاست که تصور امکان چنین شیئی را با این مفهوم متصل می‌سازند. و بدینسان، امکان چندبهای پیوسته، یا حتی چندبها به طور کلی - به این دلیل که مفهومهای چندبها جملگی همنهاده‌اند - هرگز از خود مفهومها آشکار نیست، بلکه فقط از آنها همچون شرطهای صوری تعیین (B 272) برابر استاها در تجربه عموماً، آشکار می‌شود. و البته در کجا می‌توان برابر-استاهایی را جست که با مفهومهای ما متناظر باشند، اگر نه در تجربه که تنها بدان راه به ما برابر استاها داده می‌شوند؟ ما بخوبی می‌توانیم پیش از خود تجربه، امکان شیءها را صرفاً در رابطه با شرطهای صوری که تحت آنها در آن به طور کلی چیزی به مثابه برابر استا تعیین می‌شود - در نتیجه کاملاً پرتوم ولی باز فقط در رابطه با تجربه و در داخل مرزهای تجربه - بشناسیم و مشخص سازیم.

(A 225) اصل موضوعه مربوط به شناختن واقعیت شیءها مستلزم «دیافت حسی و در نتیجه احساس است، که انسان از آن آگاه است، البته نه دقیقاً بی‌میانگی از خود برابر استا که برجاستی آن می‌بایستی شناخته شود، ولی با اینهمه از ارتباط برابر استا با گونه‌ای دریافت حسی واقعی، بر طبق آناگوییهای تجربه که هرگونه پیوستگی واقعی را در تجربه عموماً، باز می‌نمایند.

#### 1) bildende Synthesis

(۲) در متن: mit derjenigen؛ - هماننگ با اویزرمان اشاره به «همنهاد» تعبیر شده است؛ (с тем синтезом).

در مفهوم محض يك شیء، هیچ نوع سرشت-نشان برجاهستی آن شیء یافت نمی‌شود. زیرا حتا اگر آن مفهوم چنان کامل باشد که برای اندیشیدن يك شیء با همه تعینهای درونی آن هیچ کاستی نداشته باشد، باز برجاهستی هرگز به هیچ يك از اینها کار ندارد، بلکه فقط بدین پرسش می‌پردازد که: آیا چنین شیئی چنان به‌ما داده می‌شود که دریافت حسی آن در هر حال بتواند مقدم بر مفهوم بیاید؟ زیرا اینکه مفهوم مقدم بر دریافت حسی باشد، صرفاً به معنای امکان آن شیء<sup>۱</sup> است؛ ولی دریافت حسی که مایه را به مفهوم می‌دهد، یگانه سرشت-نشان واقعیت است. ولی می‌توان همچنین پیش از دریافت حسی شیء و بنابراین نسبتاً<sup>۲</sup> پرتوم، برجاهستی شیء را شناخت، فقط به شرطی که آن شیء با پاره‌ای دریافت‌های حسی برطبق آغازهای پیوستگی آروینی دریافت‌های حسی (برطبق آناگوییها) مرتبط شود. زیرا سپس برجاهستی شیء باز با دریافت‌های حسی ما در يك تجربه ممکن در پیوستگی قرار خواهد گرفت، و (A 226) ما خواهیم توانست برطبق راهنمایی آن آناگوییها، در سلسله دریافت‌های حسی ممکن، از دریافت حسی واقعی خود به شیء برسیم. بدینسان است که ما برجاهستی يك ماده مغناطیسی را که به درون همه جسمها نفوذ می‌کند، از دریافت حسی براده‌های آهن جذب شده، برمی‌شناسیم؛ هر چند که دریافت حسی بیمیانجی این ماده مغناطیسی برطبق سرشت اندامهای ما ناممکن است. البته اگر حسهای ما ظریفتر می‌بودند، برطبق قانونهای حسگانی و یافت<sup>۳</sup> دریافت‌های حسی مان می‌بایستی در تجربه به سهش آروینی بیمیانجی این ماده مغناطیسی نیز نایل می‌شدیم. ولی خشونت حسهای ما به هیچ روی برای صورت تجربه ممکن به‌طور کلی، مناسب نیست. باری، به‌هرجا که دریافت حسی و پیشروند<sup>۴</sup> آن برطبق قانونهای آروینی دست یابد، شناخت ما از برجاهستی شیء‌ها نیز

(۱) در متن، dessen. ترمزگ-پاکو و ژول بارنی آن را اشاره به chose (= Ding = شیء) می‌دانند و کمپ سمیت آن را اشاره به Begriff (= مفهوم) می‌گیرد. تعبیر ما فعلاً هماهنگ است با ترمزگ-پاکو و ژول بارنی؛ ولی موضوع باز است.

2) komparative 3) Kontext

(۴) به پیروی از ویله، Fortgang به جای Anhang؛ - و گرنه، «دریافت حسی و هر آنچه وابسته بدان است».

- (B 274) بدانجا نایل می‌شود. اگر از تجربه آغاز نکنیم، یا از قانونهای ارتباط آروینی پدیدارها به پیش نرویم، آنگاه خواست ما برای کشف یا پژوهش برجاستی هر گونه شیء، تظاهری عبث خواهد بود. «<sup>۱</sup> ولی مینوگردی به ضد این قاعده‌ها برای استوار کردن با میانجی برجاستی، اعتراضی جدی پیش می‌کشد، که وازنش آن در اینجا کاملاً بجاست.

\* \* \*

## وازش مینوگروی

- مینوگروی (که نگریسته من از آن مینوگروی مادی<sup>۲</sup> است) عبارت است از نظریه‌ای که برجاستی برابریها را در مکان بیرون از ما<sup>۳</sup>، یا: (الف) صرفاً مشکوک و غیر قابل اثبات اعلام می‌دارد، یا: (ب) کاذب<sup>۴</sup> و ناممکن. حالت نخست عبارت است از مینوی گروی اشکالی<sup>۵</sup> دکالت، که فقط یک حکم (*assertio*) [= حکم] آروینی واحد را بی چون و چرا می‌شمارد، و آن اینکه: من هستم. حالت دوم، مینوگروی جزمی<sup>۶</sup> باکلی است که مکان را با همه شیءهایی که چونان شرطی ناگسستگی بدانها پیوسته است، چیزی فی نفسه ناممکن اعلام می‌دارد، و بدین سبب شیءها را در مکان نیز همچون انگار شهای محض می‌شمارد. اگر مکان را همچون خاصیتی که به شیءها در گوهر خویش متعلق باشد بشماریم، مینوگروی جزمی پرهیزناپذیر است. زیرا در آن صورت مکان با همه چیزهایی که شرط آنهاست، یک نهج خواهد بود. ولی بنیاد این مینو-گروی جزمی بوسیله ما در حسیک ترافرازنده منهدم شده است. و اما مینوگروی اشکالی که در این زمینه چیزی حکم نمی‌کند بلکه فقط ناتوانش ما را در (B 275) استوار کردن گونه‌ای برجاستی بیرون از برجاستی خود ما از راه تجربه بیمیانجی مطرح می‌سازد، بخردانه<sup>۷</sup> است و مطابق است با یک شیوه اندیش

(۱) «ولی ... بجاست» و نیز مطالب بین این سه ستاره و سه ستاره بعد، یعنی «وازش مینوگروی ... قضیه ... برهان ... بریافته شود»، افزایش در B.

2) materialer Idealismus

(۳) «*außer uns*؛ - در موردهای دیگر، همچنین: «در بیرون از ما».

(۴) به پیروی از هایدمان، *falsch* به جای *falsch*.

5) problematischer Idealismus

6) dogmatischer Idealismus      7) vernünftig



فلسفی دقیق. چه، مینوگروی اشکالی پیش از آنکه برهانی رسا یافته شود هیچ داوری قطعی را مجاز نمی‌داند. بنابراین برهان مطلوب باید ثابت کند که ما از شیء‌های بیرونی نه فقط انگادش، بلکه همچنین تجربه نیز در اختیار داریم. و این امر به هیچ راه واقع نتواند شد مگر آنکه بتوان استوار کرد که حتی تجربهٔ ددنی ما که دکارت در آن شك نمی‌کند فقط بر پایهٔ فرض پیشین تجربهٔ بردنی ممکن می‌باشد.

### قضیه<sup>۱</sup>

آگاهی محض من به برجاهستی خویشتن خود که با اینهمه به طود آدوینی تعیین می‌شود، برجاهستی برابر ایستاها داد مکان بیرون از من، استواد می‌کند.

### برهان

من از برجاهستی خود چنانکه در زمان تعیین شده است، آگاهم. هرگونه تعیین زمانی، چیزی پاینده را در دریافت حسی، در پیش فرض می‌کند. اما این پایندگار نمی‌تواند چیزی در من باشد، زیرا دقیقاً برجاهستی من در زمان بوسیلهٔ این پایندگار تازه می‌تواند تعیین شود.<sup>۲</sup> بنابراین دریافت حسی این پایندگار فقط بوسیلهٔ يك شیء در بیرون از من ممکن است، و نه از راه تصور محض يك شیء در بیرون از من. در نتیجه تعیین برجاهستی من در زمان فقط از راه وجود شیء‌های واقعی، که من در بیرون از خود حساً درك می‌کنم، ممکن است. اینک آگاهی به برجاهستی من<sup>۳</sup> در زمان ضرورتاً پیوسته است به آگاهی امکان این تعیین زمانی. بنابراین آگاهی در زمان همچنین ضرورتاً

#### 1) Lehrsatz

(۲) برطبق پیشگفتار کانت بر ویراست دوم [← B XXXIX] این جمله باید چنین تغییر کند: «اما این پایندگار نمی‌تواند سهشی در من باشد. زیرا همهٔ مبناهای تعیین کردن برجاهستی من، که می‌توانند در من یافته شوند، تصورهایند؛ و چونان تصورها، خود به يك پایندگار که از آنها متفاوت باشد نیاز خواهند داشت، که در رابطه با همان پایندگار، تغییر این تصورها و در نتیجه برجاهستی من در زمان، که در آن این تصورها تغییر می‌کنند، می‌تواند تعیین شود.»

(۳) به پیروی از فاینگر، *Bewußtsein meines Daseins in* به جای *Bewußtsein in*.

پیوسته است به آگاهی<sup>۱</sup> به وجود شیءهای بیرون از من، همچون شرط تعیین زمانی. به عبارت دیگر، آگاهی برجاهستی خاص من همهنگام یک آگاهی بی- میانجی برجاهستی دیگر شیءهای بیرون از من است.

ملاحظه نخست، در برهانی که گذشت باید توجه داشت که بازی ای که مینوگروی بدان دست می‌بازد، با توجه بیشتری علیه خود او برمی‌گردد. مینوگروی فرض گرفت که تنها تجربه بیمیانجی تجربه درونی است، و از آنجا می‌توان شیءهای بیرونی را فقط نتیجه گرفت. ولی چنانکه همواره رخ می‌دهد، اگر از معلولهای داده شده به علت‌های معین استدلال کنیم، نتیجه نامطمئن است. زیرا علت تصورها نیز ممکن است در خود ما باشد که ما، شاید به غلط، به شیءهای بیرونی نسبت می‌دهیم. ولی در اینجا استوار می‌شود که تجربه

برونی در واقع بیمیانجی است؛\* و اینکه، فقط به واسطه وجود تجربه بیرونی (B 277) است که، هر چند نه آگاهی وجود خود ما، ولی دست کم تعیین وجود ما در زمان، یعنی تجربه درونی، ممکن می‌باشد. طبعاً تصور: من هستم، که مبین آگاهی ای است که می‌تواند ملازم هر گونه اندیشیدن باشد، چیزی است که بیمیانجی، وجود یک درون آخته را در خود شامل می‌شود، ولی با اینهمه این تصور شامل هیچ گونه شناخت درون آخته نمی‌گردد، و در نتیجه شامل شناخت آروینی، یعنی تجربه هم نیست. زیرا برای شناخت، فزون بر اندیشه یک چیز موجود، سهش هم لازم است، و در این مورد به سهش درونی نیاز است که در رابطه با صورت<sup>۲</sup> آن، یعنی زمان، درون آخته باید تعیین شود. اما برای

\* آگاهی بیمیانجی به برجاهستی شیءهای بیرونی در قضیه ای که آمد، در پیش فرض نشده است، بلکه استوار گشته است؛ حال چه ما امکان این آگاهی را دریا بیم، چه در نیابیم. پرسشی که در مورد امکان آن پیش می‌آید، این است که: آیا ما فقط حس درونی داریم، و حس بیرونی نداریم بلکه صرفاً دارای انگارش بیرونی هستیم؟ ولی آشکار است که حتا برای انگاشتن چیزی بیرونی، یعنی باز نمودن آن به حس در سهش، ما باید حس بیرونی داشته باشیم، و بدان وسیله باید اندرپذیرندگی محض یک سهش بیرونی را از خودانگیختگی که هر گونه انگارش را مشخص می‌کند، بیمیانجی تمیز دهیم. زیرا اگر گونه ای حس بیرونی صرفاً انگاشته شود، این امر خود قوه سهش را که می‌باید بوسیله نیروی انگارش تعیین شود، از میان خواهد برد.

(۱) به پیروی از ویله، mit dem der به جای mit der.

(۲) به پیروی از والتتینر، deren Form به جای deren.

این کار مطلقاً به برابر ایستاهای بیرونی<sup>۱</sup> نیاز است، چنانکه در نتیجه تجربه درونی خود فقط با میانجی و تنها بوسیله تجربه بیرونی ممکن است.

ملاحظه دوم. اکنون، هرگونه کاربرد تجربی قوه شناخت ما در تعیین زمان کاملاً با این قضیه مطابقت می‌کند. نه فقط اینکه ما هرگونه تعیین زمانی را فقط از طریق تغییر در نسبت‌های بیرونی (جنبش) در رابطه با پایندگار در مکان (برای نمونه جنبش خورشید در رابطه با برابر ایستاهای زمین) حساً درک می‌توانیم کرد<sup>۲</sup>، بلکه در این صورت ما واقعاً هیچ چیز پاینده نخواهیم داشت که بر آن، همچون سهش، مفهوم يك جوهر را بتوانیم بنا نهیم، مگر صرفاً ماده؛ وحتا این پایندگی از تجربه بیرونی نتیجه نمی‌شود، بلکه پرتوم، چونان شرط ضروری هرگونه تعیین زمانی و در نتیجه همچنین به‌سان تعیین حس درونی در رابطه با برجاستی خود ما از طریق وجود شی‌های بیرونی، در پیش فرض می‌گردد. آگاهی به‌خویشتن خود من در تصور من به‌هیچ روی سهش<sup>۳</sup> نیست، بلکه فقط يك تصور فکری است که حاصل خودکاری يك درون‌آخته‌اندیشنده است. از اینرو این من<sup>۴</sup> همچنین کوچکترین محمول سهش را ندارد که همچون پاینده بتواند برای تعیین زمانی در حس درونی به‌منزله متضایف عمل کند: تقریباً چنانکه تداخل‌ناپذیری چونان سهش آدینی، متضایف ماده است.

ملاحظه سوم. از اینکه وجود برابر ایستاهای بیرونی برای امکان يك آگاهی معین خویشتن ما واجب است، بر نمی‌آید که هر تصور سهشی شی‌های بیرونی هم‌هنگام وجود شی‌های بیرونی را شامل می‌شود. زیرا تصور آنها کاملاً می‌تواند معلول صرف نیروی انگارش باشد (مثلاً در رؤیاهای، یا در جنون). ولی این تصور صرفاً بوسیله بازسازی دریافتهای حسی بیرونی قبلی، واقع می‌شود، که چنانکه نشان داده شده است، فقط بوسیله بودش برابر-ایستاهای بیرونی ممکن‌اند. تنها چیزی که در اینجا می‌خواستیم استوار کنیم این بود که تجربه درونی عموماً، فقط بوسیله تجربه بیرونی عموماً، ممکن

#### 1) äußere Gegenstände

(۲) به پیروی از گریلو، wahrnehmen به جای vornehmen.

(۳) به پیروی از فاینگر، Anschauung به جای Anschauung.

(۴) [مترجم: Ich] به جای Ich.

است. ولی اینکه این یا آن تجربه ادعایی، انگارش صرف نمی‌باشد، باید بر پایه تعینهای ویژه آن تجربه و از راه مقایسه با سنجیدارهای هرگونه تجربه واقعی بریافته شود.<sup>۱</sup>

\* \* \*

سرانجام، در مورد اصل موضوعه سوم باید گفت که او به ضرورت مادی<sup>۲</sup> در برجاستی مربوط می‌شود و نه صرفاً به ضرورت صوری<sup>۳</sup> و ضرورت منطقی در پیوستگی مفهوماً. اما چون هیچ‌گونه وجود برابر ایستاهای حسها نمی‌تواند کاملاً<sup>۴</sup> پرتوم شناخته شود بلکه می‌تواند نسبتاً پرتوم شناخته‌آید، یعنی نسبت به<sup>۴</sup> یک برجاستی دیگر که پیش از این داده شده است، و چون حتا در (A 227) این صورت ما<sup>۵</sup> فقط به همان وجود خواهیم رسید که می‌بایستی در جایی در کل مرتبط<sup>۶</sup> تجربه گنجانیده شده باشد که دریافت حسی داده شده فقط بخشی از آن است - از اینرو ضرورت وجود هرگز نمی‌تواند از مفهوماً شناخته شود، بلکه همواره فقط می‌تواند از پیوستگی به آنچه حساً دریافته می‌شود، بر طبق قانونهای کلی تجربه، شناخته‌آید. اینک هیچ برجاستی یافته نمی‌شود که بتواند تحت شرط پدیدارهای داده شده دیگر، همچون ضروری شناخته شود، مگر برجاستی معلولها از علت‌های داده شده بر طبق قانونهای علیت. پس، این برجاستی شیءها (جوهرها) نیست، بلکه فقط برجاستی حالت آنهاست که ما ضرورت آن را برمی‌توانیم شناخت، و آن هم البته از حالت‌های (B 280) دیگر که در دریافت حسی داده شده‌اند، بر طبق قانونهای آروینی علیت. از اینجا برمی‌آید که: سنجیدار ضرورت، منحصرانه در قانون تجربه ممکن قرارداد؛ و آن اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد، بوسیله علت خود<sup>۷</sup>، پرتوم در پدیدار تعیین

(۱) پایان مطالب افزوده شده در B.

2) materiale Notwendigkeit      3) formale Notwendigkeit

4) relativisch

(۵) به پیروی از ملین، man gleichwohl به جای gleichwohl - به پیروی از گریلو، können در انتهای جمله نادیده گرفته شده است.

6) Zusammenhang

(۷) به پیروی از ویراست چهارم، ihre به جای seine.

می‌شود. از اینرو ما در طبیعت، فقط ضرورت معلول‌هایی را می‌توانیم شناختن، که علت‌های آنها به‌مساده شده باشند. بعلاوه نشانهٔ ضرورت در برج‌های دورتر از حیطهٔ تجربهٔ ممکن نمی‌رود و حتا در حیطهٔ تجربهٔ ممکن این نشانه در مورد وجود شی‌ها چونان جوهرها معتبر نیست، زیرا جوهرها هرگز نمی‌توانند چونان معلول‌های آروینی یا چیزی که واقع می‌شود و هستی می‌پذیرد، در نظر گرفته شوند. بنابراین ضرورت فقط مربوط می‌شود به نسبت‌های پدیدارها بر طبق قانون پویای علیت و امکانی که بر پایهٔ آن قرار دارد، که از يك برج‌هاستی داده شدهٔ دلخواه (برج‌های علیت)، پرتوم، يك برج‌های دیگر (برج‌های هستی معلول) نتیجه‌گیری شود. اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد فرضاً ضروری است، چنان آغازه‌ای است که تغییر را در جهان تابع قانون می‌سازد، یعنی تابع يك قاعدهٔ برج‌های ضروری که بدون آن خود طبیعت نیز هرگز واقع نمی‌تواند شد. بدینسان این گزاره که: هیچ چیز از راه تصادف کور به وقوع نمی‌پیوندد (*in mundo non datur casus* [= در عالم صدفه وجود ندارد])، يك قانون طبیعی پرتوم است. به همین سان است این گزاره که: در طبیعت هیچ‌گونه ضرورت کور نیست بلکه مشروط است و در نتیجه ضرورتی است فهم‌پذیر (*non datur fatum* [= ضرورت کور وجود ندارد]). هر دو چنان قانون‌هایی‌اند که بوسیلهٔ آنها بازی تغییرها تابع طبیعت شی‌ها (چونان پدیدارها) می‌شود، یا به زبان دیگر، تابع یگانگی فهم می‌گردد که فقط در آن یگانگی<sup>۱</sup> شی‌ها می‌توانند به يك تجربهٔ واحد<sup>۲</sup> چونان یگانگی هم‌نهادی پدیدارها متعلق باشند. این هر دو آغازه به گروه آغازه‌های پویا تعلق دارند. آغازهٔ نخستین در واقع بی‌آمد آغازهٔ علیت است (در آناگوییهای تجربه). آغازهٔ دوم به آغازه‌های جهت تعلق دارد، که به تعیین علی<sup>۳</sup>، مفهوم ضرورت را نیز می‌افزاید، که خود تابع يك قاعدهٔ فهم است. اصل پیوستاری، هر گونه جهش<sup>۴</sup> را در سلسلهٔ پدیدارها (تغییرها) محال می‌شمارد (*in mundo non datur saltus* [= در عالم طفره وجود ندارد])، و همچنین در مجموع کلی همهٔ سه‌های آروینی در

۱) به پیروی از اردمان، welcher به جای welchem.

۲) به پیروی از فایینگر، e i n e r به جای einer.

3) Kausalbestimmung 4) Absprung

مکان هر گونه حفره یا رخنه را بین دو پدیدار ممتنع می گرداند (*non datur hiatus*) [ = خرق ] = شکاف بین چیزها [ وجود ندارد ]. بنابراین گزاره مزبور را می-توان چنین بیان کرد: در تجربه نمی تواند چیزی وارد شود که خلا<sup>۱</sup> نشان دهد، یا حتا خلا<sup>۲</sup> را فقط همچون جزئی از هم نهاد آروینی مجاز شمارد. آنچه مربوط است به گونه ای تهیگی که بتوان در بیرون حیطه تجربه ممکن (بیرون از جهان) در اندیشه آورد، چنین چیزی به قلمرو قضاوت<sup>۲</sup> فهم محض تعلق ندارد که فقط در باب پرسشهایی تصمیم می گیرد که مربوط می شوند به استفاده پدیدارهای داده شده برای شناخت آروینی. بعکس، این وظیفه ای است از آن خرد مینو-گانی که از قلمرو تجربه ممکن فراتر می رود، و مایل است درباره چیزهایی (B 282) داوری کند که در پیرامون تجربه ممکن قرار دارند و آن را محدود می کنند. از اینرو این مسئله باید در دو یچمگوتیک ترافرازنده بررسی شود. این چهار گزاره را (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus*)، *non datur fatum* [ = در عالم خرق وجود ندارد، طرفه وجود ندارد، صدفه وجود ندارد، ضرورت کور وجود ندارد ]، باسانی می توانیم مانند همه آغازهایی که خاستگاه ترافرازنده دارند، بر پایه نظم آنها، مطابق با نظم مقوله ها عرضه داریم و جای خاص هر یک از آنها را تعیین کنیم<sup>۳</sup>. اما خواننده ای که دیگر ممارست دارد این کار را خود انجام تواند داد یا کلید راهنمای آن را کشف تواند کرد. ولی این گزاره ها منحصرانه در این امر مشترک اند که در هم نهاد آروینی هیچ چیز را مجاز نمی شمارند که بتواند برای فهم و ارتباط مستمر همه پدیدارها یعنی برای یگانگی مفهومهای او، شکستی ایجاد کند یا زیانبخش باشد. زیرا فقط بوسیله فهم است که یگانگی تجربه، (A 280) که در آن همه دریافتهای حسی باید جای خود را بیابند، ممکن می گردد.

اینکه حیطه امکان بزرگتر باشد از حیطه ای که هر گونه عنصر واقعی را در خود می گنجاند، و اینکه حیطه ای که هر گونه عنصر واقعی را در خود می-گنجاند، به نوبه خود بزرگتر باشد از مجموعه آنچه ضروری است، اینها جمله پرسشهایی اند بس ظریف، که البته فروکشایی آنها باید هم نهادانه صورت

1) Vakuum      2) Gerichtsbarkeit  
 ۳) به پیروی از اردمان، bestimmen به جای beweisen.

گیرد. با اینهمه، این پرسشها فقط به قلمرو قضاوت خرد تعلق دارند. زیرا این پرسشها تقریباً می‌خواهند این موضوع را بیان دارند که: آیا همه شیءها چونان پدیدارها جملگی متعلق‌اند به مجموع کلی و بافت يك تجربه واحد، که هر دریافت حسی داده شده بخشی از آن است که با هیچ پدیدار دیگر مربوط نتواند شد؛ یا اینکه: آیا دریافت‌های حسی من می‌توانند به بیش از يك تجربه ممکن (در پیوستگی کلی آن) تعلق داشته باشند؟ فهم، پرتوم به تجربه عموماً فقط قاعده‌هایی<sup>۱</sup> را می‌دهد که برطبق شرط‌های ذهنی و شرط‌های صوری حسگانی و خوداند‌ریافت، بتنهایی این تجربه را امکان‌پذیر می‌سازند. صورت‌های دیگر سهش (جز مکان و زمان)، و به‌همین‌سان صورت‌های دیگر فهم (جز صورت‌های برهانی اندیشیدن یا شناخت از راه مفهوم‌ها)، حتا اگر ممکن باشند، - اینها را ما به‌هیچ روی برنتوانیم اندیشیدن، و در نتوانیم یافتن. ولی اگر چنین نیز می‌توانستیم کرد، باز اینها به تجربه متعلق نمی‌بودند که تنها گونه شناخت است که بدان وسیله به‌ما برابر‌ایست‌ها داده می‌شوند. حال اینکه دریافت‌های حسی دیگر جز آنها که عموماً به مجموع تجربه ممکن ما تعلق دارند، و بنا بر این، اینکه يك حیطه کاملاً متفاوت ماده هم بتوانند وجود داشته باشند، فهم نمی‌تواند تصمیم بگیرد، چون او فقط می‌پردازد به‌هم‌نهاد آنچه داده شده است. وانگهی، فقر نتیجه‌های قیاسی عادی ما که بوسیله آنها ما يك قلمرو وسیع امکان را برپا می‌سازیم، که همه واقعیات (هر گونه برابر‌ایستای تجربه) گویی فقط بخش کوچکی از آن باشند، کاملاً به‌چشم می‌خورد. هر آنچه واقعی است ممکن است. از اینجا طبیعتاً برطبق قاعده‌های منطقی تعاکس<sup>۲</sup> [= قلب]، این گزاره جزئی<sup>۳</sup> محض حاصل می‌شود که: بعضی از ممکنات واقعی‌اند. سپس این گزاره به‌نظر می‌رسد بدان معنا باشد که: بسی چیزها ممکن‌اند که واقعی نیستند. البته ظاهراً چنین می‌نماید که دقیقاً می‌توان شمار ممکنات را بیش از شمار واقعیات دانست، زیرا می‌باید به يك امر ممکن چیزی افزوده شود تا امر واقعی را تشکیل دهد<sup>۴</sup>. اما این افزایش به امر ممکن را من

(۱) با میزانی تردید، به پیروی از حدس اردمان، Regeln به جای Regel - و گرنه، «قاعده‌ای».

2) Umkehrung 3) partikularer Satz

(۴) به پیروی از فاینینگر، jener ... diese به جای jener ... dieses.

برنمی‌شناسم. زیرا چیزی که می‌بایستی بساز به امر ممکن افزوده شود، شاید ناممکن باشد. فقط ممکن است چیزی در هماهنگی با شرطهای صوری تجربه، یعنی پیوستگی باگونه‌ای دریافت حسی، به فهم من افزوده شود. ولی آنچه بسا این دریافت حسی برطبق قانونهای آروینی متصل می‌شود، واقعی است، حتا اگر هم بیمیانجی حساً درک نشود. ولی اینکه در پیوستگی تام با آن چیزی که در دریافت حسی به من داده شده است، سلسله دیگری از پدیدارها ممکن باشد، و در نتیجه اینکه بیش از یک تجربه واحد که همه چیز را در برگیرد (A 232) ممکن باشد. اینها را از آنچه داده شده است نمی‌توان نتیجه گرفت؛ و البته اگر چیزی داده نشده باشد، نتیجه‌گیری به طریق اولی محال است؛ چه، بدون مسایه هرگز هیچ چیز اندیشیده نتواند شدن. آنچه فقط تحت شرطهایی ممکن است که خود صرفاً ممکن اند، چنان نیست که از هر نگرگاه ممکن باشد. ولی در حالت زیر امکان به همین معنا گرفته می‌شود: اگر بخواهیم دانست که: آیا امکان شیءها از جایی که تجربه بدان دست تواند یافت، دورتر می‌رود؟

من این پرسشها را فقط گذرانه یساز کرده‌ام تا در آنچه برطبق عقیده همگانی به مفهومهای فهم تعلق دارد، کم و کاستی باقی نگذارم. ولی در واقع (B 285) امکان مطلقاً<sup>۲</sup> (امکانی که از هر نگرگاه معتبر باشد) مفهوم صرف فهم نیست و به هیچ روی کاربرد آروینی نمی‌تواند داشت، بلکه فقط متعلق است به خرد؛ زیرا خرد است که از هر گونه کاربرد آروینی ممکن فهم فراتر می‌رود. از اینرو ما فقط به این ملاحظه سنجشگرانه قناعت می‌کنیم ولی موضوع<sup>۳</sup> را تا فراروند آینده بعدی در تاریکی می‌گذاریم.

چون هم اکنون می‌خواهم این فقره چهارم و همراه با آن دستگاه همه آغازهای فهم ناب را به اتمام رسانم، در اینجا باید دلیلی ارائه دهم که چرا اصلهای جهت را دقیقاً Postulate [= اصلهای موضوعه] نامیده‌ام. من بر آن نیستم تا این اصطلاح را در اینجا به معنایی بکار برم که بعضی مؤلفان (A 233) فلسفی اخیر، به رغم مفهوم ریاضیدانان - که واقعاً صاحب این اصطلاح اند، -

(۱) به پیروی از والنتینر، In dieser Bedeutung aber به جای In dieser.

2) absolute Möglichkeit      3) Sache



بدان بخشیده‌اند؛ و آن اینکه: Postulieren<sup>۱</sup> می‌باید به این معنا باشد که يك گزاره بيميانجی قطعی گرفته شود، بدون توجیه<sup>۲</sup> یا ارائه<sup>۳</sup> برهان. اما اگر گزاره‌های همنهادی را، هر اندازه بدیهی هم که باشند، بدون تنقیح مناط و صرفاً بر پایه حکمهای خود آنها، با نخستین و تمجید نامشروط پذیره شویم، - در این حال هرگونه سنجش فهم از میان خواهد رفت. چون ادعاهای گستاخانه کم نیستند که باور<sup>۴</sup> عمومی (که در این زمینه اعتبارنامه<sup>۴</sup> ای نیست) از آنها روی نمی‌گرداند؛ از اینرو فهم ما در معرض همه‌گونه هذیان خواهد بود، بدون آنکه بتواند از تأیید آن حکمها خودداری کند، که هر چند نامشروع‌اند، ولی باز با همان لحن مطمئن می‌خواهند خود را همچون اصلهای متعارف واقعی بر ما تحمیل کنند. بنابراین اگر بر مفهوم يك شیء، يك تعیین پرتوم، همنهادانه افزوده شود، در این حال می‌باید برای چنین گزاره‌ای، اگر نه برهان، دست کم يك تنقیح مناط حقانیت حکم آن، حتماً فراهم آید.

ولی آغازهای جهت، عیناً همنهادانه<sup>۵</sup> نیستند، زیرا محمولهای امکان، بودش، و ضرورت، مفهومی را که برای آن گفته می‌شوند، به هیچ روی افزایش نمی‌دهند، یعنی آنها به تصور برابر ایستا هیچ چیز نمی‌افزایند. هر چند این محمولها همواره همنهادانه‌اند، اما با اینهمه فقط به‌طور ذهنی چنین‌اند، یعنی به مفهوم يك شیء (واقعی) که در غیر این صورت درباره آن دیگر چیزی نمی‌گویند، نیروی شناخت را اضافه می‌کنند، که مفهوم از آن ناشی می‌شود و هدیش خود را در آن می‌دارد. چنانکه اگر مفهوم، تنها در فهم با شرطهای صوری تجربه در پیوستگی قرار گیرد، برابر ایستای آن ممکن نامیده می‌شود؛ اگر مفهوم با دریافت حسی (احساس همچون ماده حسها) در ارتباط قرار داشته باشد و از راه دریافتهای حسی به واسطه فهم تعیین شود، در این صورت برون‌آخته آن واقعی است؛ و اگر مفهوم از راه ارتباط دریافتهای حسی بر طبق

(۱) مصدر مربوط به Postulat عبارت است از postulieren [در انگلیسی: to postulate و در فرانسه: postuler]، که با حرف بزرگ نخستین حالت اسمی پیدا می‌کند (Substantivierung).

2) Rechtfertigung 3) Glaube 4) Kreditiv  
 (۵) objektiv synthetisch - به پیروی از والتینز، با همین املا، به جای .objektivsynthetisch

- (B 287) مفهوما تعیین شود، در این صورت برابر استای آن ضروری خوانده می شود. بنابراین آغازهای جهت در مورد يك مفهوم چیزی بیان نمی کنند مگر کنش قوه شناخت که بدان وسیله مفهوم تولید می شود. حال در ریاضیات Postulat [= اصل موضوعه] به معنای يك گزاره عملی است که چیزی جز هم نهاد را در خود نمی گنجاند، که بدان وسیله ما تازه يك برابر استا را به خود می دهیم و مفهوم آن را تولید می کنیم. برای نمونه: با يك خط داده شده از يك نقطه داده شده بر روی يك سطح می توان يك دایره ترسیم کرد. چنین گزاره ای نمی تواند استوار شود، زیرا فراروندی که طلب می کند دقیقاً همان است که بدان وسیله ما مفهوم خود را از چنین شکلی نخست تولید می کنیم. بنابراین ما به همان درجه از حقانیت می توانیم آغازهای جهت را به عنوان اصلها وضع کنیم<sup>۱</sup> [postulieren =]، زیرا این آغازها مفهوم ما<sup>۲</sup> را از شیءها به هیچ روی افزایش نمی دهند،\* بلکه فقط شیوه ای را می نمایانند که بدان راه مفهوم به طور کلی با نیروی شناخت همبستگی می یابد.

(B 288) «<sup>۳</sup> ملاحظه کلی در باره دستگاه آغازها»

این امری است بس عجیب که ما نمی توانیم امکان هیچ شئی را صرفاً بر طبق مقوله دریابیم، بلکه همواره می بساید سهشی در اختیار داشته باشیم تا بدان وسیله واقعیت عینی مفهوم نساب فهم را باز نماییم. برای نمونه مقوله اضافه را بگیریم. در این زمینه: (۱) چگونه چیزی فقط چونان «دن آخته می- تواند وجود داشته باشد و نه چونان تعیین محض شیءهای دیگر؛ یعنی چگونه چیزی می تواند جوهر باشد؟ یا: (۲) چگونه، به این دلیل که چیزی وجود \* در بودش يك شیء، من طبعاً چیز بیشتری از امکان آن را فرض می گیرم، ولی نه در خود شیء. زیرا شیء هرگز نمی تواند در بودش خود چیزی بگنجاند بیش از آنچه در امکان کامل آن گنجانیده شده بود. ولی چون امکان صرفاً وضع<sup>۴</sup> يك شیء است در رابطه با فهم (در کاربرد آروینی آن)، از اینرو بودش، هم هنگام، پیوستگی آن شیء است با دریافت حسی.

- ۱) در اینجا postulieren به «به عنوان اصل وضع کردن» برگردانده شده است.  
 ۲) به پیروی از حدس اردمان، unsern به جای ihren.  
 ۳) این ملاحظه تا پایان در B افزوده شده است.

4) Position

دارد، چیزی دیگر می‌بایستی وجود داشته باشد، و در نتیجه، اصلاً چگونه چیزی می‌تواند علت قرار گیرد؟ یا: ۳) اگر چندین شیء برجا باشند، چگونه از اینکه یکی از آنها برجاست، چیزی در بقیه آنها نتیجه می‌شود، و متقابلاً بعکس؛ و چگونه بدین شیوه يك مشارکت جوهرها می‌تواند صورت گیرد؟ اینها پرسشهایی‌اند که هرگز نمی‌توانند از راه مفهومی محض درک شوند. درست همین امر در مورد مقوله‌های دیگر نیز معتبر است. برای نمونه اینکه: چگونه يك شیء می‌تواند با بسی شیء‌های دیگر جمعاً، مساوی باشد، یعنی يك چندی باشد؟ و غیره. بنابراین مادام که سهش وجود نداشته باشد، انسان نمی‌داند که آیا بوسیله مقوله‌ها يك برون‌آخته را می‌اندیشد، یا اینکه حتا آیا اصلاً برون‌آخته‌ای بتواند به مقوله‌ها تعلق داشته باشد؛ و از اینرو تأیید می‌شود که مقوله‌ها لافسه به هیچ روی شناخت نیستند، بلکه صرفاً خودتهای اندیشه‌اند تا از سهشهای داده شده، شناخت تشکیل شود. - همچنین درست به همین دلیل، چنین برمی‌آید که از مقوله‌های محض هیچ گزارهٔ همهادانه نمی‌تواند تشکیل شود. برای نمونه: در هرگونه برجاستی جوهر وجود دارد که فقط می‌تواند چونان موضوع وجود داشته باشد، نه چونان محمول صرف. یا: هرشئی يك کم است، و غیره. در اینجا هیچ چیز وجود ندارد که بتواند به ما یاری کند تا از يك مفهوم داده شد، برون شویم و مفهوم دیگری را با آن متصل سازیم. از اینرو هرگز توفیق حاصل نشده است که از مفهومی نساب محض فهم، يك گزارهٔ همهادی استوار شود. برای نمونه این گزاره که: هر- آنچه تصادفاً وجود دارد علتی دارد. با این گزاره کاری دیگر نمی‌توان کرد مگر استوار کردن این امر که بدون این رابطه ما وجود امر تصادفی را هرگز نمی‌توانیم دریافت، یعنی پرتوم از راه فهم وجود چنین شئی را نمی‌توانیم شناخت. ولی از اینجا بر نمی‌آید که دقیقاً همین رابطه، همچنین شرط امکان خودچیزها باشد. از اینرو اگر خواننده به برهان ما در مورد آغازهٔ علت رجوع کند، ملتفت خواهد شد که ما آغازهٔ علت را فقط در مورد برون‌آخته‌های تجربهٔ ممکن استوار توانستیم کرد: یعنی هر آنچه رخ می‌دهد (هر رویداد) علتی را در پیش فرض می‌گیرد؛ و البته بدینسان که آن را فقط چونان اصل امکان تجربه و در نتیجه اصل امکان شناخت يك برون‌آخته که در سهش آدینی داده شده است

(B 289)

توانستیم استوار کنیم، نه از مفهومیهای محض. با اینهمه قابل انکار نیست که گزاره زیر صرفاً بوسیله مفهومیها برهمگان آشکار است: هر آنچه تصادفی است (B 290) می‌بایستی علتی داشته باشد. ولی در این مورد مفهوم امر تصادفی خود دیگر چنان درک می‌شود که مقوله جهت را در خود نمی‌گنجاند (به مثابه چیزی که نهستی آن می‌تواند اندیشیده شود)، بلکه مقوله اضافت را در خود می‌گنجاند (به مثابه چیزی که فقط چونان پی‌آمد یک چیز دیگر می‌تواند وجود داشته باشد)؛ و بدینسان، این طبعاً یک گزاره اینهمان است: آنچه فقط می‌تواند چونان معلول وجود داشته باشد علت خود را دارد. در واقع اگر بنا باشد که ما از برجاستی تصادفی نمونه‌هایی عرضه داریم، همواره به تغییرها متوسل خواهیم شد، و نه تنها به امکان اندیشه عکس آن.\* ولی تغییر رویدادی است که چونان رویداد، (B 291) فقط از طریق یک علت ممکن است که بنابراین نهستی آن لکنسه ممکن است از اینرو انسان تصادفی بودن را بدینسان می‌شناسد که چیزی فقط چونان معلول یک علت بتواند وجود داشته باشد. ولی اگر بدین سبب در مورد شیئی که تصادفی فرض می‌شود، بگوییم که علتی دارد، این یک گزاره آناکاوانه است. اما شگفت‌تر اینکه، برای آنکه امکان‌های آنها را بر پایه مقوله‌ها بفهمیم، و بنابراین برای آنکه واقعیت عینی‌های آنها را ثابت کنیم، نه صرفاً به سهشها، بلکه حتماً همواره به سهشهای بیرونی نیازمندیم. برای نمونه اگر مفهومیهای ناب اضافت را بگیریم، در خواهیم یافت که: (۱) برای دادن چیزی پاینده در سهش که با مفهوم جوهر متناظر باشد (و بدان رو برای ثابت کردن واقعیت عینی

(\* نهستی ماده را آسانی می‌توان در اندیشه آورد. ولی باستانی از این امر باز تصادفی بودن ماده را نتیجه نمی‌گرفتند. اما حتماً تبدیل هستی و نهستی یک حالت داده شده یک شیء که در آن همه گونه تغییر وجود دارد، به هیچ روی تصادفی بودن این حالت را استوار نمی‌کند. به همین سان از بودش یک امر عکس، برای نمونه سکون [= ایستش] یک جسم که به دنبال جنبش آن عارض می‌شود نمی‌توان تصادفی بودن خود جنبش آن جسم را به این دلیل که جنبش عکس سکون است نتیجه گرفت. زیرا این امر عکس در اینجا فقط به‌طور منطقی در برابر حالت دیگر نهاده شده است، نه به‌طور واقعی. ۲. برای ثابت کردن تصادفی بودن جنبش می‌بایستی استوار کرد که به‌جای جنبش در نقطه زمانی گذشته، ممکن می‌بود که آن جسم در آن موقع ساکن باشد، نه اینکه بعداً ساکن شود؛ چه، در صورت اخیر هر دو حالت متضاد می‌توانند کاملاً باهم وجود داشته باشند.

1) Wechsel 2) realiter

مفهوم جوهر)، ما به‌سَهش (سَهش ماده) در مکان نیازمندیم. زیرا فقط مکان است که به‌طور پاینده معین شده است<sup>۱</sup>. ولی زمان و در نتیجه هر آنچه در حس درونی است، به‌طور مداوم در جریان است. (۲) برای آنکه تغییر همچون سَهشی که با مفهوم علیت متناظر است باز نموده شود، ما باید جنبش را چونان تغییر در مکان به‌منزله نمونه بگیریم و حتا فقط بدان وسیله می‌توانیم تغییرهایی را که امکان آنها به‌هیچ روی بوسیله فهم ناب دریافتنی نیست، سَهیدنی سازیم. تغییر عبارت است از همبستگی تعینهای متناقضاً متقابل، در برجهاستی یک شیء واحد و یگانه. حال اینکه چگونه ممکن است در یک شیء واحد، متعاقب یک حالت داده شده، حالتی دیگر بیاید که در مقابل آن حالت داده شده قبلی قرار دارد، - پرسشی است که هیچ‌خردی نه فقط بدون نمونه نمی‌تواند دریافت، بلکه حتا بدون سَهش هرگز فهم‌پذیر نمی‌تواند ساخت. و این سَهش عبارت است از سَهش جنبش یک نقطه در مکان که برجهاستی آن در حیزهای گوناگون (چونان توالی تعینهای متقابل) تغییر را تازه برای ما سَهیدنی می‌سازد. زیرا برای آنکه سپس تغییرهای درونی را اندیشیدنی سازیم، باید زمان را همچون صورت حس درونی، مجازاً از طریق یک خط، و تغییر درونی را از طریق ترسیم این خط (که جنبش است)، و در نتیجه وجود متوالی خویشتن خودمان را در حالت‌های گوناگون از طریق سَهش بیرونی برای خود درک‌پذیر سازیم. دلیل واقعی آن این است که هر گونه تغییر چیزی پاینده را در سَهش در پیش فرض می‌گیرد، حتا برای آنکه فقط چونان تغییر حساً درک شود؛ ولی در حس درونی هیچ‌گونه سَهش پاینده یافته نمی‌شود. سرانجام، مقولهٔ مشادکت از نگرگاه امکان خود به‌هیچ روی بوسیله خرد محض دریافتنی نیست و بنابراین ممکن نیست که واقعیت عینی این مفهوم بدون سَهش، - و البته سَهش بیرونی در مکان، - ملاحظه شود. زیرا چگونه می‌توان امکانی را اندیشید که اگر چندین جوهر وجود داشته باشند، از وجود یک جوهر، چیزی (چونان معلول) در وجود جوهرهای دیگر نتیجه شود، و بعکس؟ و بنابراین، چرا باید در یک جوهر چیزی وجود داشته باشد که به‌دلیل آن می-

۱) به پیروی از اردمان، bestimmt ist به جای bestimmt.

(B 293) بایستی چیزی در جوهرهای دیگر بوجد آید، - چیزی که صرفاً از وجود آن جوهرهای دیگر نمی‌تواند فهمیده شود؟ زیرا برای مشارکت، این امر لازم است. ولی مشارکت در شی‌هایی که هر یک از آنها به لحاظ قوام ذاتی خود کاملاً منفرد است، هرگز دریافتنی نتواند بود. از اینرو لاینیتس، به این دلیل که به جوهرهای جهان چنان مشارکتی را نسبت داد که فقط فهم آن را می‌اندیشد، به یک وجود خدایی<sup>۱</sup> به منزله واسطه نیازمند شد. زیرا او بحق دریافت که چنین مشارکتی صرفاً از راه برجاهستی جوهرها دریافت‌ناپذیر است. ولی ما می‌توانیم امکان مشارکت را (مشارکت جوهرها را چونان پدیدارها)، کاملاً برای خود درک پذیر سازیم، به شرطی که جوهرها را در مکان، یعنی در سهش بیرونی متصور داریم. زیرا مکان خود دیگر پرتوم نسبتهای بیرونی صورتی را چونان شرطهای امکان نسبتهای واقعی (در کنش و واکنش، در نتیجه در مشارکت) در خود می‌گنجاند. - به همین دلیل می‌توان به سهولت ثابت کرد که امکان شی‌ها به مثابه چندیها، و بنابراین واقعیت عینی مقوله<sup>۲</sup> چندی فقط می‌تواند در سهش بیرونی باز نموده شود و فقط به واسطه سهش بیرونی بعداً به حس درونی تطبیق گردد. ولی من باید به خاطر پرهیز از اطالة کلام، بسافتن نمونه‌های مربوطه را به ژرف‌اندیشی خواننده واگذارم.

این ملاحظه سراسر دارای اهمیتی است بزرگ، نه فقط برای تصدیق وازنش ما مینوگروی را، که شرح آن بیامد، بل همچنین به طریق اولی برای آنکه اگر سخن بر سر خودشناسی بوسیله آگاهی درونی محض و تعیین طبیعت ما (B 294) بدون یاری سهشهای آروینی بیرونی باشد، حدود و ثغور امکان چنین شناختی به ما نموده آید.

بنابراین آخرین نتیجه‌گیری از مجموع این بهره‌ها آن است که: آغازهای فهم ناب جملگی چیزی نیستند مگر اصلهای پرتوم امکان تجربه؛ و همه گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم فقط به تجربه مربوط می‌شوند؛ و حتماً امکان گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم سراسر بر پایه این رابطه قرار دارد. »

1) Gottheit

۲) در متن، در اینجا «مقوله» مفرد است: Kategorie؛ - ولی ژول بارنی به جمع بر می‌گرداند: catégories («مقوله‌های چندی»).

## افراه ترافر از نده نیروی داوری

(آناکاوک آغازها)

فصل سوم

در بارهٔ مبنای تمایز همهٔ برابر ایستاهای عموماً،  
به پدیده‌ها و ذاتهای معقول<sup>۱</sup>

اینک ما سرزمین فهم ناب را نه فقط سراسر پیموده‌ایم، و هر بخش آن را بسا دقت و حوصله بررسی کرده‌ایم، بلکه همچنین آن را اندازه گرفته‌ایم و جای خاص هر شیء آن را معین ساخته‌ایم. ولی این سرزمین، یک جزیره است و بوسیلهٔ خود طبیعت با مرزهایی تغییرناپذیر محصور شده است. این سرزمینی است از آن حقیقت (چه نام جذابی). در پیرامون این سرزمین اقیانوسی هست (B 295) عظیم و طوفانی. این اقیانوس، هدیش واقعی فرانمود است. در این اقیانوس بسا توده‌های مه آرمیده بر آب، بسا تخته یخهایی که بزودی ذوب خواهند شد، بدروغ سرزمینهایی نوین را نوید می‌دهند، و چون دریاوردی را که شور کشف در سر دارد دائماً با امیدهای واهی می‌فریبند، به ماجراهای پیش می‌کشاند که وی هرگز خود را از چنگ‌شان نمی‌تواند رهاوند، و بسا اینهمه، آنها را هرگز به‌پسایان نیز نمی‌تواند رساندن. ولی پیش از آنکه خطر کنیم و خود را بدین دریا زینم، تا در پهنه‌های آن به جستجو پردازیم و اطمینان حاصل کنیم که آیا در آنجاها امیدی هست یا نه، سودمند خواهد بود تا قبلاً باز به نقشهٔ سرزمینی که هم اکنون می‌خواهیم ترکش کنیم نگاه می‌بافکنیم و بپرسیم که: نخست، آیا توانسته‌ایم با آنچه در آن گنجانیده شده است کاملاً خرسند شویم، یا اینکه جبراً می‌بایستی خرسند شویم، چون در غیر این صورت پایگاهی وجود ندارد که بتوانیم در آن مستقر گردیم؟ دوم، ما خود این سرزمین را به‌چه حق صاحب شده‌ایم و چگونه توانسته‌ایم آن را در برابر همهٔ ادعاهای خصمانه با اطمینان نگه داریم؟ هرچند ما این پرسشها را در جریان

1) Phaenomena und Noumena

آناکاوک به سانی بسنده پاسخ گفته‌ایم، ولی با اینهمه، گونه‌ای نظر اجمالی بر فروگشاییهای آن می‌تواند اعتقاد ما را تحکیم کند، بدین ترتیب که همهٔ عاملهای آنها را در یک نقطهٔ واحد متحد سازد.

- ما دقیقاً دیده‌ایم که هر آنچه فهم از خود برمی‌آفریند، بدون آنکه آن را از تجربه وام گیرد، هیچ فایده‌ی برای او ندارد مگر منحصراتاً در کاربرد تجربی. آغازه‌های فهم ناب، چه پرتوم بنیانگذار باشند (مانند آغازه‌های (B 296) ریاضی)، و چه صرفاً تنظیمی باشند (مانند آغازه‌های پویا)، چیزی در برندانند مگر فقط دیسه‌نمای ناب<sup>۱</sup> برای تجربهٔ ممکن. زیرا تجربهٔ یگانگی خود را فقط (A 237) از یگانگی همنهادی می‌یابد که فهم در اصل و رأساً به همنهاد نیروی انگارش در رابطه با خوداندریافت، اعطا می‌کند. و پدیدارها، چوتان داده‌هایی برای یک شناخت ممکن، می‌باید دیگر پرتوم در رابطه و توافق با آن یگانگی همنهادی باشند. حال درست است که این قاعده‌های فهم نه فقط پرتوم حقیقت دارند، بلکه حتا سرچشمهٔ هر گونه حقیقت‌اند. که عیاوت باشد از همخوانی شناخت ما با برون‌آخته‌ها؛ - بدین ترتیب که قاعده‌های فهم بنیاد امکان تجربه را چونان مجموع کلی همه گونه شناخت، که بدان وسیله برون‌آخته‌ها می‌توانند به ما داده شوند، در خود می‌گنجانند. با اینهمه، به نگر ما بستنده نمی‌نماید که صرفاً آنچه حقیقی است بر ما موعظه شود؛ بلکه همچنین، آنچه در آرزوی دانستن‌اش‌ایم. بنابراین، اگر ما از راه این بازجویی سنجشگرانه چیزی بیشتر نیاموزیم جز آنچه در کاربرد آروینی محض فهم، همچنین بدون چنین پژوهش ظریف، از خود اعمال می‌توانستیم کرد. در این صورت چنین می‌نماید که امتیازی که از آن به چنگ می‌آید، ارزش تدارک و زحمت صرف شده را نداشته باشد. اما البته می‌توان بدان چنین پاسخ داد که: هیچ گونه کنجکاوی عجولانه در زمینهٔ گسترش شناخت ما مضرتر از آن نیست که بخواهیم سودهای پژوهشها را همواره از پیش بدانیم، پیش از آنکه به آن پژوهشها پردازیم. (B 297) و پیش از آنکه بتوانیم کوچکترین مفهومی از این سودها تشکیل دهیم، حتا اگر این سودها در برابر دیدگان ما قرار گیرند. ولی با اینهمه امتیازی وجود

1) reines Schema



(A 238) دارد که چنین پژوهش ترافرازنده<sup>۱</sup> را حتا برای دشوارترین و بی‌میل‌ترین دانش-آموز، دریافتی و جالب می‌سازد، و آن اینکه: فهمی که صرفاً به کاربرد آروینی خود مشغول است و دربارهٔ سرچشمه‌های شناخت خاص خود هرگز به تفکر نمی‌پردازد، البته بسیار خوب کار می‌کند، ولی یک کار را به هیچ روی انجام نمی‌تواند دادن؛ و آن اینکه، مرزهای کاربرد خود را برای خود تعیین کند، و بداند چه چیزی می‌تواند در درون یا در بیرون حیطهٔ کل خودش قرار داشته باشد. برای این کار دقیقاً به چنان بازجوییهای ژرفی احتیاج است که ما به جریان انداخته‌ایم. ولی اگر فهم نتواند تشخیص دهد که آیا پرسشهای معینی در افق<sup>۲</sup> او قرار می‌گیرند یا نه، در این صورت هرگز نمی‌تواند در ادعاهای خود و در مایملک خود تأمین داشته باشد، بلکه فقط می‌تواند مکرراً به نکوهشهای تحقیرکننده برخورد، اگر دائماً (چنانکه پرهیز-ناپذیر است) از مرزهای حیطهٔ خود تجاوز کند و خود را در هذیانها و ترفندها از کف بنهد.

بنابراین، اینکه فهم از همهٔ آغازهای پرتوم خود و حتا از همهٔ مفهوم-های خود فقط در کاربرد آروینی سود می‌تواند جست و هرگز نه در کاربرد ترافرازنده، گزاره‌ای است که اگر بتواند با اعتقاد شناخته‌آید، پی‌آمدهایی مهم عرضه خواهد داشت. کاربرد ترافرازندهٔ یک مفهوم در هرگونه آغاز، آن است که مفهوم به شیءها عموماً و فی‌نفسه مربوط شود.<sup>۳</sup> ولی کاربرد آروینی مفهوم، آن است که مفهوم صرفاً به پدیده‌ها یعنی به برابر ایستاهای یک تجربهٔ ممکن ارتباط یابد. اما اینکه سراسر فقط کاربرد آروینی می‌تواند واقع شود (A 239) از اینجا آشکار می‌گردد: در مورد هر مفهوم نخست صورت منطقی مفهوم (متعلق به اندیشیدن) به‌طور کلی طلب می‌شود، و سپس دوم، همچنین امکانی که به آن مفهوم یک برابر ایستا داده شود تا بتواند خود را بدان مربوط سازد. بدون برابر ایستا، مفهوم بی‌معنا و کاملاً تهی و بدون گنج‌انیده است، هرچند

1) transzendente Nachforschung 2) Horizont

۳) در نسخهٔ خود کانت (Nachträge CXVII) به جای «شیءها عموماً و فی‌نفسه»، می‌آید: «برابر ایستاهایی که به ما در هیچ سهشی داده نمی‌شوند، در نتیجه نه برابر-ایستاهای حسی.»

هم که کارکرد منطقی را در خود بگنجانند که برای تشکیل يك مفهوم از داده‌های عارضی لازم است. اینک برابر ایستا نمی‌تواند به‌راهی دیگر به‌یک مفهوم داده شود مگر از طریق سهش؛ و هرچند سهش حسی ناب، پیش از برابر ایستا نیز پرتوم برای ما<sup>۱</sup> ممکن باشد، باز چنین سهش نابی برابر ایستای خود و در نتیجه اعتبار عینی خود را فقط از راه سهش آروینی دریافت می‌تواند کرد، که سهش ناب، صرفاً صورت آن است. از اینرو همهٔ مفهوما و همراه با آنها همهٔ آغازه‌ها هرچند هم که پرتوم ممکن باشند، باز به سهشهای آروینی مربوط می‌شوند، یعنی به‌داده‌هایی برای تجربهٔ ممکن. بدون این رابطه مفهوما و آغازه‌ها هیچ‌گونه اعتبار عینی نخواهند داشت، بلکه بازی صرف نیروی انگارش یا فهم خواهند بود با تصورهای مربوط به‌خود. بگذارید فقط مفهوماهای ریاضیات را به‌عنوان نمونه برگزیریم و البته نخست در سهشهای ناب آنها: مکان (B 299) سه دورامون [= بُعد] دارد؛ یا: اندر میان دو نقطه فقط يك خط مستقیم می‌تواند وجود داشته باشد؛ و دیگرها. هرچند همهٔ این آغازه‌ها و تصور برابر-ایستایی که دانش ریاضیات بدان می‌پردازد کاملاً پرتوم در ذهن تولید می‌شوند، (A 240) با اینهمه بکلی بیمعنا خواهند بود، اگر نتوانیم همیشه در پدیدارها (برابر ایستا-های آروینی) معنای آنها را باز نماییم. از اینرو همچنین طلب می‌شود که يك مفهوم مجرد<sup>۲</sup> جنبهٔ حسی یابد، یعنی برون آختهٔ متناظر با آن در سهش باز نموده آید. زیرا بدون برون آخته، مفهوم (چنانکه گفته می‌شود) بدون معنا، یعنی بدون فحوا<sup>۳</sup> خواهد ماند. ریاضیات این طلب را بوسیلهٔ ساخت يك هیئت بر-می‌آورد که پدیداری است حاضر در برابر حسها (هرچند که این پدیدار پرتوم بوجود آمده است). درست در همین دانش ریاضیات، مفهوم چندی، حمایت<sup>۴</sup> و معنای خود را در عدد می‌یابد، و عدد به‌نوبهٔ خود در انگشتان، یا در مهره‌های چرتکه، یا در خطها و نقطه‌ها که در برابر دیدگان قرار می‌گیرند. مفهوم همیشه پرتوم تولید می‌شود؛ و به‌همراه آن، تمام آغازه‌های همنهادی یا ضابطه‌های همنهادی که از چنین مفهوماهایی نتیجه می‌شوند. ولی کاربرد مفهوما و رابطه با

(۱) به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXVIII): wenn uns gleich eine reine sinnliche Anschauung به جای wenn eine reine Anschauung.  
2) abgesonderter Begriff    3) Bedeutung    4) Haltung

برابر ایستاهای مفروض آنها سرانجام باز در هیچ کجا نمی‌تواند جستجو شود مگر در تجربه، که مفهومی امکان آن را (به لحاظ صورت) پرتوم در خود می‌گنجانند.

و اما بعد، اینکه وضع همه مقوله‌ها و تمام آغازه‌های مشتق از آنها نیز (B 300)

به همین سان است، از اینجا روشن می‌شود که: ما هیچ‌یک از آنها را «واقعا»<sup>۱</sup> نمی‌توانیم تعریف کنیم، «یعنی امکان برون‌آخته آنها را نمی‌توانیم فهم‌پذیر سازیم»،<sup>۲</sup> مگر آنکه بیدرنگ به شرطهای حسگانی و در نتیجه به صورت پدیدارها متوسل شویم که مقوله‌ها نتیجتاً باید بتوانند بدانها، چونان برابر-ایستاهای منحصر به فرد خود، محدود شوند. زیرا اگر این شرط برداشته شود، هرگونه معنا، یعنی رابطه با برون‌آخته از میان می‌رود و انسان دیگر از راه هیچ نمونه‌ای درک نمی‌تواند کرد که تحت این مفهومیها، واقعا چه شیئی منظور است.

><sup>۳</sup> پیش از این در بازار نمود جدول مقوله‌ها ما وارد تعریف<sup>۴</sup> تک تک مقوله‌ها نشدیم، زیرا هدف ما منحصرانه به کاربرد هم‌نهادی مقوله‌ها مربوط بود و بدینسان تعریف مقوله‌ها را لازم نمی‌گردانید؛ چه، انسان نباید به خاطر تعهدهای غیر لازم، مسئولیتی به عهده گیرد که می‌توان از آن صرف نظر کرد. اما وارد نشدن در تعریف، طفره رفتن نبود، بلکه یک قاعده مهم هوشمندی و حزم بود که: اگر بتوانیم با چنین یا چنان نشانه مفهوم، بدون آنکه دقیقاً به بر شماری کامل همه نشانه‌هایی که کل مفهوم را تشکیل می‌دهند نیاز داشته باشیم، به نگرسته خود برسیم - در این صورت بیدرنگ به تعریف خطر نکنیم و به فرآرستگی یا دقت در تعیین مفهوم نکوشیم یا تظاهر نکنیم. اما اینک آشکار می‌شود که دلیل این احتیاط ژرفتر قرار دارد؛ یعنی اینکه ما نمی‌توانیم مقوله‌ها را تعریف کنیم، حتا اگر بخواهیم.<sup>\*</sup> زیرا اگر همه

> (\*) در اینجا نگرسته من از تعریف واقعی<sup>۵</sup> آن نیست که صرفاً به نام یک چیز، واژه‌های

(۱ و ۲)، افزایش در B. (۳) این قسمت تا پایان پاراگراف، همراه با پانوش آن، فقط در A؛ - در B حذف شده است. باز کردن پاراگراف تازه از مترجم است و هماهنگ است با مولر. (۴) به پیروی از کرباخ، Definition به جای Definitionen. (5) Realdefinition

(A 242) شرطهای حسگانی را - که مقوله‌ها را چونان مفهومی‌های کاربرد آروینی ممکن، مشخص می‌سازند، - سراسر از میان برداریم، و مقوله‌ها را به منزله مفهومی‌های شیء‌ها عموماً (و در نتیجه دارای کاربرد ترافرازنده) بگیریم،<sup>۱</sup> در آن صورت کاری دیگر با مقوله‌ها نمی‌توانیم کرد، مگر آنکه کارکرد منطقی در داورها را چونان شرط امکان خود چیزها بنگریم، بدون آنکه به هیچ روی قادر باشیم نشان دهیم که سپس در کجا می‌توانند تطبیق و برون‌آخته خود را داشته باشند و در نتیجه چگونه می‌توانند در فهم ناب، بدون حسگانی، گونه‌ای معنا و اعتبار عینی بیابند.<sup>۲</sup>

<sup>۳</sup> مفهوم چندی را عموماً، نمی‌توان به گونه‌ای دیگر تعریف کرد، مگر تقریباً به صورت زیر: چندی عبارت است از تعیین يك شیء که بدان وسیله می‌توان اندیشید که چند بار یکان می‌تواند در آن شیء نهاده شود. ولی این مسئله چند بار، خود بر پایه تکرار متوالی استوار است، و در نتیجه بر پایه زمان و هم‌نهاد (هم‌نهاد امور متجانس) در زمان. واقعیت را در مقابل سلب فقط موقعی می‌توان تعریف کرد که زمانی را (چونان مجموع کلی همه گونه هستی) اندیشید که یا با واقعیت پر شود، یا تهی باشد. ولی اگر من پس‌بندگی را (که يك برج‌هاستی است. در همه زمانها) کنار بگذارم، در این صورت برای من از مفهوم جوهر چیزی باقی نمی‌ماند مگر تصور منطقی<sup>۴</sup> درون آخته [= موضوع]، که من بدان طریق می‌خواهم تحقق بخشم، که چیزی را بر خود متصور می‌دارم که تنها چونان موضوع [= درون آخته] بتواند واقع شود

(A 243)  
(B 301)

دیگری که فهم‌پذیرتر باشند اختصاص دهیم، بلکه چنان تعریفی است که يك نشانه روشن در خود بگنجانند که در نتیجه برابری آن (*definitum* [= امر تعریف شده]) همواره بتواند با اطمینان شناخته آید و مفهوم تعریف شده را برای تطبیق، کاربردی سازد. بنابراین توضیح واقعی<sup>۵</sup> چنان است که نه صرفاً يك مفهوم، بلکه هم‌نگام واقعیت عینی مفهوم را روشن گرداند. تعریفهای ریاضی که برابری را بر طبق مفهوم در سبب باز می‌نمایند، از نوع اخیرند. <

(A 242)

(۱) هارتن‌شتاین: man ... nimmt به جای man ... nehmen.

(۲) به پیروی از هارتن‌شتاین، können به جای könne.

(۳) در B، پاراگراف تازه، - ولی در A، دنباله پاراگراف قبلی.

4) logische Vorstellung 5) Realerklärung

(بدون آنکه محمول چیزی باشد). ولی در این حال نه تنها من هیچ گونه شرطهایی را نمی دانم که تحت آنها این امتیاز منطقی به گونه ای شیء اختصاص داشته باشد، بلکه حتی با این مفهوم هیچ کاری دیگر نمی توانم کردن، و هیچ نتیجه ای از آن نمی توانم گرفتن. زیرا بدین راه هیچ برون آخته ای برای کار برد این مفهوم معین نمی شود و بنابراین هرگز دانسته نیست که آیا این مفهوم اصلاً بر چیزی دلالت دارد یا نه. در مورد مفهوم علیت، (اگر زمان را کنار گذارم که در آن از یک چیز، بر طبق قاعده ای چیزی دیگر نتیجه می شود)، من در مقوله ناب<sup>۱</sup> هیچ چیز نخواهم یافت جز آنکه چنان چیزی وجود دارد که اجازه می دهد تا برجاهستی چیزی دیگر از آن نتیجه گیری شود. و بدین وسیله، نه تنها هرگز نمی توان علت و معلول را از یکدیگر تشخیص داد، بلکه چون این توانستن نتیجه گیری خود بیدرنگ شرطهایی را طلب می کند که من از آنها هیچ نمی دانم، در این حال مفهوم به هیچ روی تعیینی نخواهد داشت که به چه سان بتواند به گونه ای برون آخته اعمال شود. گزاره ادعایی زیر: هر آنچه تصادفی است علت دارد، البته با گونه ای سنگینی و وقار وارد میدان می شود، چنانکه گویی فی نفسه دارای ارجی خاص است. ولی من می پرسم: نگرسته تان از تصادفی چیست؟ و شما پاسخ می دهید: آنچه نهستی اش ممکن باشد. در این حال من علاقه مند بدانم: اگر شما در سلسله پدیدارها نوعی توالی، و در این توالی یک برجاهستی که متعاقب نهستی می آید (با بعکس) و در نتیجه یک تبدیل را به تصور نیاورید، از کجایی خواهید این امکان نهستی را دریافتن؟

(A 244)  
(B 302)

زیرا اینکه نهستی یک شیء با خود متناقض نباشد، توسلی است مذبحانه به یک شرط منطقی که البته برای مفهوم ضروری است، اما برای امکان واقعی هرگز بسنده نیست. بدینسان است که من هرگونه جوهر موجود را در اندیشه حذو توانم کرد، بدون آنکه با خود در آخشیج افتم؛ ولی از اینجا تصادفی بودن عینی جوهرها در برجاهستی، یعنی امکان نهستی فی نفسه جوهرها<sup>۲</sup> هرگز نتیجه نمی شود. آنچه مربوط است به مفهوم مشارکت، باسانی می توان قضاوت کرد که: چون مقوله ناب جوهر و همچنین مقوله ناب علیت، هیچ توضیحی

1) Folgerung      2) reine Kategorie

۳) به پیروی از فاینرگر، ihres به جای seines.

را که برون آخته را تعیین کند مجاز نمی‌شمارند، علیت متقابل در رابطه جوهرها اندر میان یکدیگر (*commercium* [= معامله]) نیز نمی‌تواند توضیح داده شود. اگر بنا باشد تعریفهای<sup>۱</sup> امکان، بر جاستی، و ضرورت را منحصرانه از فهم ناب بر آوریم، هنوز هیچ کس نتوانسته است آنها را به صورتی دیگر تعریف کند مگر از طریق همانگویی<sup>۲</sup> آشکار. زیرا این ترفند که امکان منطقی مفهوم (یعنی حالتی که مفهوم با خود متناقض نباشد) جایگزین امکان واقعی شیءها<sup>۳</sup> گردد (یعنی حالتی که با مفهوم، برابر ایستایی متناظر باشد)، فقط می‌تواند ناخبرگان را فریب دهد و خرسند سازد.  $\gg^*$

$\gg^4$  این امری است غریب و حتا خلاف عقل، که مفهومی وجود داشته باشد که می‌باید معنایی هم بدان تعلق داشته باشد، ولی به هیچ روی نتواند تعریف شود. اما در اینجا سرشت ویژه مقوله‌ها چنان است که آنها فقط می‌توانند به واسطه شرط حسی عمومی معنایی معین و رابطه‌ای با گونه‌ای برابر- (A 245) ایستا داشته باشند. ولی چون این شرط در مقوله ناب موجود نیست، در نتیجه مقوله ناب هیچ چیز نمی‌تواند در خود بگنجانند مگر کارکرد منطقی که بسیار- گان تحت یک مفهوم آورده شود. اما از این کارکرد، یعنی فقط از صورت مفهوم هیچ نمی‌توان شناخت یا تشخیص داد که کدام برون آخته بدان متعلق است، زیرا دقیقاً همان شرط حسی، که عموماً فقط تحت آن، برابر ایستاهای می‌توانند به مقوله تعلق داشته باشند، منتزع شده است. از اینرو مقوله‌ها فزون

$\gg^*$  در يك کلام<sup>۵</sup> اگر سهش حسی (یگانه سهشی که ما در اختیار داریم) سراسر حذف شود، هیچ يك از این مفهوما نمی‌توانند به هیچ راه تجسم یا بند امکان واقعی خود را ثابت کنند. و سپس فقط امکان منطقی باز می‌ماند، یعنی اینکه مفهوم (اندیشه) ممکن می‌باشد. (B 303) اما سخن بر سر امکان منطقی نیست، بل بر سر آن است که آیا مفهوم به يك برون آخته مربوط می‌شود، و در نتیجه آیا بر چیزی دلالت دارد یا نه.  $\ll^6$

(۱) به پیروی از اردمان، Definitionen به جای Definition.

2) Tautologie

(۳) با میزان کمی تردید، به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXXI)،

realen به جای transzendentalen؛ - و گرنه، «امکان ترافرازنده شیءها».

(۴) این پاراگراف تا پایان فقط در A؛ - در B حذف شده است.

5) Wort

(۶) پانویس، افزایش در B.

بر مفهوم ناب فهم به تعیینهای تطبیق خود برجسگانی به‌طور کلی (دیسه‌نماها)<sup>۱</sup> نیاز دارند، و بدون این تطبیق مفهومی نیستند که بدان وسیله یک برابرستا شناخته‌آید و از دیگر برابرستاها متمایز گردد، بلکه فقط راههای متفاوتی اند برای آنکه یک برابرستارا در سهش ممکن بیان‌دیشیم و بدان برابرستا بر طبق نوعی کارکرد فهم معنایش را (البته تحت شرطهای مطلوب) ببخشیم، یعنی آن را تعریف کنیم: ولی مقوله‌ها خود نمی‌توانند تعریف شوند. کارکردهای منطقی داوریه‌ها عموماً: یگانگی و بسیاری، هایش [= ایجاب] و نایش<sup>۲</sup> [= سلب]، موضوع و محمول - هیچ یک از اینها را نمی‌توان بدون گرفتارشدن در یک دور<sup>۳</sup> تعریف کرد. زیرا تعریف خود باید یک داوری باشد و بنابراین باید این کارکردها را دیگر در خود بگنجاند. ولی مقوله‌های ناب هیچ‌نی‌اند مگر تصویرهای شیء‌ها عموماً، مادام که بسیارگان در سهش شیء‌ها باید از طریق یکی یا دیگری از این کارکردهای منطقی اندیشیده شود. چندی عبارت است از تعیینی که فقط بوسیله آن یک داوری که کمیت دارد، می‌تواند اندیشیده شود (*judicium*) (A 246)

*commune* [= حکم عام]؛ واقعیت عبارت است از تعیینی که فقط بوسیله یک داوری‌هایی [= ایجابی] می‌تواند اندیشیده‌آید؛ جوهر چیزی است که در رابطه با سهش، می‌باید آخرین موضوع [= درون‌آخته] هرگونه تعیینهای دیگر باشد. اکنون اینکه چه شیء‌هایی هستند که در رابطه با آنها باید مرجحاً یک کارکرد معین را بکار گرفت تا کارکرد دیگر را، امری است که در اینجا بکلی نامعین می‌ماند. در نتیجه مقوله‌ها بدون شرط سهش حسی که برای آن هم نهاد را در خود می‌گنجانند، هیچ رابطه‌ای با گونه‌ای برون-آخته معین نمی‌یابند، و بنابراین هیچ برون‌آخته‌ای را نمی‌توانند تعریف کنند و در نتیجه فی‌نفسه هرگز اعتبار مفهومی‌عینی<sup>۴</sup> را ندارند.

اینک از اینجا بی‌چون و چرا بر می‌آید که: مفهومی‌عینی ناب فهم هرگز نمی‌تواند کاربرد ترافرازنده داشته باشند، بلکه همواره فقط می‌توانند دارای کاربرد آدینی باشند؛ و اینکه: آغازهای مهم ناب فقط می‌توانند در رابطه با شرطهای عمومی یک تجربه ممکن به برابرستاها حسها مربوط شوند، ولی

(۱) به پیروی از والتینر، Schemata به جای Schema.

2) Verneinung 3) Zirkel 4) objektive Begriffe

نه هرگز به شیءها عموماً (بدون توجه به شیوه‌ای که ما می‌توانیم آنها را بسهیم).

بنابراین آناکاویک ترافرازنده دارای این نتیجه مهم است که: فهم پرتوم هرگز کاری انجام نمی‌تواند داد مگر پیش نگرستن صورت تجربه ممکن عموماً. و چون آنچه پدیدار نیست برابر استای تجربه نمی‌تواند بودن، نتیجه می‌شود که: فهم هرگز نمی‌تواند از حدهای حسگانی که تنها در چهارچوب آن<sup>۱</sup> برابر استاها به ما داده می‌شوند تجاوز کند. آغازهای فهم ناب صرفاً (A 247) اصلهای عرضه داشت پدیدارهایند، و نام فاخر هستی‌شناسی<sup>۲</sup> که ادعا می‌کند که در مورد شیءها عموماً، شناخته‌های هم‌نهادی پرتوم را در یک افراه دستگاه-مندانه عرضه می‌دارد (برای مثال، آغاز علیت)، باید جای خود را به‌عنوانی متواضعانه، یعنی به آناکاویک صرف فهم ناب بسپارد.

اندیشیدن عبارت است از کنشی که بدان وسیله یک سهش داده شده را (B 304) به یک برابر استا مربوط سازیم. اگر شیوه این سهش به هیچ روی داده نشده باشد، آنگاه برابر استا صرفاً ترافرازنده خواهد بود و مفهوم فهم هیچ کار-بردی نخواهد داشت مگر کاربرد ترافرازنده، یعنی یگانگی اندیشیدن بسیار-گان یک سهش ممکن، عموماً<sup>۳</sup>. بنابراین بوسیله مقوله ناب که در آن هرگونه شرط سهش حسی - یعنی تنها نوع سهشی که برای ما ممکن است - منتزع می‌شود، هیچ برون‌آخته‌ای معین نمی‌گردد، و در نتیجه هیچ چیز شناخته نمی‌شود،<sup>۴</sup> بلکه فقط اندیشیدن یک برون‌آخته عموماً، بر طبق حالت<sup>۵</sup>های گوناگون آن بیان می‌شود. اینک برای کاربرد یک مفهوم، به یک کارکرد نیروی داوری نیز احتیاج است که بدان طریق<sup>۶</sup> یک برابر استا تابع آن مفهوم قرار می‌گیرد، و در نتیجه به شرط اقلان<sup>۷</sup> صورتی نیاز است که تحت آن چیزی

(۱) به پیروی از والتینر، deren به جای denen.

## 2) Ontologie

(۳) به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXXV)، عبارت einer möglichen Anschauung افزوده شده است.

(۴) به پیروی از تغییر کانت، (Nachträge CXXVI)، عبارت mithin nichts erkannt افزوده شده است.

(۵) *modus* (جمع فاعلی لاتین: *modi*).

(۶) به پیروی از اردمان، *wodurch* یا *woraufhin* به جای *worauf*.



می‌تواند در سهش داده شود. اما اگر این شرط نیروی داوری (دبسه‌نما) موجود نباشد، هرگونه تابعیت از میان می‌رود، زیرا در آن صورت هیچ چیز داده نمی‌شود که بتواند تابع مفهوم قرار گیرد. بنابراین کاربرد صرفاً ترافرازانده مقوله‌ها در واقع اصلاً کاربرد برای شناخت چیزی نیست، و هیچ برابریستایی معین یا حتا فقط برابریستایی که به لحاظ صورت تعیین‌پذیر باشد، ندارد. (A 248)

از اینجا چنین برمی‌آید که مقوله ناب همچنین برای هیچ‌آغاز همنهادی پرتوم کفایت نمی‌کند، و اینکه: آغازهای فهم ناب فقط دارای کاربرد آروینی‌اند، ولی هرگز کاربرد ترافرازانده ندارند. و اصلاً: بیرون از حیطه تجربه ممکن، هیچ‌گونه آغازهای همنهادی پرتوم موجود نمی‌تواند بود. (B 305)

از اینرو شاید صلاح آن باشد که نگرسته خود را بدینسان بیان کنیم: مقوله‌های ناب بدون شرطهای صوری حسگانی فقط معنای ترافرازانده دارند، ولی هیچ نوع کاربرد ترافرازانده ندارند. زیرا کاربرد ترافرازانده فی‌نفسه ناممکن است، چون مقوله‌های ناب فاقد همه شرطهای گونه‌ای کاربرد (در داوریه‌ها)‌اند، که عبارت باشند از شرطهای صوری تابعیت گونه‌ای برابریستایی ممکن، تحت این مفهوما. ولی چون مفهوما (صرفاً چونان مقوله‌های ناب) نمی‌باید دارای کاربرد آروینی باشند، و نمی‌توانند دارای کاربرد ترافرازانده باشند، بنابراین اگر از حسگانی سراسر جدا شوند، اصلاً به هیچ کار نمی‌خورند، یعنی نمی‌توانند بر هیچ برابریستایی ادعایی تطبیق شوند. واقعاً چنین است که مفهوما، صورت ناب کاربرد فهم‌اند در رابطه با برابریستاهای عموماً و در رابطه با اندیشیدن، - بی‌آنکه باز بوسیله آنها برون‌آخته‌ای بتواند اندیشیده‌آید یا تعیین گردد.

> پدیدارها [= Erscheinungen] ، مادام که چونان برابریستاهای تحت یگانگی مقوله‌ها اندیشیده‌آیند، پدیده [= Phaenomenon] نامیده می‌شوند. ولی اگر من‌شی‌هایی را فرض گیرم که صرفاً برابریستاهای فهم باشند و با اینهمه بتوانند چونان برابریستاهای فهم در نوعی سهش داده شوند که

(۱) به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXXVII)، عبارت

um etwas zu erkennen افزوده شده است.

(۲) سراسر این هفت پاراگراف، از «پدیدارها...» تا «... اندیشیده‌می‌آید»، فقط در A.

مع ذلك يك<sup>۱</sup> سهش حسی نیست (بنابراین<sup>۲</sup> بتوانند *coram intuitu intellectuali* [ = بوسیله شهود فکری] داده شوند)، - آنگاه چنین شیءهایی ذاتهای معقول<sup>۳</sup> (معقولات<sup>۴</sup>) نام می گیرند.

اینک می بایستی چنین اندیشید که مفهوم پدیدارها که بوسیله حسیک ترا-فرازنده محدود شده است، باید خود بخود واقعیت عینی ذاتهای معقول را فراچنگ آورد و بخش بندی برابر ایستاهارا به پدیده ها و ذاتهای معقول و در نتیجه همچنین بخش بندی جهان را به جهان حسی و جهان فهمی<sup>۵</sup> (*mundus sensibilis et intelligibilis* [ = عالم محسوس و عالم معقول]) توجیه کند، و البته بدین طریق که: تفاوت این دو<sup>۶</sup> صرفاً به صورت منطقی شناخت واضح یا شناخت غیر واضح يك شیء واحد و یگانه مربوط نمی شود، بلکه به اختلافی<sup>۷</sup> مربوط می شود که چگونه این دو جهان<sup>۸</sup> می توانند در اصل به شناخت ما داده شوند، و بر طبق آن اختلاف، این دو جهان در گوهر خویش، به لحاظ جنس از یکدیگر متمایزند. زیرا اگر حسها چیزی را صرفاً چنانکه پدید می شود بر ما عرضه دارند، در این صورت این چیز باید همچنین فی نفسه يك شیء و يك برابر ایستای سهش ناحسی باشد، یعنی برابر ایستای فهم باشد. به عبارت دیگر، باید چنان شناختی ممکن باشد که در آن هیچ حسگانی وجود نداشته باشد، چنان شناختی که بتنهایی واقعیت مطلقاً عینی دارد. بوسیله این شناخت در حقیقت برابر ایستاهای چنانکه هستند بر ما عرضه خواهند شد. بعکس، در کار-برد آروینی فهم ما شیءها فقط چنانکه پدید می شوند شناخته می آیند. بنابراین (A 250) فزون بر کاربرد آروینی مقوله ها (که به شرطهای حسی محدود است) باز می بایستی گونه ای کاربرد ناب و با اینهمه عیناً معتبر وجود می داشت؛ و مسا

(۱) به پیروی از فورلندر، einer به جای der.

(۲) به پیروی از فاینگر، also به جای als.

3) Noumena [مفرد: Noumenon] 4) *Intelligibilia*

5) *Verstandeswelt*

۶) هماهنگ با مولر، hier اشاره به «این دو [جهان]» (the two) تعبیر شده است.

7) *Verschiedenheit*

۸) در متن: sie. کمپ سمیت sie را اشاره به «دو جهان» (the two worlds) تعبیر می کند، و ژول بارنی و ترمزگ-پاکو اشاره به «برابر ایستاهای» یا «برون آخته ها» (les objets). برداشت ما فعلاً هماهنگ است با کمپ سمیت.

نمی‌توانستیم چنانکه<sup>۱</sup> تاکنون مطرح کرده‌ایم، حکم کنیم که: شناختهای ناب فهم ما سراسر چیزی نی‌اند مگر اصلهای عرضه‌داشت<sup>۲</sup> پدیدار که حتا پرتوم به چیزی دیگر مربوط نمی‌شوند مگر به امکان صوری تجربه. و اما اگر چنین نباشد ممکن است حیطة کاملاً متفاوتی در برابر ما باز شود؛ جهانی که گویی در روح اندیشیده شده است (که شاید حتا سهیده نیز شده باشد). البته چنین حیطة‌ای مشغولیتی کم ارزش برای فهم ناب ما نیست، بل همانا ساخت والاتر تواند بود.

همه تصوره‌های ما در واقع از راه فهم به‌گونه‌ای برون‌آخته مربوط می‌شوند و چون پدیدارها چیزی جز تصورها نیستند، از این نظر فهم‌پدیدارها را به يك چیز [ein Etwas] همچون برابر ایستای سهش حسی مربوط می‌سازد. ولی این چیز همچون برابر ایستای يك سهش به‌طور کلی<sup>۳</sup>، تا آنجا که در این رابطه قرار گیرد، فقط برون‌آخته ترافرازنده است. اما این برون‌آخته به معنای يك چیز = X است که ما درباره آن هیچ اطلاعی نداریم و اصلاً (بر پایه آراستار<sup>۴</sup> کنونی فهم‌مان) درباره آن هیچ نمی‌توانیم بدانیم؛ بلکه فقط چیزی<sup>۵</sup> است که چونان يك متضایف<sup>۶</sup> یگانگی خوداند دریافت می‌تواند به یگانگی بسیارگان در سهش حسی خدمت کند. بوسیله این عمل یگانگی، فهم بسیارگان را در مفهوم يك برابر ایستای متحد می‌سازد. به هیچ روی نمی‌توان این برون‌آخته ترافرازنده را از داده‌های حسی جدا ساخت، زیرا در آن صورت هیچ چیز باز نمی‌ماند که بدان وسیله بتوان برون‌آخته ترا-فرازنده را اندیشید. بنابراین برون‌آخته ترافرازنده هرگز فی‌نفسه برابر ایستای شناخت نیست، بلکه فقط تصور پدیدارهاست تحت مفهوم يك برابر ایستا

(۱) به پیروی از هارتن‌شتاین، wie به جای was.

(۲) کانت (Nachträge CXXXIII): «هم نهاد بسیارگان»

(Synthesis des Mannigfaltigen).

(۳) به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXXXIV) عبارت زیر افزوده شده است:

als Gegenstand einer Anschauung überhaupt

(۴) Einrichtung؟ همچنین: «ساختمان»، «تشکیلات»، «سامان»، «نظم»، «ترتیب»؛

و بدینسان.

(۵) به پیروی از هارتن‌شتاین، welches به جای welcher.

6) Correlatum

عموماً، که از طریق بسیارگان آن پدیدارها تعیین پذیر است. حال دقیقاً به همین سبب مقوله‌ها برون‌آخته‌ای ویژه را که فقط به فهم داده شده باشد بر ما عرضه نمی‌دارند، بلکه فقط بدان کار می‌خورند که برون‌آخته ترافراژنده (مفهوم چیزی عموماً) را بوسیله آنچه در حسگانی داده می‌شود، تعیین کنند، تا بدان وسیله پدیدارها تحت مفهومی برای استاها به‌طور آروینی شناخته شوند.

پس به چه علت ما که همچنان از فرولایه حسگانی ناخرسند مانده‌ایم، به پدیده‌ها، ذاتهای معقول را نیز می‌افزاییم، ذاتهای معقولی که فقط فهم ناب می‌تواند آنها را بیاندیشد؟ این علت منحصرانه به قرار زیر است. حسگانی - و حیطة آن، یعنی حیطة پدیدارها - چنان بوسیله فهم محدود شده است که او نه به شیءهای فی نفسه، بلکه فقط به شیوه‌ای مربوط می‌شود که چگونه شیءها بوسیله سرشت ذهنی ما بر ما پدید می‌شوند. این بود نتیجه سراسر حسیک ترافراژنده؛ و طبیعتاً همچنین از مفهوم یک پدیدار عموماً این امر نتیجه می‌شود که: چیزی باید پدیدار همخوانی داشته باشد که فی نفسه پدیدار نیست، زیرا پدیدار نمی‌تواند چیزی لنفسه و بیرون از شیوه تصور ما باشد. در نتیجه اگر بنا نباشد که یک دور دائم ایجاد شود، واژه پدیدار [= (A 252) Erscheinung] خود دیگر باید رابطه‌ای با چیزی را نشان دهد که تصور بیمیانجی آن البته حسی است ولی همچنین بدون این سرشت حسگانی ما (که صورت سهش ما بر آن پایه نهاده شده است)، باید چیزی باشد فی نفسه، یعنی برابرایی باشد مستقل از حسگانی.

اینک از اینجا مفهوم ذات معقول نتیجه می‌شود. مفهوم ذات معقول البته هرگز مثبت [= ایجابی] نیست و بر شناخت معین گونه‌ای شیء دلالت ندارد، بلکه فقط به معنای اندیشیدن چیزی است عموماً؛ اندیشیدن که در آن، من هرگونه صورت سهش حسی را منتزع می‌کنم. ولی برای آنکه ذات معقول گونه‌ای برابرایی حقیقی معنا دهد که از همه پدیده‌ها قابل تمایز باشد، بسنده نیست که من اندیشه خود را از همه شرطهای سهش حسی آزاد سازم. من باید همچنین فزون بر آن دلیلی داشته باشم که شیوه سهش دیگری را جز این

سهش حسی فرض کنم، که در آن سهش، چنین برابریستایی بتواند داده شود. زیرا در غیر این صورت اندیشه من همچنان تهی خواهد بود، هرچند که عاری از آخشیح است. البته ما نتوانسته‌ایم در فوق استوار کنیم که: سهش حسی تنها گونه ممکن سهش به طور کلی است، بل اینکه: سهش حسی فقط برای ما تنها نوع سهش است. ولی ما همچنین نتوانستیم استوار کنیم که گونه دیگری از سهش نیز ممکن باشد؛ و هرچند اندیشیدن ما می‌تواند هرگونه حسگانی را منتزع کند، با اینهمه این پرسش باز می‌ماند که آیا پس از این منتزع کردن، اندیشیدن<sup>۲</sup> ما صورت محض يك مفهوم نمی‌باشد؟ و آیا در نتیجه این جداسازی نیاز بیرون آخته<sup>۳</sup> ای باقی می‌ماند؟

بیرون آخته‌ای که من پدیدار به‌طور کلی را بدان مربوط می‌سازم، عبارت است از برابریستای ترافرازنده، یعنی اندیشه کاملاً نامعین چیزی عموماً. این برابریستا نمی‌تواند ذات معقول [= Noumenon] نامیده شود، زیرا من درباره آن نمی‌دانم که فی‌نفسه چیست و هیچ مفهومی از آن ندارم مگر تنها از برابر-ایستای يك سهش حسی عموماً، که بنابراین برای همه پدیدارها یکی است. من آن را از راه هیچ مقوله‌ای<sup>۴</sup> نمی‌توانم اندیشید، زیرا مقوله فقط در مورد سهش آروینی معتبر است تا تحت مفهوم يك برابریستا عموماً آورده شود. البته کاربرد نایب مقوله منطقیاً<sup>۵</sup> ممکن است، یعنی بدون آخشیح است، ولی هیچ-گونه اعتبار عینی ندارد، زیرا در آن صورت مقوله به هیچ سهشی مربوط نخواهد شد که بتواند بوسیله مقوله یگانگی بیرون آخته را حاصل کند. چه، مقوله يك کارکرد محض اندیشیدن است که بوسیله آن هیچ برابریستایی به

- ۱) به پیروی از هارتشتاین، jeder به جای jener.
- ۲) در متن، es. ترمزگ-پاکو es را اشاره به «اندیشیدن»، «اندیشه» (pensée) تعبیر می‌کنند، و کمپ سمیت آن را اشاره به «پنداره يك ذات معقول» (notion of a noumenon) می‌گیرد. برداشت ما فعلاً هماهنگ است با تعبیر ترمزگ-پاکو.
- ۳) در اصلاح کانت (Nachträge CXXXVII)، به جای «بیرون آخته» (Objekt) می‌آید: «يك سهش ممکن» (eine mögliche Anschauung).
- ۴) به پیروی از روزن کرانتس، Kategorie به جای Kategorien.
- ۵) به پیروی از تغییر کانت (Nachträge CXXXVIII)، واژه logisch افزوده شده است.

من داده نمی‌شود، بلکه فقط آنچه می‌تواند در سهش داده شود، اندیشیده می‌آید. <

«<sup>۱</sup> با اینهمه در کنه این مطلب گونه‌ای توهم<sup>۲</sup> وجود دارد که بسختی می‌توان از آن پرهیخت [= پرهیز کرد]. مقوله‌ها به لحاظ خاستگاه خود - بخلاف صورت‌های سهش<sup>۳</sup>، یعنی مکان و زمان - بر پایه حسگاتی قرار ندارند. بنابراین مقوله‌ها به نظر می‌رسند که به گونه‌ای تطبیق خود فراتر از همه برابر استادهای حسها میدان دهند. اما مقوله‌ها به توبه خود چیزی نی‌اند جز صورت‌های اندیشه، که صرفاً این توانش منطقی را در خود می‌گنجانند که بسیار گانی را که در سهش داده شده است، پرتوم در یک آگاهی واحد، متحد سازند. بدین سبب (B 306) اگر تنها سهشی را که برای ما ممکن است رفع کنیم، مقوله‌ها ممکن است حتا معنای کمتری داشته باشند از آن صورتهای حسی ناب. زیرا از طریق صورتهای حسی ناب دست کم برون آخته‌ای داده می‌شود. حال آنکه یک شیوه همبستگی بسیار گان که خاص فهم ماست، به هیچ روی معنایی ندارد، مگر آنکه آن سهشی که فقط در آن سهش این بسیار گان می‌تواند داده شود، افزوده آید. - با اینهمه، اگر ما برابر استادهایی معین را چونان پدیدارها، هستومندهای حسی<sup>۴</sup> (پدیده‌ها) بنامیم، بدینسان شیوه‌ای را که بدان وسیله آن برابر استادهای حسی سهش، از سرشت آن برابر استادهای در گوهر خویش، تمیز می‌دهیم. در این صورت از مفهوم ما دال بر این تمایز چنین برمی‌آید که گویی ما، یا دقیقاً همان برابر استادهای بر طبق سرشت فی نفس آنها - هر چند که آن برابر استادهای در سرشت خود آنها نمی‌سهیم - در مقابل برابر استادهای چونان پدیدارها قرار می‌دهیم؛ و با همچنین، شی‌های ممکن دیگر را که به هیچ روی برون آخته‌های حسهای ما نیستند، همچون برابر استادهایی که صرفاً بوسیله فهم اندیشیده می‌آیند، در مقابل برابر استادهای چونان پدیدارها می‌نهیم و آنها را هستومندهای فهمی<sup>۵</sup> (ذاتهای معقول) می‌خوانیم حال این پرسش مطرح می‌شود که: آیا مفهومهای ناب فهم ما در رابطه با هستومندهای فهمی معنایی

(۱) سراسر این قسمت، از «با اینهمه...» تا «... فهمیده شود»، در B.

2) Täuschung      3) Anschauungsformen  
4) Sinnenwesen      5) Verstandeswesen

ندارند و آیا می‌توانند گونه‌ای شناخت هستومندهای فهمی باشند؟  
 ولی در همان آغاز کار در اینجا نوعی دوپهلویی آشکار می‌شود که  
 دژاندریافتی بزرگ برتواند انگیخت، و آن اینکه: وقتی فهم، يك برابراستا  
 را در يك رابطه صرفاً پدیده می‌نامند، درعین حال جدا از این رابطه همچنین  
 تصویری از يك برابراستای فی‌نفسه ایجاد می‌کند، و بدان راه خود را متقاعد  
 می‌سازد که شاید بتواند ازچنین برابراستاهایی مفهومیایی تیز تشکیل دهد؛ و (B 307)  
 چون فهم مفهومیایی جز مقوله‌ها فراترچنگ نمی‌آورد، فرض می‌گیرد که  
 برابراستا به‌معنای فی‌نفسه، دست کم می‌بایستی بتواند بوسیلهٔ این مفهومیهای  
 ناب فهم اندیشیده آید.<sup>۱</sup> اما بدینسان فهم به‌این پیراهنه می‌افتد که مفهوم کاملاً  
 نامعین يك هستومند فهمی را، یعنی چیزی به‌طور کلی که در بیرون حسگانی ما  
 باشد، به‌منزلهٔ يك مفهوم معین از يك هستومند که ما از راه فهم به‌نوعی توانسته‌ایم  
 بشناسیم، تلفی کند.

اگر ما تحت ذات معقول شیئی را بفهمیم چنانکه برهن‌آختهٔ سہش حسی ما  
 نباشد، چون شیوهٔ خود را در سہش آن شیء منتزع می‌کنیم، در این صورت  
 این يك ذات معقول به‌مفهوم منفی [= سلبی] است. ولی اگر تگرسته‌مان از  
 ذات معقول، برهن‌آختهٔ يك سہش نحسی باشد، آنگاه گونه‌ای سہش ویژه را  
 فرض می‌کنیم که عبارت باشد از سہش فکری، که البته سہش ما نیست وحتا  
 امکان چنان سہشی را نیز به‌نگر نمی‌توانیم آورد؛ و این بیرون‌آختهٔ سہش  
 نحسی عبارت خواهد بود از ذات معقول به‌معنای مثبت [= ایجابی].

اینک آموزهٔ حسگانی درعین حال آموزهٔ ذاتهای معقول است به‌معنای  
 منفی، یعنی آموزهٔ شیءهایی که فهم باید مستقل از این رابطه به‌شیوهٔ سہش ما  
 بیاندیشد، ودر نتیجه آنها را نه تنها چونان پدیدارها، بلکه چونان شیءهای  
 فی‌نفسه بیاندیشد. ولی فهم در این عمل جداسازی همهنگام درمی‌یابد که او  
 هرگز نمی‌تواند مقوله‌های خود را برای بررسی شیءها چونان شیءهای فی‌نفسه (B 308)  
 بکار گیرد. زیرا چون<sup>۲</sup> مقوله‌ها فقط در رابطه با یگانگی سہشها در مکان و  
 زمان معنا دارند، بنابراین دقیقاً این یگانگی را همچنین فقط به‌سبب مینوش

(۱) یا: «... برابراستا، دست کم به‌معنای فی‌نفسه، می‌بایستی بتواند...».

(۲) به‌پیروی از اردمان، weil, da diese به‌جای weil diese.

محض مکان و زمان، از طریق مفهومی کلی همبستگی پرتوم تعیین می‌توانند کرد. آنجا که این یگانگی زمانی<sup>۱</sup> نتواند یافته شود، یعنی در نتیجه در مورد ذات معقول، کل کاربرد و حتا کل معنای مقوله‌ها سراسر از میان خواهد رفت. زیرا حتا امکان شیء‌هایی که می‌بایستی با مقوله‌ها همخوانی داشته باشند به هیچ روی نمی‌تواند در نظر آید. در این مورد من فقط می‌توانم به مطالبی رجوع دهم که در همان آغاز ملاحظه کلی در فصل پیش مطرح ساخته‌ام.<sup>۲</sup> حال امکان یک شیء هرگز صرفاً از اینکه مفهوم آن شیء در خود متناقض نباشد استوار نمی‌تواند شد، بلکه فقط بدان وسیله استوار می‌تواند شدن، که انسان این مفهوم را بوسیله یک سهش متناظر، مستند سازد. بنابراین اگر بنا باشد که ما مقوله‌ها را به‌برابری استوایی که چونان پدیدارها در نظر گرفته نمی‌شوند تطبیق کنیم، در این صورت می‌بایستی یک سهش دیگر، سوای سهش حسی را در بن فرض گیریم و سپس برابر استا ذات معقولی خواهد بود به معنای مثبت. ولی چون چنین سهشی که سهش فکری باشد مطلقاً در بیرون قوه شناخت ما قرار دارد، از اینرو همچنین کاربرد مقوله‌ها به‌هیچ روی نمی‌تواند فراسوی مرز برابر استاهای تجربه تجاوز کند. و هستوندهای حسی البته طبعاً با هستومند-های فهمی متناظرند؛ همچنین ممکن است هستوندهای فهمی‌ای وجود داشته (B 809) باشند که قوه سهش حسی ما با آنها هیچ رابطه نداشته باشد. ولی مفهومی‌های فهم ما به‌مثابه صورت‌های محض اندیشه برای سهش حسی ما، به هیچ روی به چنان هستوندهای فهمی کفاف نمی‌دهند. بنابراین آنچه ما ذات معقول می‌نامیم، چونان ذات معقول، باید فقط به معنای منفی فهمیده شود. »

اگر من سراسر اندیشیدن (از طریق مقوله‌ها) را از شناخت آروینی بردارم، دیگر هیچ شناختی از هیچ برابر استایی باز نخواهد ماند. زیرا بوسیله سهش محض هرگز هیچ چیز اندیشیده نمی‌شود، و این حقیقت که در درون من انفعال حسگانی وجود دارد، هیچ رابطه‌ای را از چنین تصویری<sup>۳</sup> به گونه‌ای

1) Zeiteinheit

۲) رجوع کنید به B 288.

۳) میکل‌جان ظاهراً مایل است «تصور» (Vorstellung) در اینجا همان «انفعال» (Affektion) دانسته شود: «این انفعال یا تصور» (this affection or representation).



(A 254) برون آخته برقرار نمی‌سازد. ولی بعکس؛ اگر من سهش را سراسر حذف کنم، باز صورت اندیشیدن، یعنی شیوه‌ای که برای بسیارگان یک سهش ممکن، یک برابر ایستا تعیین می‌شود، باقی می‌ماند. از اینرو مقوله‌ها دامنه‌ای وسیع‌تر از سهش حسی دارند، زیرا مقوله‌ها برون آخته‌ها را به‌طور کلی می‌اندیشند، حتا بدون آنکه به شیوه ویژه‌ای (به حسگانی) توجه داشته باشند که بدان شیوه برون آخته‌ها ممکن است داده شوند. ولی بدین راه مقوله‌ها حیطه گسترده‌تری از برابر ایستاه‌ها را تعیین نمی‌کنند، زیرا نمی‌توان فرض کرد که چنین برابر- ایستاهایی بتوانند داده شوند، مگر آنکه شیوه دیگری از سهش جز شیوه حسی سهش، در پیش همچون ممکن فرض گرفته شود؛ و البته ما هرگز به چنین فرضی حق نداریم.

(B 310) من مفهومی را که در خود هیچ آخشیج نگنجاناند و همچنین به منزله

تحدید<sup>۱</sup> مفهومی داده شده با دیگر شناختها هم‌دوسیده باشد، ولی واقعیت عینی آن به هیچ روی نتواند شناخته آید، مفهوم اشکالی<sup>۲</sup> می‌خوانم. اینک مفهوم یک ذات معقول، یعنی مفهوم یک شیء که هرگز نباید همچون برابر ایستای حسها اندیشیده شود، بلکه می‌باید همچون شیء فی‌نفسه اندیشیده آید (منحصراً از طریق فهم ناب)، به هیچ سان متناقض نیست. زیرا نمی‌توان حکم کرد که حسگانی تنها شیوه ممکن سهش باشد. بعلاوه، مفهوم ذات معقول، ضروری هم هست، تا سهش حسی به شیء‌های فی‌نفسه تعمیم نیابد، و بنابراین، برای آنکه اعتبار عینی شناخت حسی محدود شود؛ (زیرا شیء‌های

(A 255) دیگر<sup>۳</sup>، که سهش حسی به آنها نمی‌رسد، دقیقاً بدان سبب ذات معقول نامیده

می‌شوند، تا بدان سان نشان داده شود که شناختهای حسی نمی‌توانند سلطه خود را بر هر آنچه فهم می‌اندیشد گسترش دهند). ولی سرانجام، باز به هیچ- روی نمی‌توان امکان چنین ذاتهای معقول را به‌پندار آورد، و حوزه بیرون از حیطه پدیدارها (برای ما) تهی است. یعنی ما فهمی داریم که خود را اشکالا<sup>۳</sup> دورتر می‌گستراند از حیطه پدیدارها. ولی ما هیچ‌گونه سهشی نداریم، و حتا هیچ‌گونه مفهوم چنان سهش ممکنی نداریم، که بدان وسیله به ما در بیرون از

1) Begrenzung 2) problematischer Begriff

۳) به پیروی از اردمان، die übrigen به‌جای das übrige.

حیطه حسگانی برابر ایستاها داده شوند، و فهم فراتر از حسگانی تحقیقاً بکار برده شود. بنابراین مفهوم يك ذات معقول، صرفاً يك مفهوم تحدیدی<sup>۱</sup> است (B 311) که کار آن این است که ادعاهای حسگانی را کرانمند سازد، و در نتیجه، فقط کاربردی منفی دارد. ولی با ایتمه، مفهوم ذات معقول خود کامانه جعل نشده است، بلکه مربوط می‌شود به کرانمندی حسگانی، بی‌آنکه با این حال بتواند چیزی مثبت در بیرون از حوزه حسگانی وضع کند.

از اینرو بخش‌بندی برابر ایستاها به پدیده‌ها و ذاتهای معقول، و بخش-بندی جهان به يك جهان حسی و يك جهان فهمی، هرگز نمی‌تواند «به معنای مثبت»<sup>۲</sup> مجاز باشد، هر چند که البته مفهومیها را می‌توان به مفهومیهای حسی و مفهومیهای فکری بخش‌بندی کرد. زیرا نمی‌توان برای مفهومیهای فکری برابر ایستایی تعیین کرد و بنابراین نمی‌توان مفهومیهای فکری را عیناً معتبر دانست. اگر از حسها چشم‌پوشیم، چگونه بتوانیم دریافتن، که مقوله‌های ما (که می‌بایستی تنها مفهومیهای باقی مانده برای ذاتهای معقول باشند) اصلاً<sup>۳</sup> (A 256) معنایی دارند یا نه؟ زیرا برای آنکه مقوله‌ها رابطه‌ای با گونه‌ای برابر ایستا داشته باشند، باید فزون بر یگانگی محض اندیشیدن، يك سهش ممکن نیز داده شود تا مقوله‌ها بر آن سهش ممکن اعمال گردند. با این حال، مفهوم يك ذات معقول، اگر صرفاً به‌طور اشکالی گرفته شود، نه فقط مجاز دانسته می‌شود، بلکه همچنین به‌مثابه مفهومی که حسگانی را محدود می‌کند، پرهیزناپذیر است. ولی سپس، ذات معقول دیگر برابر ایستای معقول<sup>۴</sup> ویژه‌ای برای فهم ما نیست، بل همانا فهمی که این برابر ایستای معقول بدان تعلق داشته باشد، خود يك مسئله<sup>۴</sup> است. زیرا ما هرگز نمی‌توانیم کوچکترین تصویری از امکان فهمی تشکیل دهیم که برابر ایستای خود را برهانی از راه مقوله‌ها نشناسد، بلکه (B 312) برابر ایستای خود را شهودی در يك سهش ناحسی بشناسد. اکنون بدینسان فهم ما گسترشی منفی می‌یابد، یعنی بوسیله حسگانی محدود نمی‌شود، بلکه بعکس حسگانی را محدود می‌کند؛ بدین ترتیب که شی‌های فی‌نفسه را (که

1) Grenzbegriff

۲) افزایش در B.

3) intelligibler Gegenstand 4) Problema

چوتان پدیدارها نگریسته نمی‌شوند) ذاتهای معقول می‌خوانند. ولی فهم بیدرتنگ مرزهایی برای خود می‌نهد تا آنها را از راه هیچ مقوله‌ای نشناسد، بلکه آنها را صرفاً تحت عنوان یک چیز ناشناخته بیانیشد.

بااینهمه من در نوشته‌های فیلسوفان معاصر به کاربرد کاملاً متفاوتی از

اصطلاحهای *mundus sensibilis* [= عالم محسوس] و *mundus intelligibilis*

(A 257) [= عالم معقول] «\*» برمی‌خورم که از مفهوم پیشینان بکلی دور می-

شود. این کاربرد البته در زمینه خود هیچ دشواری در بر ندارد ولی هم‌هنگام

فقط به لفاظی پوچ می‌انجامد. برطبق این کاربرد بعضی خوش دارند که مجموع

کلی پدیدارها را مادام که سهیده می‌شود، جهان حسی بنامند، ولی مادام

که کل مرتبط پدیدارها برطبق قانونهای عمومی فهم اندیشیده می‌آید، جهان

فهمی. گویا اخترشناسی مشاهدتی<sup>۱</sup> که مشاهده محض آسمان پرستاره را تعلیم

می‌دهد، می‌بایستی جهان حسی را متصور سازد، حال آنکه اخترشناسی نظری<sup>۲</sup>

(که تقریباً برطبق نظام کیهانی<sup>۳</sup> کوپرنیکی یا احتمالاً برطبق قانونهای گرانش<sup>۴</sup>

نیوتنی توضیح داده می‌شود)، جهان دوم، یعنی جهان معقول را. اما این گونه

پیچاندن واژه‌ها یک طفره سفسطه‌آمیز بیش نیست. تا پرسش دشواری را از

سرخود باز کنیم، بدین ترتیب که معنای آن پرسش را به میل و راحت خود

تغییر دهیم. البته فهم و خرد در رابطه با پدیدارها کاربرد دارند؛ ولی این محل

چون و چراست که همچنین اگر برابریست، پدیدار نباشد (بلکه ذات معقول

باشد)، آیا فهم و خرد باز کاربردی خواهند داشت؟ و اگر برابریست فی‌نفسه

«\*» نباید به جای اصطلاح *mundus intelligibilis* [= عالم معقول]، اصطلاح

*intellektuelle Welt* [= جهان فکری = جهان عقلی] را، چنانکه در بیان آلمانی

معمولاً رایج است، بکار برد. زیرا فقط شناختها هستند که یا فکری‌اند، یا حسی<sup>۵</sup>. ولی

آنچه تنها می‌تواند برابریستای فلان یا بهمان شیوه سهش باشد - یعنی خود برون‌آخته‌ها -

باید (به‌رغم ثقیل بودن اصطلاحها) معقول<sup>۶</sup> [= مفکور] یا محسوس<sup>۷</sup> نامیده شود. «\*»<sup>۸</sup>

1) kontemplative Astronomie

۲) theoretische Astronomie. - به پیروی از ویله، «اخترشناسی مشاهدتی»

به‌جای «اخترشناسی نظری»، و «اخترشناسی نظری» به‌جای «اخترشناسی مشاهدتی».

3) Weltsystem 4) Gravitationsgesetze

5) sensitiv 6) intelligibel 7) sensibel

۸) پانوشت در B.

همچون صرفاً فکری، یعنی چنانکه فقط به فهم داده شده باشد، و هرگز نه چنانکه به حسها داده شده باشد، اندیشیده شود، - در این صورت برابر ایستا را باید به معنای ذات معقول گرفت. از اینرو این پرسش مطرح می‌شود که: آیا فزون بر کاربرد آروینی فهم (حتا در تصور نیوتنی ساختمان جهان<sup>۱</sup>) کاربرد ترافرازنده‌ای نیز ممکن می‌باشد که به ذات معقول چونان يك برابر ایستا مربوط شود؟ ما این پرسش را با نه پاسخ گفته‌ایم.

- (A 258) پس بنا بر این وقتی می‌گوییم: حسها برابر ایستاهارا چنانکه پدید می‌شوند به‌ما معرفی می‌کنند، اما فهم برابر ایستاهارا چنانکه هستند بر ما می‌نماید، اظهار اخیر نمی‌باید به معنای ترافرازنده، بلکه می‌باید صرفاً به معنای آروینی گرفته شود: یعنی چنانکه برابر ایستاهارا موکداً چونان برابر ایستاهای تجربه در ارتباط تام پدیدارها با یکدیگر متصور شوند، نه چنانکه قرار باشد در بیرون (B 814) از رابطه با تجربه ممکن، و در نتیجه مستقل از حسها عموماً، یعنی چونان برابر ایستاهای فهم ناب، باشند. زیرا برابر ایستاهای فهم ناب همیشه برای ما ناشناخته می‌مانند، چنانکه همانا این امر نیز ناشناخته باقی می‌ماند که آیا چنین شناخت ترافرازنده (فراحسی<sup>۲</sup>) اساساً ممکن باشد، دست کم به‌مثابه چنان شناختی که تابع مقوله‌های عادی ما باشد. فهم و حسگانی، فقط د پیوستگی با یکدیگر می‌توانند برای ما برابر ایستاهارا تعیین کنند. اگر فهم را از حسگانی جدا کنیم، در این صورت سهشهایی خواهیم داشت بدون مفهومها، یا مفهومهایی خواهیم داشت بدون سهشها؛ چنانکه در هر دو مورد تصویرهایی خواهیم داشت که آنها را به هیچ برابر ایستای معینی مربوط نمی‌توانیم کرد.

اگر پس از همه این بحثها کسی باز تردید داشته باشد که کاربرد صرفاً ترافرازنده مقوله‌ها را رها کند، در این حال بگذارید او کوششی در جهت بنا کردن گونه‌ای حکم همنهادی از مقوله‌ها به عمل آورد. چه، يك حکم آنا-

### 1) Weltbau

(۲) با میزانی تردید، به پیروی از فاینرگر، به جای *außersinnliche* به‌جای *außerordentliche*؛ - وگرنه، «فوق‌العاده». همچنین بستنید با کاربرد «مقوله‌های عادی» یا «... معمولی» (*...gewöhnlichen Kategorien*).

(A 259) مفهوم، خود اندیشیده می‌آید، در این صورت این امر نامعین می‌ماند که آیا این مفهوم فی‌نفسه با برابری استاها رابطه‌ای دارد یا فقط یگانگی اندیشیدن عموماً، معنای دهد (که شیوه‌ای را که بدان وسیله یک برابر استا می‌تواند داده شود کاملاً متعز می‌کند). بسنده است که فهم، در کاربرد آناکاوانه خود،<sup>۱</sup> بدانند که چه چیزی در مفهوم او نهفته است؛ حال اینکه خود مفهوم به چه چیزی مربوط می‌شود برای او علی‌السویه است. بنابراین فهم می‌باید در جهت گونه‌ای آغازۀ همنهادی که ظاهراً ترافرازانده نیز باشد، بکوشد؛ مثلاً: هر آنچه برجاست چونان جوهر یا چونان تعین ملتصق به جوهر وجود دارد؛ یا: هر آنچه تصادفی است همچون معلول یک شیء دیگر که به مثابۀ علت اوست وجود دارد؛ و غیره. اینک من می‌پرسم: اگر بنا باشد مفهومها نه در رابطه با تجربه ممکن بلکه در مورد شیء‌های فی‌نفسه (ذاتهای معقول) معتبر باشند، در این حال فهم این گزاره‌های همنهادی را از کجا تحصیل می‌خواهد کرد؟ در اینجا کدام است آن امر ثالث که همواره در یک گزارۀ همنهادی لازم است تا مفهومهایی را که هیچ نوع خویشاوندی<sup>۲</sup> منطقی (آناکاوانه) ندارند به یکدیگر متصل سازد؟ فهم هرگز نخواهد توانست چنین گزارۀ خود را استوار کند، یا فزون بر آن، ابدأ نخواهد توانست حتا امکان چنین حکم نابی را نیز توجیه کند، مگر آنکه به کاربرد آروینی خود توجه نماید، و بدان راه از داوری ناب و فارغ از حسها کاملاً دست بشوید. از این نظر مفهوم<sup>۳</sup> برابری استاها ناب و صرفاً معقول کاملاً تهی است از هرگونه آغازه‌های تطبیق آنها. زیرا به هیچ روی نمی‌توان شیوه‌ای را به‌پندار آورد که بدان‌سان چنان برابری استاها می‌بایستی داده شوند؛ و اندیشه اشکالی که با اینهمه جایی برای آنها باز می‌گذارد، فقط بدان کار می‌خورد که مانند یک فضای تهی، آغازه‌های آروینی را

(۱) به پیروی از توضیح اردمان، «در کاربرد آناکاوانه خود» به متن افزوده شده است (d.i. „der Verstand in seinem analytischen Gebrauch“)

2) Verwandtschaft

(۳) در اصلاح کانت (Nachträge CLX [CXL?]) به جای «مفهوم» می‌آید «مفهوم مثبت [= ایجابی]، شناخت ممکن»

(der positive Begriff, das mögliche Erkenntnis)

(A 260) کرانمند سازد، بدون آنکه باز، گونه‌ای برون آخته دیگر شناخت را در بیرون از حیطه آغازهای آروینی در خود بگنجانند یا برآن برون آخته دلالت داشته باشد.

(B 316)

پیوست<sup>۱</sup>

**در باره ایهام<sup>۲</sup> مفهومهای تأملی<sup>۳</sup>**  
به سبب درهم آمیزی کاربرد آروینی فهم با کاربرد  
ترافرازنده فهم

سگالش (*reflexio* [= تأمل]) به خود برابر ایستاها نمی‌پردازد تا سر-راستانه از آنها مفهومها را حاصل کند، بلکه حالت ذهن است که در آن ما خود را بدان خاطر آماده می‌سازیم تا شرطهای ذهنی‌ای را کشف کنیم که تحت آنها می‌توانیم به مفهومها دست یابیم. سگالش عبارت است از آگاهی به نسبت تصورهای داده شده با سرچشمه‌های گوناگون شناخت ما که فقط از طریق آن آگاهی نسبت تصورها<sup>۴</sup> اندر میان یکدیگر می‌تواند به طور صحیح تعیین شود. نخستین پرسش پیش از هر گونه بررسی دیگر تصورهای ما این است: تصورهای ما تماماً در زمینه کدام قوه شناخت قرار دارند؟ آیا فهم است یا حسهایند که بدان وسیله<sup>۵</sup> تصورهای ما متصل می‌گردند یا با یکدیگر سنجیده می‌شوند؟ بسی داورها به سبب عادت فرض می‌شوند، یا بر پایه میل و هوس<sup>۶</sup> تشکیل می‌یابند. ولی چون هیچ گونه سگالشی پیش از آن داورها صورت نمی-گیرد، یا دست کم سنجشگرانه به دنبال آنها نمی‌آید، از اینرو آنها به عنوان

(A 261) داورهایی اعتبار می‌یابند که خاستگاهشان در فهم است. نه این است که همه داورها به باجوی نیاز داشته باشند، یعنی توجهی به بنیادهای حقیقت خود طلب کنند. چه، اگر داورها بیمیانجی قطعی باشند - برای نمونه مانند اینکه:

(B 317)

1) Anhang 2) Amphibolie 3) Reflexionsbegriffe

(۴) در متن کانت؛ *für Verhältnis* کمپ سمیت «نسبت سرچشمه‌های شناخت» تعبیر می‌کند. ما فعلاً «نسبت تصورها» را پذیرفتنی‌تر می‌یابیم، ولی موضوع باز است.

(۵) به پیروی از اردمان، *Vorstellungen* به جای *Vorstellung*.

(۶) به پیروی از اردمان، *von denen* به جای *vor denen*.

7) Neigung

اندرمیان دو نقطه فقط يك خط مستقیم می‌تواند وجود داشته باشد - در این صورت دیگر نشانه نزدیکتری به حقیقت، جز آنچه ذاتاً بیان می‌کنند، نمی‌تواند اعلام شود. ولی همه داوریه‌ها، و حتا همه همسنجشها، به يك سگالش نیاز دارند، یعنی تشخیص<sup>۱</sup> نیروی شناخت که مفهومی‌های داده شده بدان تعلق دارند. من کنشی را که بدان وسیله همسنجش تصورها را عموماً، با نیروی شناختی که بدان تعلق دارند، مقابله می‌کنم، و بدان وسیله تشخیص می‌دهم که آیا تصورها چونان متعلق به فهم ناب، یا چونان متعلق به شش حس، اندرمیان یکدیگر سنجیده می‌شوند، سگالش ترافرازنده<sup>۲</sup> می‌نامم. حال نسبت‌هایی<sup>۳</sup> که برطبق آنها مفهومی‌ها می‌توانند در يك حالت ذهنی به یکدیگر تعلق داشته باشند، عبارت-اند از: نسبت‌های اینهمانی<sup>۴</sup> و گوناگونی<sup>۵</sup>؛ توافق و تعاض<sup>۶</sup>؛ ددنگان و بیرونگان؛ و سرانجام، نسبت‌های امر تعیین‌پذیر و تعیین (ماده و صورت). تعیین صحیح این نسبت‌ها بر آن پایه قرار دارد که تصورها<sup>۷</sup> در کدام نیروی شناخت ذهنی به یکدیگر تعلق دارند: در حسگانی، یا در فهم؟ زیرا تفاوت بین دو قوه اخیر، تفاوتی بزرگ در شیوه‌ای ایجاد می‌کند که چگونه تصورها<sup>۸</sup> را می‌بایستی اندیشید.

پیش از هر گونه داوریه‌های عینی، ما مفهومی‌ها را با یکدیگر می‌سنجیم تا (A 262)

در آنها وجود اینها را تحقیق کنیم<sup>۹</sup>: اینهمانی (اینهمانی تصورها) بسیار تحت يك مفهوم واحد) به منزله مبنای داوریه‌های کلی؛ یا گوناگونی مفهومی (B 318) به منزله مبنای تولید داوریه‌های جزئی<sup>۱۰</sup>؛ توافق به منزله مبنای داوریه‌های هابی، و تعاض به منزله مبنای داوریه‌های نایی<sup>۱۱</sup>؛ و بدینسان. بر این پایه می‌بایستی،

1) Unterscheidung 2) transzendente Überlegung

۳) به پیروی از هارتنشتاین، die Verhältnisse به جای das Verhältnis.

4) Einerleiheit 5) Widerstreit

۶) با میزانی تردید، sie را اشاره به «تصورها» گرفته‌ایم. ژول بارنی اشاره به «مفهومی‌ها» می‌داند. موضوع باز است.

۷) با میزانی تردید، die ersten را اشاره به «تصورها» گرفته‌ایم؛ ولی موضوع باز است: کمپ سمیت و سیکل‌جان آن را اشاره به «نسبت‌ها» می‌دانند، و ترمزگ-پاکو و ژول بارنی و اویزرمان، اشاره به «مفهومی‌ها».

۸) این جمله را اردمان با افزایش zu treffen و ملین با افزایش zu kommen تکمیل کرده‌اند. ما در اساس از دو اصلاح اخیر پیروی کرده‌ایم.

9) besondere Urteile

۱۰) به پیروی از هایدمان، verneinende به جای verneinende.

چنانکه به نظر می‌رسد، مفهومهای مطرح شده را مفهومهای همسنجش<sup>۱</sup> بنامیم (*conceptus comparationis* [= فرایافت مقایسه‌ای]). ولی چون: اگر مطلب نه بر سر صورت منطقی مفهومها، بلکه بر سر گنجانیده مفهومها باشد، یعنی اینکه آیا خود شیءها اینهمانند یا گوناگون‌اند، توافق دارند یا در تعارض‌اند، و غیره، آنگاه شیءها می‌توانند رابطه‌ای دوگانه با نیروی شناخت ما داشته باشند، یعنی می‌توانند به حسگانی مربوط باشند، و به فهم؛ و چون: موضعی که شیءها بدان تعلق دارند شیوه‌ای را تعیین می‌کند که چگونه شیءها می‌بایستی به یکدیگر تعلق داشته باشند؛- پس از اینهمه چنین برمی‌آید که تأمل ترافرازنده<sup>۲</sup>، یعنی آگاهی<sup>۳</sup> به نسبت تصوراتی داده شده به یکی از دو شیوه شناخت، نسبت تصورها را اندر میان یکدیگر بنهایی تعیین تواند کرد؛ حال اینکه آیا شیءها اینهمانند یا گوناگون‌اند، توافق دارند یا در تعارض‌اند، و غیره، مستقیماً از خود مفهومها، از طریق همسنجش محض (*comparatio* [= مقایسه]) نمی‌تواند روشن شود، بلکه فقط از راه تشخیص شیوه شناختی که بدان تعلق دارند، یعنی به واسطه یک سگالش (*reflexio* [= تأمل]) ترافرازنده برقرار تواند شد. بنابراین بحق می‌توانیم گفت که: تأمل منطقی<sup>۴</sup> یک مقایسه<sup>۵</sup> محض است، زیرا در آن، نیروی شناختی که تصوراتی داده شده بدان تعلق دارند، کاملاً منتزع می‌شود، و بنابراین تصورها بر طبق هدیش خود در ذهن می‌باید چونان همگن بررسی شوند. ولی تأمل ترافرازنده (که به خود برابر ایستاده مربوط (B 319) می‌شود) بنیاد امکان مقایسه عینی<sup>۶</sup> تصورها را اندر میان یکدیگر، در خود می‌گنجاند، و بنابراین از تأمل منطقی<sup>۷</sup> بسیار متفاوت است، درست به این دلیل که نیروی شناختی که تصورها بدان تعلق دارند، یکی نیست. این سگالش (A 263) ترافرازنده فریضه‌ای است که هیچ‌کس که می‌خواهد پرتوم چیزی در بساره

1) Vergleichungsbegriffe      2) transzendente Reflexion

۳) به پیروی از ملین، *das Bewußtsein des Verhältnisses* به جای *das Verhältnis*.

4) logische Reflexion      5) Komparation

6) objektive Komparation

۷) به پیروی از فاینگر، *ersteren* به جای *letzteren*. [تعبیر *ersteren* به عنوان «تأمل منطقی»، از مترجم است.]



شیءها داوری کند، از آن نمی‌تواند گریخت. اینک ما برآنیم که آن را بررسی کنیم، و روشنایی حاصل از این بررسی برای تعیین کار خاص فهم، اندک نخواهد بود.

(۱) اینهمانی و گوناگونی. اگر يك برابرستا چندین بار بر ما باز نموده شود ولی هر بار دقیقاً با همان تعیینهای درونی (*qualitas et quantitas*) = کیفیت و کمیت]، در صورتی که چونان برابرستای فهم ناب گرفته شود، همیشه دقیقاً همان يك شیء واحد و یگانه است (*numera identitas*) = وحدت عددی]، نه چندین شیء<sup>۱</sup>. ولی در صورتی که آن برابرستا پدیدار باشد، در این حال همسنجش مفهوماً به هیچ روی مطرح نیست، بلکه، حتا اگر در رابطه با مفهوماً همه چیز همانند نیز باشد، باز اختلاف چیزهای این پدیدار در زمان واحد دلیلی است بسنده برای اختلاف عددی<sup>۲</sup> خود برابرستا (برابریستای حسها). بدینسان می‌توان از دو قطره آب هرگونه اختلاف درونی (اختلافهای کیفیت و کمیت) را کاملاً منتزع کرد. اما خود این امر که آن دو قطره آب در زمان واحد در چیزهای گوناگون سهیده می‌شوند، بسنده است (A 264) (B 320) تا ما آنها را به لحاظ تعداد، مختلف بدانیم. لاینیتس پدیدارها را چونان شیء-های فی‌نفسه، و در نتیجه به‌مثابه معقولات، یعنی همچون برابرستاهای فهم ناب مفروض داشت (هرچند که با اینهمه آنها را به‌مناسبت آشفته‌گی تصور-هایشان<sup>۳</sup> نام پدیده [= فنومن] بخشید). البته از این نگرگاه اصل عدم تمایز<sup>۴</sup> او (*principium identitatis indiscernibilium*) = اصل وحدت امور غیر قابل تمایز] چون و چرا ناپذیر است، ولی چون پدیدارها برابرستاهای حسگانی-اند و فهم در رابطه با آنها کاربرد ناب ندارد، بلکه صرفاً کاربرد آروینی دارد، از اینرو بسیاری و اختلاف عددی، دیگر بوسیله خود مکان همچون شرط پدیدارهای بیرونی داده شده است. زیرا هرچند کاملاً ممکن است بخشی از مکان، مشابه و مساوی بخش دیگری از مکان باشد، باز بیرون از آن بخش

(۱) به پیروی از کرباخ، viele به جای viel.

2) numerische Verschiedenheit

(۳) کمپ سمیت: «جنبه آشفته‌گی تصورهای ما از آنها».

4) Satz des Nichtzuunterscheidenden

دیگر است و درست به همین دلیل بخشی است متفاوت از آن بخش دیگر. این بخش می‌تواند به آن بخش دیگر افزوده شود تا فضایی بزرگتر را تشکیل دهد. و این امر می‌باید در مورد همه چیزهایی نیز که در جاهای گوناگون مکان هم-هنگام وجود دارند معتبر باشد، هر چند که با اینهمه با یکدیگر مشابه و مساوی باشند.

- ۲) توافق و تعاض. اگر واقعیت فقط بوسیله فهم ناب متصور شود (*realitas noumenon* [= واقعیت ذاتهای معقول])، در این حال اندر میان واقعیتها هیچ تعارض اندیشیده نتواند آمدن؛ یعنی چنان نسبتی وجود نمی‌تواند داشت که اگر آن واقعیتها در یک برون آخته واحد به یکدیگر متصل شوند، اثر<sup>۱</sup> یکدیگر را رفع کنند، چنانکه  $0 = 3 - 3$  باشد. بعکس، امور واقعی<sup>۲</sup> در پدیدار (*realitas phaenomenon* [= واقعیت پدیده‌ها]) البته می‌توانند اندر- میان خود در حال تعارض باشند، و اگر در یک برون آخته واحد متحد شوند اثر یکدیگر را کلاً یا بعضاً نابود سازند؛ مانند دو نیروی جنبنده در یک خط مستقیم واحد، مادام که نقطه‌ای را در دو جهت<sup>۳</sup> [= راستای] مخالف یا جذب کنند یا دفع؛ یا همچنین مانند خوشی<sup>۴</sup> ای که دردهی را متعادل سازد.
- ۳) درونگان و بیرونگان. در یک برابر استای فهم ناب فقط چیزی درونی است که هیچ گونه رابطه‌ای (از نگرگاه برجاستی) با چیزی متفاوت با خود نداشته باشد. بعکس، تعیینهای درونی یک *substantia phaenomenon* [= جوهر پدیده‌ها] در مکان چیزی جز نسبتها نی‌اند؛ و جوهر، خود سراسر فقط مجموع کلی اضافتهای محض است. ما جوهر را در مکان تنها از راه نیروهایی می-شناسیم که در مکان مؤثرند، که یا دیگر چیزها را به سوی آن جوهر می‌کشند (جاذبه)، یا نفوذ دیگر چیزها را به درون آن مانع می‌شوند (دفع و تداخل-ناپذیری). ما دیگر صفت‌هایی نمی‌شناسیم که مفهوم جوهر را، که در مکان پدید می‌شود و مسا بدان ماده نام می‌نهم، تشکیل دهند. بعکس، هر جوهر چونان برون آخته فهم ناب می‌باید تعیینهای درونی و نیروهایی داشته باشد که

1) Folge      2) das Reale      3) Richtung

۴) Vergnügen؛ - همچنین: «لذت».

۵) Schmerz؛ - همچنین: «الم».

به‌واقعیت درونی آن مربوط می‌شوند. ولی من در بارهٔ عرضهای درونی چه می‌توانم بیاندیشم، جز آنچه حس درونی من به من عرضه می‌دارد، یعنی آنچه یا خود يك اندیشیدن است، یا با اندیشیدن آناگویانه است؟ از اینرو لایبنتس (A 266) همهٔ جوهرها را به این دلیل که چونان ذاتهای معقول متصورشان می‌داشت، وحتاسازه‌های ماده را - پس از آنکه در عالم اندیشه هر آنچه را که می‌توانست اضافه بیرونی معنا دهد، ودر نتیجه همچنین ترکیب را، از آنها جدا کرد - به درون آخته‌های سادهٔ برخوردار از نیروی تصور مبدل ساخت: در يك کلمه<sup>۱</sup>، به جوهرهای فرد<sup>۲</sup> [= مونادها].

۴) ماده و حودت. اینها دو مفهوم اند که بنیاد هر گونه تأمل را تشکیل می‌دهند، زیرا سخت ناگسستگی به هر نوع کاربرد فهم پیوسته‌اند. ماده عبارت است از امر تعیین‌پذیر، عموماً. صورت عبارت است از تعیین امر تعیین‌پذیر (هر دو به مفهوم ترافرازنده<sup>۳</sup>، چون انسان هر گونه تفاوت را در آنچه داده می‌شود، و شیوه‌ای را نیز که امر داده شده تعیین می‌شود، منتزع می‌کند). پیش از این، منطق‌دانان امر کلی<sup>۴</sup> را ماده می‌نامیدند؛ ولی تفاوت اختصاصی<sup>۵</sup> را، صورت<sup>۶</sup> در هر گونه داوری می‌توان مفهومیهای داده شده را مادهٔ منطقی (برای داوری) نامید، و نسبت مفهومیهای داده شده (به میانجی رابط) را، صورت داوری، در هر هستومند، قطعه‌های سازندهٔ آن (*essentialia* [= عناصر ذاتی]) عبارت‌اند از ماده؛ ولی شیوه‌ای که چگونه آن قطعه‌های سازنده در يك شیء متصل می‌گردند، صورت اساسی [= هستشی] است. همچنین در رابطه با شیءها عموماً، واقعیت بیکران چونان مادهٔ هر گونه امکان‌نگریسته می‌شد، ولی کرانمندی واقعیت (سلب)، به‌مثابهٔ چنان صورتی که بدان وسیله يك شیء خود را از شیء دیگر برطبق مفهومیهای ترافرازنده متمایز می‌سازد. البته فهم نخست طلب می‌کند که چیزی (دست کم در مفهوم) داده شده باشد، تا بتواند آن را به شیوه‌ای خاص، تعیین کند. از اینرو در مفهوم فهم ناب، ماده پیش‌از صورت می‌آید. بدین سبب بود که لایبنتس نخست شیءها (جوهرهای فرد

1) Wort 2) Monaden 3) transzendentaler Verstand

4) das Allgemeine 5) spezifischer Unterschied

۶) میکل‌جان: «تفاوت اختصاصی فلان یا بهمان جزء امر کلی».

[==مونهاها] را فرض گرفت، و در درون شیءها، نیروی تصور را؛ تا سپس، نسبت بیرونی آنها و مشارکت حالت‌های آنها (یعنی از آن تصورهایشان را) بر آن پایه قرار دهد. بدان جهت، برای لاینیتس<sup>۱</sup>، مکان و زمان بدینسان ممکن بودند: - مکان فقط از طریق نسبت جوهرها، و زمان از طریق پیوستگی تعیین-های جوهرها اندر میان یکدیگر، چونان بنیادها و پی آمدها. البته اگر فهم ناب می‌توانست بیمیانجی به برابر ایستها مربوط شود و اگر مکان و زمان تعیین‌های شیءهای فی‌نفسه می‌بودند، واقعاً نیز چنین می‌بایست بود. ولی چون مکان و زمان فقط سهشهای حسی‌اند که در آنها همه برابر ایستها را منحصرانه چونان پدیدارها تعیین می‌کنیم، پس صورت سهش (همچون یک سرشت ذهنی حسگانی) مقدم است بر هر گونه ماده (احساسها)، و در نتیجه مکان و زمان پیش از همه پدیدارها و همه داده‌های تجربه می‌آیند، و خود تازه تجربه را ممکن می‌گردانند. اما لاینیتس به‌عنوان فیلسوف فکری<sup>۲</sup> نمی‌توانست تحمل کند که صورت پیش از خود شیءها بیاید و امکان شیءها را تعیین کند. این انتقاد<sup>۳</sup>ی بود کاملاً موجه، زیرا او فرض می‌گرفت که ما شیءها را چنان می‌سهیم که هستند (هرچند با تصویری آشفته). ولی چون سهش (A 268) حسی، یک شرط ذهنی کاملاً ویژه است که پرتوم بنیاد همه گونه دریافت حسی (B 324) را تشکیل می‌دهد و صورت آغازین آن است<sup>۴</sup>، پس صورت لنفسه داده می‌شود. و نه تنها چنین نیست که ماده (یا خود شیءها که پدید می‌شوند<sup>۵</sup>) در بن قرار داشته باشد (چنانکه می‌بایست بر طبق مفهومی محض داوری کرد)، بلکه بعکس، نفس امکان ماده، یک سهش صوری (زمان و مکان) را چونان داده شده، در پیش فرض می‌گیرد.

۱) تصریح لاینیتس در متن از مترجم است: با الهام از میکل جان (with him)، و اویزمان ([в его учении]).

۲) Intellektualphilosoph. هماهنگ با مولر [وشیبانی]، هویت این فیلسوف فکری که ظاهراً باید لاینیتس باشد، تصریح شده است.

3) Zensur

۴) به پیروی از ویله، deren ursprüngliche Form ist به جای deren Form ursprünglich ist.

۵) به پیروی از ویراست چهارم، erscheinen به جای erschienen.

## ملاحظه در باره ابهام مفهومی تاملی

اجازه می‌خواهم موضعی را که ما به يك مفهوم اختصاص می‌دهیم، خواه در حسگانی باشد خواه در فهم ناب، حیز ترافرازنده<sup>۱</sup> بخوانم. بدینسان تشخیص موضعی که به هر مفهوم برطبق اختلاف کاربرد آن تعلق دارد، و راه‌نمایی برای تعیین این حیز برای همه مفهومیها برطبق قاعده‌ها، طوبیقای ترافرازنده<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. این آموزه‌ای است که ما را در برابر اغفالگری<sup>۳</sup>های فهم‌ناب و ترندهای ناشی از آن، دقیقاً حفظ می‌کند؛ بدین ترتیب که همواره تمیز می‌دهد که مفهومیها واقعاً به کدام نیروی شناخت تعلق دارند. می‌توان هر مفهوم را، هر عنوانی را که بسی شناختها بدان تعلق می‌گیرند حیز منطقی<sup>۴</sup> نامید. بر این پایه طوبیقای منطقی<sup>۵</sup> ارسطو قرار دارد که استادان مدرسی و سخنوران، آن را بکار می‌گرفتند تا تحت عنوانهای معینی از اندیشیدن، ببینند تا چه چیزی به نحو احسن برای ماده مطرح شده مناسب است و با فرانمودی از استوارکاری در باره آن خردپردازی نمایند<sup>۶</sup> یا به تفصیل پرگویی کنند.

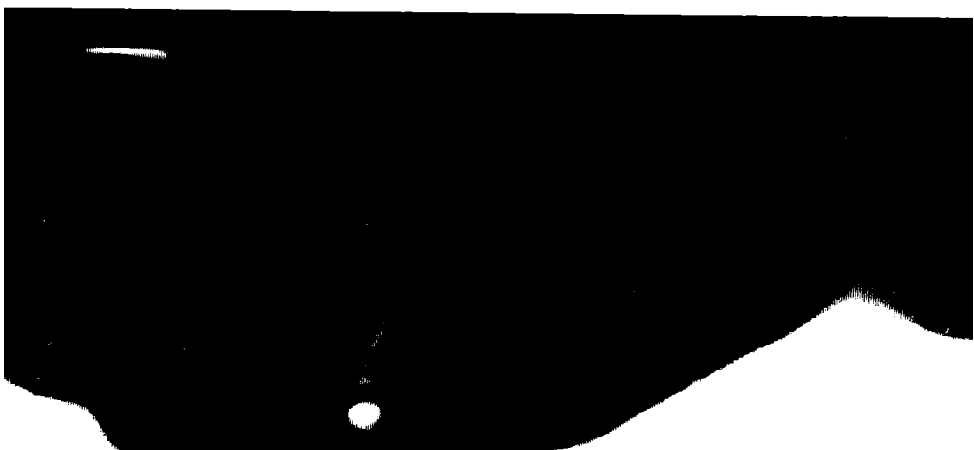
(A 269)

(B 325)

بعکس، طوبیقای ترافرازنده چیزی جز چهار عنوان مطرح شده هرگونه همسنجش و تمایز را در خود نمی‌گنجانند. فرق آنها با مقوله‌ها در این است که از طریق آنها برابریست برطبق آنچه مفهوم آن را تشکیل می‌دهد (چندی، واقعیت) داده نمی‌شود، بلکه فقط همسنجش تصورها که مقدم است بر مفهوم شیءها، در کل بسیارگانی خود باز نموده می‌آید. اما این همسنجش نخست به يك سگالش نیازمند است، به عبارت دیگر به تعیین حیزی که تصورهای شیء-هایی که مقایسه می‌شوند، بدان تعلق دارند؛ یعنی آیا تصورها بوسیله فهم ناب اندیشیده می‌شوند یا بوسیله حسگانی در پدیدار عرضه می‌گردند.

مفهومیها می‌توانند منطقاً بسا یکدیگر سنجیده شوند، بدون نگرانی در باره اینکه برون‌آخته‌های مفهومیها به کدام نیرو تعلق دارند، آیا همچون ذاتهای معقول از آن فهم‌اند، یا همچون پدیده‌ها به حسگانی متعلق‌اند. ولی

- 1) transzendentaler Ort      2) transzendente Topik  
 3) Erschleichung      4) logischer Ort      5) logische Topik  
 6) vernünfteln: «خردپردازی کردن»، «خردپردازی نمودن».



اگر بخواهیم با این مفهومیها به سراغ برابرایستاها رویم، پیش از هر چیز به سگالش ترافرازانده نیازمندیم تا تعیین کنیم که آنها می‌باید برای کدام نیروی شناخت، برابرایستا باشند: آیا برای فهم ناب، یا برای حسگانی؟ بدون این سگالش، من این مفهومیهای را سخت نامطمئن بکار خواهم گرفت، و از اینجا یک سلسله آغازهای هم‌نهادی ادعایی ناشی خواهند شد که خرد سنجشگر (A 270) بر نمی‌تواند شناختن. این آغازهای هم‌نهادی ادعایی منحصرانه بر پایهٔ ایهام ترافرازانده<sup>۱</sup> قرار دارند، یعنی بر پایهٔ درهم آمیزی برون آختهٔ فهم ناب<sup>۲</sup> با پدیدار. لایبنتیس شهر، به سبب فقدان چنین طوبیقای ترافرازانده، و در نتیجه، فریفته بوسیلهٔ ایهام مفهومیهای تأملی، یک دستگاه فکری<sup>۳</sup> جهان برپا کرد، یا بهتر بگوییم، چنین باور داشت که سرشت درونی شی‌ها را بر شناخته باشد، بدینسان که او همهٔ برابرایستاها را فقط بنا فهم و مفهومیهای صوری تجریدی اندیشیدن خود سنجید. جدول ما از مفهومیهای تأملی برای ما این مزیت نامنتظره را دارد که وجه تمایز تعلیمات<sup>۴</sup> لایبنتیس را در همهٔ بخشهای آن، و هم‌هنگام بنیاد راهنمای این شیوهٔ اندیشش ویژه را در معرض دید می‌نهد، که برجیزی استوار نیست مگر بر دژ اندریسافت [= سوء تفاهم]. لایبنتیس همهٔ شی‌ها را صرفاً بوسیلهٔ مفهومیها با یکدیگر سنجید و طبعاً اختلافهای دیگری نیافت جز آنچه فهم از طریق آنها مفهومیهای ناب خود را از یکدیگر

### 1) transzendente Amphibolie

(۲) [قرائت مترجم: des Objekts des reinen Verstandes] \* به جای عبارت اصلی کانت: des reinen Verstandesobjekts. توضیح آنکه عبارت اصلی کانت را می‌توان به دو گونه گزارد: « برون آختهٔ ناب فهم» که شاید از نگرگاه نحوی دقیقتر باشد، و « برون آختهٔ فهم ناب» که بر پایهٔ مجموع قرینه‌ها از نظر معنایی دقیقتر می‌نماید. اما قرائت ما [با ستاره]، می‌تواند - اگر از برگزینش واژه‌ها چشم‌پوشیم، یعنی از نگرگاه نحوی - فقط و فقط به «برون آختهٔ فهم ناب» ترجمه شود. تعبیر ما هماهنگ است با همهٔ ترجمه‌هایی که در دسترس ما بوده‌اند:

میکل جان و مولر و کمپ سمیت:

؛ (of) an object of (the) pure understanding

ژول بارنی و ترسزگ-پاکو: de l'objet de l'entendement pur

؛ объекта чистого рассудка

شیبانی: «(بین) موضوع للفهم المجرد».

### 3) intellektuelles System

### 4) Lehrbegriff

تمیز می‌دهد. شرطهای سهش حسی، که حامل فرقه‌های خاص خویش‌اند به نظر او اصلی نیامدند. زیرا حسگانی برای او فقط یک شیوه آشفتۀ تصورها بود، و نه سرچشمه‌ای ویژه برای تصورها؛ پدیدار برای او تصور شیء فی‌نفسه بود، گرچه فقط به لحاظ صورت منطقی متمایز بود از شناخت (A 271) بوسیله فهم. زیرا پدیدار به سبب فقدان عادی فروشکافی، آمیخته معینی از تصوره‌های جنبی در مفهوم وارد می‌کند که فهم بلد است چگونه آنها را جدا سازد. در یک کلمه (اگر مجاز باشم تا این اصطلاحها را بکار گیرم)، لایبنتس پدیدارها را فکری ساخت [= intellektuelle]؛ چنانکه لاک، همه مفهومی‌های فهم را بر طبق دستگاه عقل‌ذایی<sup>۱</sup> خود، حسی گردانیده بود [= sensifiziert hatte]، یعنی آنها را فقط چونان مفهومی‌های تأملی آروینی، یا<sup>۲</sup> تجریدی، تعبیر کرده بود. به جای جستن دو سرچشمه کاملاً مختلف تصورها در فهم و حسگانی که با این حال فقط در پیوستگی می‌توانند داوریه‌های عیناً معتبر در مورد شیءها فراهم آورند، هریک از این مردان بزرگ فقط یکی از این دو نیرو را دید که به عقیده او بیمیانجی به شیءهای فی‌نفسه مربوط می‌شد، حال آنکه نیروی دیگر کاری جز آشفتن یا آراستن تصوره‌های نیروی نخستین نداشت. برای پایه لایبنتس برابر ایستاهای حسها را چونان شیءها عموماً،

بسادگی در فهم با یکدیگر سنجید:

<sup>۲</sup> نخست، مادام که برابر ایستاهای حسها می‌بایستی بوسیله فهم با یکدیگر اینهمان یا دیگرسان داوری شوند. اما چون او منحصرانه مفهومی‌های برابر-ایستها را در برابر دیدگان داشت و نه موضع آنها را در سهش، - که فقط در آن، برابر ایستها داده توانند شد - و به‌حیث ترافرازنده این مفهومی‌ها (اینکه برون‌آخته در شمار پدیدارها بیاید یا در شمار شیءهای فی‌نفسه) اصلاً توجه

#### 1) Noögonie

۲) در متن: oder. بیشتر مترجمان همان «یا» ترجمه کرده‌اند، ولی مولر تعبیر می‌کند: though («هرچند»، «گرچه»، ...); و ژول بارنی می‌نویسد: mais («ولی»، «اما»).

۳) در متن، «نخست، ...» پاراگراف تازه‌ای تشکیل نمی‌دهد. ولی ما هماهنگ با ژول بارنی و مولر و میک‌جان پاراگراف تازه باز کرده‌ایم. همچنین بسنجید با پاراگراف‌های بعد که مطابق اصل‌اند.

- (A 272) نمود، از اینرو کاری دیگر نمی‌توانست کرد مگر آنکه آغازۀ عدم تمایز خود را  
(B 328) که صرفاً در مورد مفهومی‌های شیء‌ها عموماً، معتبر است، همچنین بر برابر ایستاد.  
های حسها (*mundus phaenomenon* [= عالم پدیده‌ها]) بگستراند؛ و گمان  
برد که بدان راه شناخت طبیعت<sup>۲</sup> را اندک نگسترده باشد. البته، اگر من یک قطره  
آب را چونان شیء فی‌نفسه بر طبق همة تعیینهای درونی آن بشناسم، اگر تمامی  
مفهوم هر قطره آب با مفهوم هر قطره دیگر آب همانند باشد، آنگاه نخواهم  
توانست هیچ قطره آبی را از قطره‌های دیگر تمیز دهم. ولی اگر آن قطره آب،  
پدیداری باشد، در مکان، در این صورت حیز آن فقط در فهم (تحت مفهوماها)  
نیست، بلکه در سهش بیرونی حسی (در مکان) نیز هست. در این زمینه حیزهای  
فیزیکی بکلی نسبت به تعیینهای درونی شیء‌ها بی‌تفاوت‌اند؛ چه، حیز b می-  
تواند شیئی را در خود بگنجانند که کاملاً مشابه و مساوی باشد با شیئی دیگر  
که در حیز a گنجانیده شده است، همچنانکه می‌تواند شیئی را در خود بگنجانند  
که به لحاظ درونی بسیار متفاوت باشد از آن شیء دیگر. اختلاف حیزها،  
بدون شرطهای دیگر، بسیاری برابر ایستادها و تمایز برابر ایستادها را، چونان  
پدیدارها، لافسه نه تنها ممکن بلکه همچنین ضروری می‌گرداند. بنابراین  
قانون ظاهری عدم تمایز لاینیتس<sup>۳</sup> قانون طبیعت نیست. این منحصراً یک  
قاعده آناکاوانه<sup>۴</sup> همسنجش شیء‌هاست بوسیله مفهومی‌های محض.

- دوم. این آغازه که: واقعیتها (چونان هایشها [= ایجابها] ی محض)  
(A 273) هرگز منطقاً متعرض یکدیگر نمی‌شوند، یک گزاره کاملاً حقیقی نسبت مفهوماها  
(B 329) است، ولی نه در رابطه با طبیعت معنا دارد، نه اصلاً در رابطه با گونه‌ای شیء  
فی‌نفسه (که در مورد آن ما <هرگز><sup>۵</sup> هیچ‌گونه مفهوم نداریم). زیرا تعارض  
واقعی در همه جا که  $A - B = 0$  باشد حادث می‌شود؛ یعنی در جایی که اگر  
دو واقعیت با یکدیگر در یک درون آخته واحد متحد شوند، یکی اثر دیگری

1) Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden 2) Naturerkenntnis  
۳) در متن، *jenes scheinbare Gesetz*: «آن قانون ظاهری»، یا «قانون ظاهری»،  
یا «قانون ظاهری فوق». ماچستی قانون فوق را هماهنگ با ژول بارنی مشخص کرده‌ایم،  
و کیستی صاحب قانون فوق را هماهنگ با مولر.

۴) به پیروی از ویراست چهارم، *der* به جای *oder*.

۵) یا: «اصلاً»، و غیره؛ - در *A* می‌آید: *gar keinen*؛ و در *B*: *keinen*.



را خنثا کند. این امر دائماً بوسیلهٔ جماگی موانع و اعمال متخاصم<sup>۱</sup> در طبیعت، در معرض دید ما قرار می‌گیرد، که البته چون آنها بر نیروها استوارند، می‌باید *realitates phaenomena* [= واقعینهای پدیده‌ها] نامیده شوند. مکانیک<sup>۲</sup> عمومی حتماً می‌تواند شرط آروینی<sup>۳</sup> این تعارض را در يك قاعدهٔ پرتوم بیان دارد، بدینسان که برابر نهش جهت‌ها را ملاحظه می‌کند: شرطی که دربارهٔ آن، مفهوم ترافرازاندهٔ واقعیت بکلی ما را بی‌اطلاع می‌گذارد. هر چند آقای فون-لایبنیتس شخصاً این گزاره را دقیقاً با طمطراق يك آغازۀ نوین اعلام نکرد، با اینهمه آن را برای حکمهای تازه بکار گرفت و پیروانش آن را صریحاً در ساختمان تعلیماتی لایبنیتسی-ولفی خود وارد ساختند. بر طبق این آغازۀ، برای مثال، همهٔ شرک‌ها چیزی جز پی‌آمدهای کرانمندی آفریدگان نیستند، یعنی سلهبایند؛ زیرا سلها تنها چیزهایی‌اند که متعرض واقعیت می‌شوند (در مفهوم محض يك شیء به‌طور کلی، واقعاً نیز چنین است، ولی نه در شیء‌ها چونان پدیدارها). به همین سان، پیروان لایبنیتس نه تنها این امر را ممکن دانستند، بلکه حتماً طبیعی شمردند، که هرگونه واقعیت را بدون کوچکترین تعارض نگران‌کننده در يك هستومند واحد، متحد سازند. زیرا ایشان هیچ تعارضی را بر نمی‌شناسند مگر تعارض از نوع پادگویی<sup>۴</sup> [= آخشیج = تناقض] را (که بوسیلهٔ آن، مفهوم يك شیء خود مرتفع می‌شود). ولی ایشان تعارض صدمۀ متقابل را ندیدند که در آن يك سبب واقعی اثر سبب واقعی دیگر را خنثا می‌کند: چنان تعارضی که ما فقط در حسگانی شرطهایی می‌یابیم تا آن را متصور بداریم.

(A 274)

(B 380)

موم. مونا‌دشناسی<sup>۵</sup> لایبنیتسی هیچ بنیادی دیگر ندارد جز آنکه این فیلسوف تفاوت درونگان و بیرونگان را صرفاً در نسبت با فهم متصور داشت. جوهرها عموماً، می‌بایستی چیزی ددونی داشته باشند، یعنی آنچه از همهٔ نسبت‌های بیرونی و در نتیجه از ترکیب نیز آزاد است. بنابراین امر ساده عبارت است از شالوده درونگان شیء‌های فی‌نفسه. ولی درونگان حالت جوهرها نمی‌تواند از حیز،

1) Gegenwirkungen 2) Mechanik

3) empirische Bedingung

4) Übel 5) Widerspruch 6) Monadologie

ریخت، تماس<sup>۱</sup>، یا جنبش تشکیل شده باشد (چه این تعیینها سراسر نسبتهای بیرونی‌اند). از اینرو ما نمی‌توانیم برای جوهرها حالت درونی دیگری جز آنچه در درون برای حس خود تعیین می‌کنیم، یعنی جز حالت تصودها<sup>۲</sup>، قائل شویم. پس بدینسان بود که لاینیتس جوهرهای فرد [= مونادها] را درست کرد، که می‌بایستی مسایه بنیادین کل گیتی<sup>۳</sup> را تشکیل دهند، هرچند نیروی فعال آنها فقط از تصورها تشکیل می‌شود، چنانکه واقعاً فقط در درون خود مؤثرند.

ولی درست به‌همین دلیل، اصل او در بارهٔ مشادکت ممکن جوهرها اندر- میان یکدیگر نیز می‌بایست یک هماهنگی پیشین‌بنیاد<sup>۴</sup> [= هماهنگی ازلی = تناسب سابق التقرر] باشد، نه نفوذی فیزیکی. زیرا چون همهٔ چیزها فقط درونی‌اند، یعنی به‌تصورهای خویشن مشغول‌اند، پس حالت تصورها یک جوهر با حالت تصورها یک جوهر دیگر هیچ پیوستگی مؤثری نخواهد داشت؛ بلکه لازم است یک علت سوم که در همه چیز نفوذ دارد حالتهای آنها را با یکدیگر متناظر سازد، البته نه دقیقاً از طریق یک حمایت گاه‌گاهی پراکنده که در هر مورد منفرد، جداگانه<sup>۵</sup> اعمال شود (*systema assistentiae*) [= نظام تعاونی = نظام معین<sup>۶</sup>]، بلکه از طریق یگانگی مینوی علتی واحد که برای همهٔ جوهرها معتبر باشد، و در آن، جوهرها جمعاً می‌باید برجاهستی و پابندگی خود، و در نتیجه همچنین متناظر متقابل خود را اندر میان یکدیگر، برطبق قانون-های عمومی، دارا شوند.

چپام. تعلیمات مشهور لاینیتس در مورد زمان و مکان، که طی آن او این صورت‌های حسگانی را فکری ساخت، منحصرانه از همان توهم تأمل ترافرا-زنده ناشی شده بود. اگر من بخواهم نسبتهای بیرونی شیءها را از طریق فهم محض به‌تصور آورم، در این صورت این فقط به‌میانجی یک مفهوم تأثیر<sup>۷</sup>

1) Berührung 2) Zustand der Vorstellungen 3) Universum

4) vorherbestimmte Harmonie [=F: harmonie préétablie]

5) besonders ؛ - همچنین: «بویژه»: «... بویژه اعمال شود».

6) لطفاً بخوانید: 'mo'in، نه 'mo'ayyan؛ - ولی بزودی خواهد آمد: «... نظم

معینی...» که باید خوانده شود: «...1-mo'ayyan».

7) Wirkung

متقابل آنها واقع تواند شد. و اگر بنا باشد من يك حالت يك شیء را با حالت دیگر همان شیء متصل سازم، در این حال این فقط درنظم بنیادها و پی‌آمدها رخ تواند داد. بدینسان لایبنتس مکان را همچون نظم معینی در مشارکت جوهرها اندیشید، و زمان را چونان توالی پویای حالت‌های جوهرها متصور داشت. ولی او آن جنبه ویژه را که مکان و زمان به نظر می‌رسد مستقل از شیءها، در خود دارا باشند، به آشفتگی این مفهومیها نسبت داد که سبب شده است تا آنچه فقط صورت محض نسبت‌های پویاست، به منزله یک سهش خاص متصور شود که خودپاینده است و مقدم است بر خود شیءها. بنابراین مکان و زمان برای او صورت معقول<sup>۱</sup> پیوستگی شیءها (جوهرها و حالت‌های آنها) در گوهر خویش بودند. اما شیءها، جوهرهای معقول<sup>۲</sup> به شمار می‌رفتند (*substantiae noumena* [= جوهرهای معقول]). با اینهمه، او می‌خواست تا این مفهومیها را برای پدیدارها معتبر بداند، زیرا او برای حسگانی هیچ‌گونه شیوه خاصی از سهش قائل نبود، بلکه همه تصورها، حتا تصور آروینی برابراستاها را در فهم می‌جست و برای حسها وظیفه‌ای باقی نمی‌گذاشت جز کار پست و حقیر آشفتن و از ریخت انداختن تصوره‌های فهم.

ولی حتا اگر ما می‌توانستیم در باده شیءهای فی‌نفسه، بوسیله فهم ناب چیزی هم‌نهادی بیان داریم (که به هرسان ناممکن است)، باز بیان ما هرگز به پدیدارها مربوط نمی‌توانست شد؛ چه، پدیدارها شیءهای فی‌نفسه را معرفی نمی‌کنند. بنابراین من در مورد پدیدارها، در سگالش ترافرازنده، مفهومیهای خود را همواره فقط می‌باید تحت شرط‌های حسگانی بسنجم. بدینسان مکان و زمان نمی‌توانند تعیین‌های شیءهای فی‌نفسه باشند، بلکه تعیین‌های پدیدارها توانند بود. حال اینکه شیءهای فی‌نفسه چه می‌توانند باشند، بر من دانسته نیست، و البته مرا نیازی هم به دانستن آن نیست؛ زیرا هرگز شیئی به وجهی دیگر نزد من نتواند آمد الا در پدیدار.

من همین ترتیب را در مورد دیگر مفهومیهای تأملی پیش می‌گیرم. ماده عبارت است از *substantia phaenomenon* [= جوهر پدیده‌ها]. من آنچه را که

1) intelligible Form      2) intelligible Substanzen

به سان درونی به ماده تعلق دارد در همه بخشهای مکانی که آن ماده اشغال می-کند و نیز در همه اثرهایی که اعمال می‌ورزد، می‌جویم؛ و اینان طبعاً همواره فقط می‌توانند پدیدارهای حسهای بیرونی باشند. بنابراین من در حقیقت نه دروننگان مطلق، بلکه صرفاً دروننگان نسبی را در اختیار دارم، که به نوبه خود از نسبتهای بیرونی تشکیل شده است. همانا دروننگان مطلق ماده، برطبق فهم ناب، وهم و خیالی بیش نیست. زیرا ماده هرگز برابر استایی برای فهم ناب نیست، ولی آن برون آخته ترافرازنده که می‌تواند بنیاد پدیداری باشد که ماده‌اش می‌نامیم، بسادگی چیزی<sup>۱</sup> است که هرگز نخواهیم فهمید که چه می‌باشد، حتی اگر کسی بتواند به ما بگوید چیست. زیرا ما نخواهیم توانست چیزی را بفهمیم، جز آنچه را که امر منطقی با واژه‌های ما را در سهش با خود حمل کند. اگر بنا باشد این شکایتها که: ما درونگان شیءها را هرگز ندانیم- یا بیم، به این معنا باشد که ما از طریق فهم ناب به هیچ روی در نمی‌یابیم که شیءهایی که بر ما پدید می‌شوند فی‌نفسه چه می‌توانند باشند، - آنگاه این شکایتها کاملاً ناعادلانه و ناخردمندانه‌اند. زیرا شاکیان متوقع‌اند که انسان بدون حسها باز همچنان بتواند شیءها را بشناسد و بنابراین بتواند بسهد؛ درپی آن، اینکه ما می‌بایستی قوه شناختی داشته باشیم که از قوه شناخت آدمی نه فقط به لحاظ درجه، بلکه به لحاظ سهش و چیستی<sup>۲</sup>، کاملاً متفاوت باشد؛ بنابراین ما نمی‌بایستی انسان باشیم، بلکه می‌بایستی هستمندیهایی باشیم که در باره ایشان حتی نمی‌توانیم گفت که آیا اصلاً ممکن‌اند یا نه، چه رسد به اینکه به چه سان سرشته شده‌اند. از راه مشاهده و فروشکافی پدیدارها ما به درون طبیعت نفوذ می‌کنیم و کسی نمی‌تواند بداند که این جریان در زمان تا کجا پیش تواند رفت. ولی با اینهمه، آن پرسشهای ترافرازنده<sup>۳</sup> را که از طبیعت فراتر می‌روند، هرگز نمی‌توانیم پاسخ گفتن، حتی اگر پرده از تمامی طبیعت نیز برگرفته شود. زیرا ما از این موهبت برخوردار نیستیم که بتوانیم ذهن خاص

(۱) «چیز» در این مورد خاص معادل است با *etwas*. میکل جان ein *etwas* را در اینجا به عبارت لاتین *nescio quid* ترجمه می‌کند، یعنی «نمی‌دانم چه»، «آنچه نمی‌دانم چیست».

2) Art 3) transzendente Fragen

خود را با سهشی دیگر جز سهش حس درونی‌مان مشاهده کنیم. زیرا راز خاستگاه حسگانی ما در ذهن ما قرار دارد. رابطه حسگانی با يك برون آخته، و اینکه بنیاد ترافرازنده این یگانگی<sup>۱</sup> چیست، بدون شك چنان ژرف پنهان شده است که ما - که حتا خود را از راه حس درونی و در نتیجه چنان پدیدار می‌شناسیم - هرگز نمی‌توانیم حسگانی را به عنوان ابزاری مناسب برای پژوهش خود بکار گیریم، مگر باز و باز هم برای یافتن پدیدارهای دیگر؛ هر چند نیز که راغب بوده باشیم علت نحسی آنها را پژوهش کنیم.

آنچه این سنجش نتیجه‌های قیاسی را بر پایه کنشهای محض تأمل سخت سودمند می‌سازد این است که: این سنجش بطلان<sup>۲</sup> همه نتیجه‌های قیاسی را در باره برابر استاهایی که انسان آنها را منحصرانه در فهم با یکدیگر می‌سنجد، بوضوح ثابت می‌کند و هم‌هنگام نکته‌ای را تصدیق می‌کند که مبتا عمدتاً تأکید کرده‌ایم؛ و آن اینکه: هر چند پدیدارها چنان شی‌های فی‌نفسه در شمار برون آخته‌های فهم ناب قرار ندارند، با اینهمه تنها چیزهایی اند که شناخت ما می‌تواند در مورد آنها واقعیت عینی داشته باشد، یعنی در آنجا که سهش می‌تواند با مفهوما بخواند [= متناظر باشد].

اگر صرفاً منطقی تأمل کنیم، در این حال منحصرانه مفهوماهای خود را در فهم با یکدیگر می‌سنجیم تا در یابیم که: آیا دو مفهوم، يك چیز واحد را در خود می‌گنجانند؛ آیا در خود متناقض‌اند یا نه؛ آیا چیزی در مفهوم، در درون گنجانیده شده است یا از برون بدان افزوده می‌شود؛ و آیا کدام يك از آن دو می‌باید همچون داده شده نگریسته آید و کدام يك فقط چنان شیوه‌ای که مفهوم داده شده را می‌باید بیان‌دیشد. ولی اگر من این مفهوماها را بر يك برابر استای کلی (به مفهوم ترافرازنده) تطبیق کنم، بدون آنکه دقیقتر تعیین کنم که آیا او برابر استای سهش حسی است یا برابر استای سهش فکری، در این حال بیدرنگ کرانندیهایی (برای تحذیر ما از برون شدن از این

(۱) در متن: Einheit. میکل‌جان ترجمه می‌کند: «یگانگی امر ذهنی و امر عینی» یا «یگانگی ذهنیت و عینیت» (unity of subjective and objective).<sup>۱</sup>  
شیبانی در مورد این «یگانگی» در پانوش می‌افزاید: «وحدة الحدس و الموضوع» [حدس = زکانه = سهش = شهود؛ و: موضوع [در اینجا] = برون آخته].

2) Wichtigkeit

{(A 279)  
(B 335)}

مفهوم) خود را آشکار می‌سازند که هر گونه کاربرد ناآروینی مفهوما را منع می‌کنند،<sup>۱</sup> و دقیقاً بدان راه استوار می‌کنند که تصور يك برابر ایستا چونان شیء کلی، نه فقط، به يك سخن، صرفاً نادسا است، بلکه بدون تعیین حسی آن و مستقل از شرط آروینی، در خود متناقض است؛ بنابراین انسان باید یا هرگونه برابر ایستا را بکلی منتزع کند (درمنطق)، یا اگر برابر ایستایی را فرض گیرد، می‌باید آن را تحت شرطهای سهش حسی بیاندیشد. در نتیجه امر معقول<sup>۲</sup> مستلزم يك سهش کاملاً ویژه است که ما در اختیار نداریم و در صورت فقدان آن (B 336) سهش ویژه، امر معقول برای ما هیچ چیز نیست. ولی از سوی دیگر، پدیدارها (A 280) نیز نمی‌توانند برابر ایستاهای فی‌نفسه باشند. زیرا اگر من صرفاً شیءها را به طور کلی بیاندیشم، البته اختلاف نسبتهای بیرونی اختلاف خود چیزها را تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه بعکس، اختلاف خود چیزها را در پیش فرض می‌کند. و اگر مفهوم يك چیز به لحاظ درونی از مفهوم چیز دیگر اصلاً متفاوت نباشد، آنگاه من فقط يك شیء واحد و یگانه را در نسبتهای گوناگون می‌نهم. بعلاوه، از طریق افزایش يك هایش (واقعیت) محض با هایش محض دیگر، البته امر مثبت<sup>۳</sup> فزونی می‌گیرد، نه اینکه از آن چیزی کاسته یا برداشته شود. از اینرو امور واقعی در شیءها عموماً، هرگز معترض یکدیگر نمی‌شوند؛ و غیره.

\* \* \*

چنانکه نشان داده‌ایم، مفهومهای تأمل<sup>۴</sup>، به سبب گونه‌ای دژگاری محض چنان نفوذی بر کاربرد فهم دارند که حتا توانسته‌اند یکی از تیزبین‌ترین فیلسوفان [ = لایبنیتس ] را گمراه سازند و به ابداع يك دستگاه خیالی شناخت فکری<sup>۵</sup> سوق دهند، دستگاهی که به عهده می‌گیرد تا برابر ایستاهای خود را بدون دخالت حسها تعیین کند. درست به همین دلیل، بازگشایی علت فریب دهنده‌ای که در ایهام این مفهوما نهفته است، چونان ایجاد کننده آغازهای

(۱) به پیروی از فاینرگر، nicht empirischen... verwehren به جای empirischen ... verkehren

2) das Intelligible 3) das Positive

4) Begriffe der Reflexion 5) intellektuelle Erkenntnis

دروغین، سودی بزرگ دارد تا مرزهای فهم معتمدانه تعیین شوند و تضمین گردند.

(B 337) برآستی می‌توان گفت: آنچه بر کل يك مفهوم اطلاق می‌شود، یا با آن

(A 281) متناقض است، همچنین به تك تك جزئیاتی که تحت آن مفهوم قرار دارند اطلاق

می‌شود یا با آنها متناقض است (*dictum de Omni et Nullo*) = قول همه یا هیچ کدام]. ولی نادرست خواهد بود که این آغازه منطقی را چنان تغییر دهیم تا چنین دلالت کند: آنچه در يك مفهوم کلی گنجانیده نشده است، در مفهوم-های جزئی‌ای که تحت آن مفهوم کلی قرار دارند نیز وجود ندارد. زیرا مفهوم‌های جزئی دقیقاً به این دلیل مفهوم‌های جزئی‌اند که در خود چیزی بیشتر از آن می‌گنجانند که در مفهوم کلی اندیشیده می‌آید. با این حال تمامی دستگاه فکری لایبنتس واقعاً بر مبنای این آغازه اخیر برپا شده است، بنابراین با همین آغازه - هم‌هنگام همراه با همه دوپهلویی‌هایی که در کاربرد فهم از آن ناشی می‌شوند - فرو می‌ریزد.

اصل عدم تمایز در واقع بر پایه این فرض پیشین قرار دارد که: اگر در

مفهوم يك شیء به‌طور کلی، تمایز معینی مشاهده نشود، پس در خود شیء‌ها

نیز تمایزی یافته نمی‌شود. در نتیجه، همه شیء‌هایی که در مفهوم خود (به

لحاظ کیفیت و کمیت) از یکدیگر تشخیص داده نشوند، کاملاً اینهمان‌اند

(یعنی *numero eadem* [= عدداً همانند] هستند). ولی چون در مفهوم محض

هر گونه شیء بسی شرط‌های ضروری سهش شیء<sup>۱</sup> منتزع شده‌اند، از اینرو،

با گونه‌ای شتابزدگی شگفت، آنچه منتزع شده است چنان تلقی می‌شود که

(B 338) گویی اصلاً در هیچ‌جا وجود ندارد؛ و برای شیء چیزی باقی گذاشته نمی‌شود

مگر آنچه در مفهوم آن گنجانیده شده است.

(A 282) من هر جا و هر چند بار هم که مفهوم يك پای مکعب<sup>۲</sup> فضا را بیان‌دیشم،

فی‌نفسه همواره یکی است. ولی با اینهمه دو پای مکعب در فضا بسادگی به سبب

حیزهای خود از یکدیگر تمیز داده می‌شوند (یعنی *numero diversa* [= عدداً

(۱) به پیروی از اردمان، به جای *seiner* ein.

(۲) *Kubikfuß*. در فارسی اصطلاح انگلیسی «فوت مکعب»: *cubic foot* نیز رایج

است. - فرانسه: *piéd cube*.

[مختلف] هستند). این حیزها شرطهایی اند برای سهش، که در آن، برون آخنه مفهوم پای مکعب داده می شود، شرطهایی که به مفهوم تعلق ندارند، بلکه کلاً از آن حسگانی اند. به همین ترتیب در مفهوم يك شیء هیچ تعارضی وجود ندارد، مگر آنکه يك گزاره نایی [= سالب] با يك گزاره هایی [= موجب] پیوسته شود؛ چه، مفهومهای صرفاً هایی هرگز نمی توانند در حالت همبستگی سبب رفع<sup>۱</sup> شوند. ولی در سهش حسی، که در آن، واقعیت (برای نمونه، جنبش) داده می شود، شرطهایی وجود دارند (جهتهای متقابل) که در مفهوم جنبش عموماً، منتزاع شده اند. این شرطها تعارضی را که البته منطقی نیست ممکن می سازند یعنی از امور مثبت<sup>۲</sup> صرف، صفر = ۰ تولید می کنند. بدینسان حق نداریم بگوییم که: واقعیتها کاملاً اندرمیان خود در توافق<sup>۳</sup> اند، زیرا در مفهومهای آنها هیچ گونه تعارض وجود ندارد.\* از نگرگاه مفهومهای محض، درونگان عبارت است از فرولایه همه نسبتها<sup>۴</sup> یا تعینهای بیرونی. بنابراین (B 339) اگر من همه شرطهای سهش را منتزاع سازم و منحصرانه به مفهوم يك شیء کلی (A 283) قناعت کنم، در این حال می توانم همه نسبتهای بیرونی را منتزاع گردانم و با اینهمه باید مفهومی باز ماند که دال بر هیچ نسبتی نیست مگر صرفاً تعینهای بیرونی. اینک چنین می نماید از اینجا برآید که: درهر شیء (جوهر)، چیزی وجود دارد که مطلقاً بیرونی است و مقدم است بر همه تعینهای بیرونی، که همانا تعینهای بیرونی را خود تازه ممکن می سازد. همچنین به نظر می رسد

(\* اگر بخواهند در اینجا به همان گریز عادی دست یازند که: دست کم *realitates* [= واقعیتهای معقول] نمی توانند علیه یکدیگر عمل کنند، در این حال باز می بایستی نمونه ای از چنین واقعیت ناپ و عاری از حسها عرضه دارند تا به فهم درآید که آیا چنین امری اصلاً معرف چیزی هست یا هیچ چیز را معرفی نمی کند. ولی هیچ نمونه ای از هیچ کجا گرفته نمی تواند شدن مگر از تجربه، که هرگز چیزی بیش از پدیده ها را باز نمی نماید. و بدینسان این گزاره هیچ معنایی ندارد مگر آنکه مفهوسی که هایشهای صرف را در خود بگنجانند، هیچ چیز نایی را دربر ندارد؛ و این گزاره ای است که ما هرگز در آن شك نکرده ایم.

1) Aufhebung 2) Positives

(۳) به پیروی از هارتن شتاین، *in Einstimmung* به جای *Einstimmung*.

(۴) به پیروی از والتینر، *Verhältnisse* به جای *Verhältnis*.



نتیجه شود که این فرولایه چنان چیزی می‌باشد که دیگر هیچ نسبت بیرونی را در خود نمی‌گنجانند، پس، ساده است (زیرا شیء‌های مادی با اینهمه همواره نسبت‌هایند، دست کم نسبت‌های بخش‌های خویش‌اند با یکدیگر). و چون ما هیچ-گونه تعین‌های مطلقاً درونی را نمی‌شناسیم مگر آنهایی که از طریق حس درونی ما حاصل می‌شوند، از اینرو این فرولایه نه فقط ساده است، بلکه همچنین (بر پایه‌ی آناگویی با حس درونی مان) از راه تصورها تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، همه چیزها در واقع جوهرهای فردند، یا هستومندهایی ساده‌اند (B 340)

برخوردار از موهبت تصورها. البته این همه می‌توانست صحت داشته باشد، به شرطی که در شمار شرط‌هایی که فقط تحت آنها برابر ایستاهای سهش بیرونی می‌توانند به ما داده شوند، فزون بر مفهوم یک شیء عموماً، چیزی دیگر وجود نمی‌داشت؛ هر چند که مفهوم ناب آنها را منتزع می‌کند. زیرا از اینجا آشکار می‌شود که یک پدیدار پاینده در مکان (اُستنش تداخل‌ناپذیر) فقط می‌تواند نسبت‌های صرف را در خود بگنجانند، و هرگز نه چیزی را که مطلقاً درونی باشد؛ و با اینهمه فرولایه نخستین همه دریافت‌های حسی بیرونی تواند بود. من طبعاً نمی‌توانم بوسیله مفهومی محض بدون یک چیز درونی<sup>۱</sup> هیچ چیز بیرونی را بیاندیشم، درست به این دلیل که مفهومی نسبتاً همچنان شیء‌های مطلقاً داده شده را در پیش فرض می‌کنند، و بدون اینها ممکن نیستند. ولی چون در سهش چیزی گنجانیده شده است که در مفهوم محض یک شیء عموماً، هرگز یافته نمی‌شود، و چون این چیز فرولایه‌ای را فراچنگ می‌آورد که از راه مفهوم محض هرگز شناخته نمی‌شود - یعنی مکانی که با هر آنچه در آن وجود دارد از نسبت‌های صوری صرف یا حتا از نسبت‌های واقعی تشکیل یافته است - از اینرو من نمی‌توانم گفت: چون بدون درونگان مطلق هیچ شیئی نمی‌تواند بوسیله مفهومی محض متصور گردد، پس همچنین در خود شیء‌هایی که تحت این مفهوما قرار گرفته‌اند، و سهش آنها، هیچ چیز بیرونی وجود ندارد که امری مطلقاً درونی<sup>۲</sup> در بن آن قرار نداشته باشد. زیرا اگر ما همه شرط‌های

(۱) یا «درونگان» - به پیروی از ویراست چهارم، etwas Inneres به جای

etwas Innerem

2) Verhältnisbegriffe

3) Schlechthininneres / das Schlechthininnere

- (B 341) سهش را منتزع کرده باشیم، طبعاً در مفهوم محض برای ما چیزی باز نمی‌ماند مگر درونگان عموماً، و نسبت درونگان اندرمیان خود، که فقط بدان راه بیرونگان ممکن است. ولی این ضرورت که تنها برپایهٔ انتزاع<sup>۱</sup> استوار است، در مورد شیءهایی صدق نمی‌کند که در سهش با چنان تعینهایی داده می‌شوند (A 285) که فقط نسبتها را بیان می‌کنند، بدون آنکه چیزی درونی در بن آنها قرار داشته باشد؛ زیرا آنها شیءهای فی‌نفسه نیستند، بلکه منحصرانه پدیدارهایند. آنچه ما در مورد ماده نیز می‌شناسیم، نسبتهای صرف است (و آنچه ما تعین-های درونی ماده می‌نامیم، فقط در مقایسه، درونی است). ولی اندرمیان این نسبتها، پاره‌ای نسبتهای خودایستا<sup>۲</sup> و پاینده نیز وجود دارند که بوسیلهٔ آنها یک برابریستای معین به ما داده می‌شود. این حقیقت که من، اگر این نسبتها را منتزع کنم، دیگر چیزی برای اندیشیدن ندارم، نه مفهوم یک شیء چونان پدیدار را رفع می‌کند و نه همچنین مفهوم یک برابریستار را به‌طور مجرد؛ - ولی هرگونه امکان چنان چیزی را که برپایهٔ مفهومهای محض تعیین‌پذیر باشد، یعنی امکان ذات معقول را بیکباره مرتفع می‌سازد. البته تعجب‌آور است بشنویم که یک شیء سراسر و بیکباره می‌بایستی از نسبتها تشکیل یابد. ولی چنین شیئی همچنین پدیدار محض است، و به‌هیچ روی نمی‌تواند از طریق مقوله‌های ناب اندیشیده‌آید، حتا خود از نسبت محض یک چیز کلی به حسها تشکیل شده است. به همین سان، اگر از مفهومهای محض آغاز کنیم، نمی‌توانیم نسبتهای شیءها را به‌طور مجرد، به‌سانی دیگر اندیشیم جز آنکه یکی از آن شیءها علت تعینها در دیگری باشد. زیرا این خود عبارت است از مفهوم فهم ما در مورد نسبتها. اما چون ما سپس سهشها را سراسر منتزع می‌کنیم، در این صورت یک شیوهٔ معین که بدان طریق بسیارگان در میان خود می‌توانند چیزها را تعیین کنند، بکلی کنار گذاشته می‌شود؛ و آن عبارت است از صورت حسگانی (یعنی مکان)، که البته باز مقدم است بر هر نوع علیت<sup>۳</sup> آروینی.

اگر نگرسته مان از برابریستاهای صرفاً معقول چنان شیءهایی باشد

- 1) Abstraktion      2) selbständig  
3) empirische Kausalität

که بدون هیچ‌گونه دیسه‌نمای حسگانی بوسیلهٔ مقوله‌های ناب اندیشیده می‌شوند،<sup>۱</sup> در این حال چنین چیزها ناممکن‌اند. زیرا شرط کاربرد عینی همهٔ مفهومی‌های فهم ما صرفاً شیوهٔ سهش حسی ماست که بدان وسیله برابر استاها به ما داده می‌شوند. و اگر ما این شیوهٔ سهش را منتزع کنیم، آنگاه مفهومی‌های فهم هیچ رابطه‌ای با هیچ‌گونه برون‌آخته نخواهند داشت. حتا اگر يك شیوهٔ دیگر سهش را نیز، سوای سهش حسی مان، فرض گیریم، در این حال باز کارکردهای ما برای اندیشیدن در رابطه با آن سهش هیچ معنایی نخواهند داشت. اما اگر نگرسته‌مان از برابر استاهاى معقول، فقط برابر- ایستاهاى يك سهش ناحسی باشد که مقوله‌های ما طبعاً در مورد آنها اعتبار ندارند و دربارهٔ آنها ما هیچ‌وقت هیچ شناختی نتوانیم داشت (نه سهش، نه مفهوم)، - آنگاه ذاتهای معقول می‌باید تنها به این معنای منفی پذیرفته آیند. چون آنها در این صورت چیزی دیگر نمی‌گویند جز آنکه: شیوهٔ ما در سهش نه به همهٔ شیءها، بل همانا صرفاً به برابر استاهاى حسهیمان مربوط می‌شود؛ (B 348)

پس اعتبار عینی آن محدود است، و در نتیجه برای شیوهٔ دیگری از سهش، و بنابراین همچنین برای شیءها چونان برون‌آخته‌های آن شیوهٔ دیگر سهش، محلی باز می‌ماند. و اما در آن صورت، مفهوم يك ذات معقول، اشکالی است، یعنی تصور يك شیء است که دربارهٔ آن، نه می‌توانیم گفت که ممکن است، و نه می‌توانیم گفت محال است. زیرا ما هیچ نوع شیوهٔ سهش جز سهش حسی خود را بر نمی‌شناسیم و هیچ‌گونه مفهومی‌های جز مقوله‌ها سراغ نداریم، که هیچ يك از آنها برای يك برابر استای فراحسی مناسب نیست. از اینرو ما نمی‌توانیم حیطة برابر استاهاى اندیشیدن خود را فراتر از شرطهای حسگانی خود به‌طور مثبت بگسترانیم، و فراتر از پدیدارها باز برابر استاهاى اندیشیدن ناب<sup>۲</sup> یعنی ذاتهای معقول را فرض کنیم، زیرا ذاتهای معقول هیچ‌گونه معنای مثبت مشخصی ندارند. زیرا ما باید دربارهٔ مقوله‌ها اذعان کنیم که: ایشان بتنهایی برای شناخت شیءهای فی‌نفسه، رسا نیستند،<sup>۳</sup> و بدون داده‌های حس-

(۱) کانت (Nachträge CL): «از جانب ما شناخته می‌شوند» (von uns erkannt).

(۲) Gegenstände des reinen Denkens

(۳) این جمله را چنین نیز می‌توان گزارد: «ایشان بتنهایی و فی‌نفسه، برای شناخت

←

- گانی، صورتهای صرفاً ذهنی یگانگی فهم<sup>۱</sup> خواهند بود. اما بدون برابر ایستا. اندیشیدن البته در گوهر خویش محصول حسها نیست، و مادام که محصول حسها نیست، بوسیله حسها نیز کرانمند نمی شود. اما به همین دلیل، بدون یاری حسگانی، مستقیماً کاربردی خاص و ناب ندارد؛ چه در آن حال فاقد برون-آخته خواهد بود. ولی ذات معقول را نیز نمی توان چنین برون-آخته ای نامید،<sup>۲</sup> زیرا معقول دقیقاً به معنای مفهوم اشکالی گونه ای برابر ایستاست برای سهشی (B 344) کاملاً متفاوت و فهمی کاملاً متفاوت از فهم ما، و این خود یک مشکل<sup>۳</sup> [مسئله] است. بنابراین مفهوم ذات معقول، مفهوم یک برون-آخته نیست، بلکه مسئله ای است که به سانی پرهیزناپذیر با کرانمندی حسگانی ما مربوط است، و آن اینکه: آیا نمی توانند برابر ایستاهایی وجود داشته باشند که بکلی از سهش خود رها شده باشند؟ این پرسشی است که فقط به طور نامعین پاسخ داده (A 288) تواند شد، به این ترتیب که: چون سهش حسی بدون استثنا در باب همه شیءها صدق نمی کند، برای برابر ایستاهای دیگر و بیشتر، جایی باقی می ماند؛ این برابر ایستاهای مطلقاً انکار نمی شوند، ولی به سبب فقدان یک مفهوم معین (چون هیچ مقوله ای برای آنها مفید نیست) همچنین نمی توانند چونان برابر ایستاهایی برای فهم ما تصدیق گردند.

بدینسان فهم حسگانی را محدود می کند، بدون آنکه بدان راه حیطه خاص خود را بگستراند. فهم، باز نهار دادن به حسگانی تا ادعا نکند که می تواند به شیءهای فی نفسه مربوط شود، بلکه منحصرانه به پدیدارها پردازد، برابر-ایستایی فی نفسه را بر خود می اندیشد؛ ولی فقط چونان برون-آخته ترا فرازننده که علت پدیدار است (و در نتیجه، خود، پدیدار نیست). این برابر ایستای فی نفسه، نه به مثابه چندی، نه به مثابه واقعیت، نه همچون جوهرها و دیگرها، اندیشیده

### 1) Verstandeseinheit

(۲) یا: «ولی چنین برون-آخته ای [برون-آخته اندیشیدن ناب] را نیز نمی توان ذات معقول نامید» یا: «... دانست». همچنین توجه کنید به جمله ای در همین زمینه در پاراگراف بعدی.

### 3) Problem

→ شیءها رسا نیستند...»، یا: «ایشان بتنهایی برای شناخت شیءها، فی نفسه رسا نیستند...». ولی فقط ترجمه ای که در بالا برگزیده شده، در سیاق اندیشه صحیح بی نماید.

نتواند شدن (زیرا این مفهوما همواره مستلزم صورتهای حسی اند که در آنها  
برابرایستایی را تعیین می کنند)؛ و این کاملاً بر ما ناشناخته است که آیا این  
برون آخته ترافرازنده در ما وجود دارد یا در بیرون از ما نیز موجود است، آیا  
با حسگانی همهنگام رفع خواهد شد، یا اگر حسگانی را کنار گذاریم، باز  
(B 345) باقی خواهد ماند یا نه. اگر بخواهیم این برون آخته را بدان سبب ذات معقول  
بخوانیم که تصور آن حسی نیست، در این حال آزادیم که چنین کنیم. ولی  
چون ما هیچ يك از مفهوماهای فهم خود را بر آن اعمال نمی توانیم کرد، در  
این صورت این تصور همچنان برای ما تهی است و به هیچ درد نمی خورد  
(A 289) مگر آنکه مرزهای شناخت حسی ما را نشانه گذاری کند و مکانی را باز  
گذارد که ما نه از راه تجربه ممکن پر می توانیم کرد و نه بوسیله فهم ناب.  
بنابراین سنجش این فهم ناب به ما اجازه نمی دهد که حیطة نوینی از  
برابرایستاها را فراسوی آنهاپی که می توانند چونان پدیدارها به فهم عرضه  
شوند، بیافرینیم، و در جهانهای معقول<sup>۲</sup> یا حتا در مفهوم آنها سرگردان شویم.  
خطایی که به آشکارترین وجه در اینجا باعث گمراهی می شود - و البته می-  
تواند بخشوده شود، هر چند که هرگز توجیه نمی تواند شد - در این نهفته است  
که: کاربرد فهم، به ضد تعیین آن، ترافرازنده گردانده شود<sup>۴</sup> و طوری عمل شود  
که برابرایستاها، یعنی سهشهای ممکن خود را تابع مفهوما سازند، نه اینکه  
مفهوما خود را با سهشهای ممکن (که اعتبار عینی مفهوما فقط بر پایه آنها  
استوار است) سازگار کنند. علت این امر به نوبه خود آن است که: خوداندر-  
یافت، و به همراه آن، اندیشیدن، مقدم است بر هرگونه نظم معین ممکن  
تصورها. یعنی ما چیزی [=Etwas] را به طور کلی می اندیشیم و هر چند آن را  
(B 346) از يك طرف حسی تعیین می کنیم، ولی از سوی دیگر، برابرایستای کلی ای را  
که به طور مجرد تصور شده است، از این شیوه حسی سهش آن متمایز می-  
سازیم. اکنون در اینجا فقط شیوه ای باز می ماند که برابرایستا را صرفاً از راه  
اندیشیدن تعیین کنیم که البته يك صورت منطقی محض است بدون گنجانیده.

۱) به پیروی از اردمان، keinen به جای keine.

2) intelligible Welten 3) Fehler

۴) به پیروی از اردمان، gemacht wird به جای gemacht.

ولی با اینهمه برای ما شیوه‌ای می‌نماید که بدان وسیله برون آختۀ فی‌نفسه وجود تواند داشت (ذات معقول)، بی آنکه به‌سهشی توجه نماییم که به‌حسهای ما محدود شده است.

\* \* \*

پیش از آنکه مبحث آناکاوک ترافرازنده را ترك کنیم، باز می‌باید بدان (A 290) چیزی افزایشیم که گرچه از اهمیتی ویژه برخوردار نیست، با اینهمه چنین می‌نماید که برای فرآراستگی دستگاه واجب باشد. برترین مفهوم که عادتاً يك فلسفۀ ترافرازنده از آن آغاز می‌شود، معمولاً بخش‌بندی به‌امر ممکن<sup>۱</sup> و امر ناممکن<sup>۲</sup> است. ولی چون هرگونه بخش‌بندی، يك مفهوم تقسیم‌شده را در پیش فرض می‌کند، از اینرو باز باید يك مفهوم برتر داده شود و این عبارت است از مفهوم يك برابریستاً عموماً (که به‌طور اشکالی فهمیده‌آید: بدون توجه به اینکه آیا چیزی هست، یا هیچ است). اما چون مقوله‌ها تنها مفهوم‌هایی‌اند که به برابریستاً عموماً مربوط می‌شوند، از اینرو تمایز يك برابریستاً بدین لحاظ که آیا چیزی هست، یا هیچ است، می‌باید برطبق نظم و راهنمایی مقوله‌ها انجام گیرد.

(B 347) ۱) در برابر مفهوم‌های همه<sup>۲</sup>، بسیار<sup>۴</sup>، و يك<sup>۵</sup>، مفهوم هیچ يك<sup>۶</sup> [= هیچ

- کدام = نه حتا يك] قرار دارد که هرچیزی را رفع می‌کند، و بدینسان<sup>۷</sup> برابر-
- 1) das Mögliche    2) das Unmögliche    3) Alles [=das All]  
 4) Vieles [=das Viele]    5) Eines [=das Eine]  
 6) Keines [=das Keine]

۷) ما جمله کانت را لفظ به لفظ ترجمه کرده‌ایم. ترمزگ-پاکو این جمله را تارک می‌داند و به قرائت ویله توجه می‌کنند که به‌جای *so ist* می‌دهد *ist so*. در صورت اخیر ترجمۀ جمله چنین خواهد بود: «در برابر مفهوم‌های همه، بسیار، و يك، مفهوم هیچ‌يك قرار دارد که هرچیزی را رفع می‌کند، و بدینسان مفهوم هیچ‌يك عبارت است از برابریستای يك مفهوم که هیچ‌سهش مشخصی با آن متناظر نیست و مساوی است با هیچ؛ به عبارت دیگر، يك مفهوم است بدون برابریستاً، مانند ذاتهای معقول...»  
*ens rationis* [= کائن عقلی]؟! «... بدینسان برطبق ویله - به نقل از ترمزگ-پاکو - *ens rationis* که مفرد است دشوار است بتواند به «ذاتهای معقول» (جمع) رابطه یابد. بنابراین باید به «هیچ يك» مربوط شود. - مترجمان دیگر اصلاح ویله را نادیده انگاشته‌اند. کمپ سمیت محل پرائتز «*ens rationis*» را عوض می‌کند و آن را پیش از «مانند ذاتهای معقول» قرار می‌دهد.

ایستای يك مفهوم که هیچ سهش مشخصی با آن متناظر نیست، مساوی است با هیچ؛ به عبارت دیگر، يك مفهوم است بدون برابریستا، مانند ذاتهای معقول که در شمار امکانها نمی‌توانند آمد، هر چند به این دلیل نیز نمی‌باید همچون ناممکن مطرح شوند (*ens rationis* [= کائن عقلی])؛ یا مانند پاره‌ای نیرو- (A 291) های بنیادین معین نوین که انسان آنها را برمی‌اندیشد، که البته عاری از آخشیج- اند ولی همچنین بدون نمونه‌ای از تجربه اندیشیده می‌شوند و بنابراین نمی‌باید در شمار امکانها قرار گیرند.

(۲) واقعیت عبارت است از يك چیز؛ سلب عبارت است از هیچ، یعنی يك مفهوم از فقدان يك برابریستا، مانند: سایه، سرما (*nihil privativum*) [= عدیم سالب].

(۳) صورت محض سهش بدون جوهر، در گوهر خویش برابریستا نیست، بلکه صرفاً شرط صوری برابریستا است (چونان پدیدار)، مانند مکان نساب و زمان ناب، که البته چیزهایی‌اند همچون صورتهای سهدن، ولی خودشان برابریستاهایی نی‌اند، که سهدیده شوند (*ens imaginarium*) [= کائن تخیلی] (۲).

(۴) برابریستای يك مفهوم که با خود متناقض است، هیچ است. زیرا (B 348) مفهوم آن، هیچ است، امر ناممکن است؛ مانند يك شکل راستگوش که دو ضلع داشته باشد (*nihil negativum*) [= عدیم ناقص].

بنابراین جدول این بخش‌بندی مفهوم هیچ می‌باید به ترتیب زیر مطرح شود (و بخش‌بندی متوازی مفهوم يك چیز [= *Etwas*] از همین جدول منتج خواهد شد) (۲).

(۱) رجوع کنید به پانوش (۷) در صفحه پیش.

(۲) *ens imaginarium* در B در همین وضع قرار دارد؛ ولی در A بلافاصله پس از «... مکان ناب و زمان ناب» چاپ شده است.

(۳) یا: «(و بخش‌بندی متوازی [= متناظر] مفهوم يك چیز [= *Etwas*] به خودی خود بنتج خواهد شد)»؛ یا: «(... خود بخود واضح است)».

(A 292)

هیچ

همچون:

۱

مفهوم تهی بدون برابرستا

[ = کائن عقلی ] *ens rationis*

۳

سهش تهی<sup>۲</sup> بدون برابرستا[ = کائن تخیلی ] *ens imaginarium*

۲

برابریستای تهی<sup>۱</sup> یک مفهوم[ = عدیم سالب ] *nihil privativum*

۴

برابریستای تهی بدون مفهوم

[ = عدیم ناقض ] *nihil negativum*

مشاهده می‌شود که شیء اندیشه<sup>۲</sup> [ = کائن عقلی ] (شماره ۱) از چیزی [ = لاشیء = عدیم ناقض ] (شماره ۴) بدینسان متمایز می‌گردد که شیء اندیشه نمی‌بایستی در شمار امکانها درآید؛ زیرا صرفاً خیالپردازی است (هرچند که متناقض نیست). اما چیزی به ضد امکان است، بدین ترتیب که مفهوم، حتا خود را نیز رفع می‌کند. ولی هر دو، مفهومهای تهی‌اند. بعکس، عدیم سالب (شماره ۲) و کائن تخیلی (شماره ۳) عبارت‌اند از داده‌های تهی<sup>۴</sup> برای مفهومها. اگر نور به حسها داده نشده بود، در این حال هیچ تاریکی نیز به تصور نمی‌آمد؛ و اگر هستومندهای آستینده، حساً درک نشوند، مکان نیز تصورپذیر نیست. سلب و همچنین صورت محض سهش بدون یک امر واقعی، برون-آخته‌ها نیستند.

1) leerer Gegenstand      2) leere Anschauung  
3) Gedankending      4) leere Data





(A 298)

## منطق ترافرارزنده

قسمت دوم

## دوچمگوئیک ترافرارزنده

درآمد

I

در باره فرانمود ترافرارزنده<sup>۱</sup>

پیش از این، دوچمگوئیک [= دیالکتیک] را عموماً، منطق فرانمود نامیده‌ایم. این بدان معنا نیست که دوچمگوئیک، آموزهٔ احتمال<sup>۲</sup> باشد. زیرا احتمال به معنای حقیقت است، اما حقیقتی که از طریق بنیادهای نارسا شناخته شود. هرچند شناخت این حقیقت ناقص است، ولی با اینهمه، بدین سبب دروغین نیست، و بنابراین نباید از بخش آناکاوانهٔ منطق جدا گردد. به طریق اولی، پدیداد [= *Erscheinung*] و فرانمود [= *Schein*] نیز نمی‌باید اینهمان نگریسته شوند. زیرا حقیقت یا فرانمود در برابر ایستا، مادام که سهیده (B 350) می‌شود، یافته نمی‌شوند؛ بلکه در داوری در بارهٔ برابر ایستا، مادام که اندیشیده می‌آید، وجود دارند. بنابراین البته می‌توان بدرستی گفت که: حسها خطا نمی‌کنند، ولی نه بدان سبب که همواره صحیح داوری می‌کنند، بل بدان سبب که اصلاً داوری نمی‌کنند. از اینرو هم حقیقت، و هم خطا، و در نتیجه همچنین فرانمود که باعث گمراهی به خطاست، جملگی فقط در داوری یافته می‌شوند، یعنی فقط در نسبت برابر ایستا با فهم ما وجود دارند. در شناختی که با قانونهای فهم<sup>۳</sup> هماهنگی تام دارد، خطا یافته نمی‌شود. در (A 294) تصور حسها نیز خطایی وجود ندارد (زیرا تصور گنجانندهٔ هیچ داوری نیست). هیچ نیروی طبیعت نمی‌تواند نفساً از قانونهای خاص خود منحرف شود. از این نظر نه فهم لفسه بتهایی (بدون نفوذ يك علت دیگر) خطا می‌کند، و نه

1) transzendentaler Schein      2) Wahrscheinlichkeit  
3) Verstandesgesetze

حسها لنفسه اشتباه می‌کنند. فهم به این سبب خطا نمی‌تواند کرد که اگر صرفاً بر پایه قانونهای خویش عمل کند، معلول (داوری) ضرورتاً باید با این قانونها همخوانی داشته باشد. ولی همخوانی با قانونهای فهم، فقط جنبه صوری هر گونه حقیقت را تشکیل می‌دهد. در حسها هیچ‌گونه داوری‌ای وجود ندارد: نه داوری راستین، نه داوری دروغین. اینک چون ما فزون بر این دو سرچشمه شناخت<sup>۱</sup> سرچشمه‌ای دیگر نداریم، چنین برمی‌آید که: خطا فقط از طریق نفوذ نامشهود حسگانی بر فهم تولید می‌شود. بر اثر این نفوذ چنین رخ می‌دهد که بنیادهای ذهنی داوری با بنیادهای عینی آمیخته و تلفیق می‌شوند و این بنیادهای عینی را از تعیین خود منحرف می‌سازند.\* مانند یک جسم جنبان که البته لنفسه همواره جنبشی مستقیم الخط در راستای واحد خواهد داشت؛ ولی اگر هم‌نگام نیرویی دیگر آن را در راستای دیگر زیر نفوذ گیرد، در مسیر منحنی حرکت خواهد کرد. بنابراین برای تمایز کنش ویژه فهم از نیرویی که با آن آمیخته می‌شود، لازم خواهد آمد که داوری خطاطی همچون ترازانال<sup>۲</sup> [= خط قطری] دو نیرو نگریسته شود که داوری را در دو راستای متفاوت تعیین می‌کنند، که گویی زاویه‌ای را در خود می‌گیرند؛ و بدینسان لازم است که عمل<sup>۳</sup> مرکب آنها به عمل ساده فهم و عمل ساده حسگانی فروگشوده شود. در مورد داوریهای نساب پرتوم، این کار می‌باید بوسیله سگالش ترافرازنده انجام گیرد، که بدان راه (چنانکه قبلاً نشان داده شده است)، موضع شایسته هر تصویری در نیروی شناخت معین می‌گردد و در نتیجه همچنین نفوذ حسگانی بر فهم تشخیص داده می‌شود.<sup>۴</sup>

(B 351) \* حسگانی، مادام که تابع فهم باشد، چونان برون آخته‌ای که فهم کارکرد خود را بر آن اعمال می‌کند، عبارت است از سرچشمه شناختهای واقعی<sup>۵</sup>. ولی دقیقاً همین

۱) شبیانی در پرائتز می‌افزاید: «(الفهم و الحواس - المترجم)».

2) Diagonale 3) Wirkung

۴) در متن [با ایتالیک مترجم]:

... der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

ترجمه تحت لفظی: «... نفوذ امر اخیر بر آن...». - ژول بارنی و ترمزگسپاکو: «... نفوذ حسگانی بر فهم...». - مولر: «... نفوذ هر یک از این قوه‌ها [حسگانی و

فهم] بر چنین تصور...». - اویزمان: «... نفوذ نیروی شناخت بر تصور...».

5) reale Erkenntnisse

- کار ما در اینجا آن نیست که به فرانمود آروینی<sup>۱</sup> (برای نمونه، به خطای باصره<sup>۲</sup>) بپردازیم، که در مورد کاربرد آروینی قاعده‌های فهم - که در غیر این (B 352) صورت صحیح‌اند، - پیش می‌آید و بدان طریق، نیروی داوری بوسیله نفوذ انگارش گمراه می‌شود، بلکه ما بایستی فقط به فرانمود ترافراژنده توجه کنیم که بر آغازه‌هایی نفوذ دارد که کاربرد آنها به هیچ‌روی برای تجربه مناسب نیست. در حالت اخیر ما باز دست کم محکی برای صحت آنها می‌داشتیم. اما فرا- نمود ترافراژنده حتا به‌رغم همه زنه‌های سنجش، ما را بیکباره فراسوی کاربرد آروینی مقوله‌ها به‌بیراهه می‌کشاند و بسا ترند توهم‌انگیز<sup>۳</sup> گسترش فهم ناب فریبمان می‌دهد. ما میل داریم آغازه‌هایی را که تطبیق آنها کاملاً<sup>۴</sup> در چهارچوب تجربه ممکن قرار دارد، آغازه‌های «دن‌مانده»<sup>۴</sup> بنامیم، ولی (A 296) آغازه‌هایی را که می‌خواهند از این مرزها برون شوند، آغازه‌های تراگذنده<sup>۵</sup> بخوانیم. اما نگریده من از آغازه‌های تراگذنده، کاربرد ترافراژنده یا دژکار- برد ترافراژنده مقوله‌ها نیست. کاربرد یا دژکاربرد ترافراژنده مقوله‌ها یک خطای محض نیروی داوری است که بوسیله سنجش چنانکه باید بازداشته نشده است، و بنابراین به مرزهای زمینه‌ای که تنها در آن، فهم ناب مجاز است تا بازی خود را اعمال کند، به‌اندازه بسنده توجه نمی‌نماید. نگریده من آن آغازه‌های واقعی است که از ما متوقع‌اند تا همه حصارها را از بن برافکنیم و مدعی زمینه‌ای کاملاً<sup>۶</sup> نوین شویم که اصلاً<sup>۷</sup> هیچ نوع مرزبندی<sup>۶</sup> را بر نمی- شناسد. از اینرو ترافراژنده [=transzendental] و تراگذنده<sup>۷</sup>، همانند نیستند. آغازه‌های فهم ناب که پیش از این مطرح ساخته‌ایم، می‌بایستی صرفاً به کار- برد آروینی فهم مربوط شوند، و نه به کاربرد ترافراژنده که از مرز تجربه فراتر (B 353) می‌رود. ولی آغازه‌ای که این حدها را از میان بردارد یا حتا ما را به عبور از

→  
حسگانی، مادام که بر خود کنش فهم نفوذ کند و او را به داوری کردن سوق دهد، بنیاد خطا را تشکیل می‌دهد.

- 1) empirischer Schein      2) optischer Schein  
3) Blendwerk              4) immanente Grundsätze  
5) transzendente Grundsätze  
6) Demarkation            7) transzendent

این حدها ترغیب کند، تراگذرنده [= transzendent] نامیده می‌شود. اگر سنجش ما بتواند موفق شود تا فرانمود این آغازه‌های ادعایی را آشکار سازد، آنگاه آن آغازه‌ها که دارای کاربرد صرفاً آروینی اند، می‌توانند - در تقابل با آغازه‌های تراگذرنده - آغازه‌های ددون‌ماننده<sup>۱</sup> فهم ناب نامیده شوند.

فرانمود منطقی، که در تقلید محض صورت خرد<sup>۲</sup> قرار دارد (فرانمود قیاسهای دروغین<sup>۳</sup>) منحصرانه از عدم توجه به قاعده<sup>۴</sup> منطقی ناشی می‌شود. به مجرد آنکه توجه به مورد مطرح شده معطوف گردد، فرانمود منطقی بکلی ناپدید خواهد شد. بعکس، فرانمود ترافرازنده، با اینهمه، از میان نمی‌رود، هر چند که انسان آن را کشف کرده باشد و بطلان آن را از راه سنجش ترا-فرازنده به وضوح دریافته باشد. (برای نمونه، فرانمود در این گزاره که: جهان می‌بایستی آغازی در زمان داشته باشد). علت این امر آن است که در خرد ما (اگر آن را ذهناً چونان قوه<sup>۵</sup> شناخت آدمی بنگریم)، قاعده‌های بنیادین و مبدأهای حکمتی<sup>۳</sup> کاربرد آن قرار دارند که کاملاً از ظاهر آراسته<sup>۶</sup> آغازه‌های عینی برخوردارند و از طریق آنها چنین رخ می‌دهد که ضرورت ذهنی يك پیوستگی معین مفهومیهای ما، به نفع فهم، به منزله<sup>۷</sup> ضرورت عینی تعیین شیءها در گوهر خویش، نگریسته می‌آید. این يك پند<sup>۴</sup> باطل<sup>۴</sup> است که هرگز از آن نمی‌توان پرهیخت، همچنانکه نمی‌توان حذر کرد که دریا در افق بالاتر از ساحل به نگرمان رسد، زیرا ما افق را بوسیله<sup>۸</sup> پرتوهای نورانی بالاتری می-بینیم؛ یا نمونه<sup>۹</sup> روشتر: اخترشناس خود نمی‌تواند مانع از آن شود که ماه به هنگام طلوع به نظرش بزرگتر رسد، هر چند که وی از این فرانمود فریب نمی‌خورد.

بنابراین دو یچمگوئیک ترافرازنده خود را بدان قانع می‌سازد که فرا-نمود داوریهای تراگذرنده را کشف کند و هم هنگام مانع از آن شود که فرانمود ما را بفریبد. و اما اینکه فرانمود داوریهای تراگذرنده (مانند فرانمود منطقی)

1) Vernunftform 2) Trugschlüsse

3) Maximen؛ - مفرد: Maxime؛ «مبدأ حکمتی». همچنین: «اصل حکمتی»، «مبدأ ذهنی»، «قاعده اساسی»، «قانون عقلی»، «سراغازه»، «اصل»، «حکمت»؛ ... و بدینسان.

4) Illusion

- بیکبارہ از میان برود، یعنی دیگر فرامود نباشد، کاری است که دوپچمگوٹیک ترافرازندہ هرگز بدان توفیق نخواهد یافتن. زیرا در اینجا ما با یک پندار باطل (A 298) طبیعی و پرهیزناپذیر مواجه ایم که خود برپایهٔ آغازہای ذہنی استوار است و آنها را همچون آغازہای عینی، با تردستی به مساجا می زند. حال آنکہ دوپچمگوٹیک منطقی<sup>۱</sup> در فروگشایی قیاسهای دروغین، فقط با اشتباه<sup>۲</sup> در پیروی از آغازہا، یا با یک فرامود تصنعی در تقلید از آن پندار باطل طبیعی<sup>۳</sup> سروکار دارد. بنابراین یک دوپچمگوٹیک طبیعی و پرهیزناپذیر خرد ناب موجود است. - این دوپچمگوٹیک، آن گونه نیست کہ نادانی خام سرشت به سبب فقدان شناساییها خود را بدان گرفتار سازد، یا یک سوفسطایی<sup>۴</sup> برای مغشوش ساختن ذہن خردمندان مصنوعاً از خود براندیشیدہ باشد. بل همانا این گونه دوپچم-گوٹیک به سانی جدایی ناپذیر ملتصق است به خرد آدمی؛ و حتا پس از آنکہ ما ترفند آن را آشکار ساخته باشیم، باز دست از آن نمی کشد کہ خرد را با شعبدہ بازی بفریبد و وی را لاینقطع به گمراهیهای آتی دچار سازد، کہ همواره (B 355) می بایستی برطرف شوند.

## II

## در بارهٔ خرد ناب، همچون ہدیش

## فرانمود ترافرازندہ

## الف

## در بارهٔ خرد عموماً

- شناخت ما سراسر از حسها برمی خیزد، از آنجا بہ فہم می رود و بہ خرد می انجامد. برتر از خرد چیزی در ما یافتہ نمی شود تا مایهٔ سہش را بہ عمل آورد و تحت برترین یگانگی اندیشیدن قرار دہد. اینک چون می بایدم از این (A 299)

1) logische Dialektik 2) Fehler

۳) در متن: derselben. تقریباً هماہنگ با میکل جان، derselben اشاره بہ «پندار باطل طبیعی» (natürliche ... Illusion) مذکور در فوق تعبیر شدہ است. ترجمۂ خود او: «خطا (یا اشتباہ) طبیعی» (natural error).

4) Sophist

والا ترین نیروی شناخت توضیحی عرضه داشتن، خویشتن را در اندک تردید و دشواری می‌یابیم. در مورد خرد، مانند مورد فهم، کاربرد صریحاً صورتی، یعنی کاربردی منطقی، وجود دارد، که در آن، خرد هر گونه گنجانیده شناخت را منتزع می‌کند. ولی همچنین یک کاربرد واقعی خرد نیز برجاست، بدینسان که او خود گنجاننده خاستگاه پاره‌ای مفهوما و آغازه‌هاست که ایشان را نه از حسها به وام می‌گیرد، نه از فهم. قوه صوری و منطقی خرد<sup>۱</sup>، طبعاً از مدتها پیش بوسیله منطق دانان به مثابه نتیجه گرفتن بامیانجی (در افتراق از نتیجه‌های قیاسی بیمیانیجی: *consequentiis immediatis* [= (از) تالیهای بلاواسطه<sup>۲</sup>]) تعریف شده است. ولی قوه واقعی خرد<sup>۳</sup> که خود رأساً مفهوما را تولید می‌کند، باز بدان وسیله درک نخواهد شد. اکنون چون در اینجا بخش بندی خرد به قوه منطقی و قوه ترافرازنده آن مطرح می‌شود، پس می‌باید در این سرچشمه شناخت، یک مفهوم برتر جستجو شود که هر دو مفهوم را در زیر خود گرد آورد. با اینهمه ما بر پایه آناگویی با مفهوماهای فهم می‌توانیم انتظار داشت که مفهوم منطقی، هم‌هنگام کلید مفهوم ترافرازنده را عرضه دارد، و جدول کارکردهای مفهوماهای فهم، در عین حال شجره‌نامه مفهوماهای خرد<sup>۴</sup> را نیز فراچنگ آورد.

در بخش نخستین منطق ترافرازنده، فهم را به عنوان قوه قاعده‌ها تعریف کردیم. در اینجا خرد را بدین وسیله از فهم متمایز می‌سازیم که آن را قوه اصلها می‌نامیم.

(A 300) اصطلاح اصل [= پرنسپ (= Prinzip(ium))]، دوپهلوس و معمولاً فقط به معنای شناختی است که چونان اصل بکار گرفته تواند شد، هر چند که فی‌نفسه و به لحاظ خاستگاه خاص خود، اصل نباشد. هر گزاره کلی، حتا اگر

- ۱) در متن، *das erstere Vermögen*: «قوه نخستین». ترجمه ماملهم است از تعبیر اویزرمان: «قوه خرد به مفهوم نخستین» (*способность разума в первом смысле*).
- ۲) عبارت لاتین در حالت جمع «آزی» (آبلائیف) است.
- ۳) در متن، *das zweite*: «دوسی». ترجمه ماملهم است از تعبیر اویزرمان: «قوه خرد به مفهوم دوم» (*способность разума в втором смысле*).
- 4) *Vernunftbegriffe*

از تجربه برگرفته شده باشد (از طریق استقراء)، می‌تواند به‌مثابه مقدمه مهین در یک قیاس خردی بکار رود؛ ولی بدان سبب، خود، اصل نیست. اصلهای متعارف [ = آکسیومهای ] ریاضی<sup>۱</sup> نیز (برای نمونه اینکه: اندر میان دو نقطه فقط یک خط مستقیم وجودتواند داشت)، عبارت‌اند از شناختهای کلی پرتوم، و از اینرو بحق می‌توانند نسبت به موردهایی که تابع آنها می‌شوند، اصل نام گیرند. ولی با اینهمه، بدان سبب نمی‌توانم گفت که من این صفت<sup>۲</sup> خط<sup>۳</sup> مستقیم را عموماً و فی‌نفسه، از اصلهای می‌شناسم؛ چه، این صفت فقط در سهش نواب (B 357) شناخته می‌آید.

از اینرو من شناخت برپایه اصلها<sup>۴</sup> را چنان شناختی می‌نامم که در آن، بوسیله مفهومها، امر جزئی<sup>۵</sup> را در امر کلی<sup>۶</sup> بررسی‌شناسم. بدینسان هر قیاس خردی عبارت است از صورت اشتقاق یک شناخت از یک اصل. زیرا مقدمه مهین همواره مفهومی بدست می‌دهد که سبب می‌شود که هر آنچه تحت شرط آن مفهوم قرار می‌گیرد از آن مفهوم برطبق یک اصل شناخته آید. حال چون هر شناخت کلی می‌تواند در یک قیاس خردی به مثابه مقدمه مهین عمل کند، و چون فهم چنین گزاره‌های کلی پرتوم را عرضه می‌دارد، پس این گزاره‌ها نیز در رابطه با کاربرد ممکن خود، می‌توانند اصل نامیده شوند.

ولی اگر این آغازهای فهم نواب را در گوهر خویش به لحاظ خاستگاه- (A 301) شان در نظر گیریم، در خواهیم یافت که اینان هر چه باشند، شناختها برپایه مفهومها نیستند. زیرا آغازهای فهم نواب، بدون حمایت سهش نواب (در ریاضیات)، یا شرطهای یک تجربه ممکن عموماً، حتا پرتوم ممکن نخواهند بود. اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد، هرگز نمی‌تواند از مفهوم آنچه به‌طور کلی رخ می‌دهد، نتیجه‌گیری شود. بعکس، خود این آغاز<sup>۷</sup> است که به ما نشان می‌دهد اصلاً چگونه می‌توان از آنچه رخ می‌دهد یک مفهوم تجربی

1) mathematische Axiome      2) Eigenschaft

۳) به پیروی از ویراست سوم، Linie به جای Linien؛ - وگرنه، «خطها».

4) Erkenntnis aus Prinzipien      5) das Besondere

۶) das Allgemeine؛ [قرائت مترجم:

im Allgemeinen به جای im allgemeinen].

۷) میکل جان: «آغاز علت».



معین حاصل کرد.

بدینسان فهم هرگز نمی‌تواند شناخته‌های هم‌نهادی برپایهٔ مفهوما فراهم آورد؛ و واقعاً این گونه شناخته‌ایند که من آنها را، به معنای مطلق، اصل می‌خوانم. با اینهمه، تمام گزاره‌های کلی، عموماً، می‌توانند به معنای نسبی، اصل نامیده شوند.

این آرزویی است کهن، که شاید روزی، روزگاری - کسی چه می‌داند کی! - تحقق<sup>۱</sup> یابد، و آن اینکه: سرانجام به جای بسیارگان<sup>۲</sup> بی‌پایان قانون-های مدنی، بتوان اصلهایشان را بریافت. زیرا راز آنچه ساده کردن قانون-گذاری نامیده می‌شود، ممکن است تنها در همین امر نهفته باشد. ولی در اینجا قانونها فقط عبارت‌اند از کرانمندسازیهای آزادی ما به شرطهایی که تحت آن شرطها، آزادی سراسر با خویشتن هماهنگی دارد. در نتیجه قانونها به چیزی مربوط می‌شوند که بیکباره کار خاص خود ماست، چنانکه ما خود می‌توانیم بوسیلهٔ آن مفهوما، علت آن چیز باشیم. و اما اینکه برابر ایستاهای فی‌نفسه، یعنی خود طبیعت شیءها، تابع اصلها قرار گیرد و لازم باشد که برپایهٔ مفهوماهای محض تعیین شود، تمنایی است که هر چند ناممکن نیست، با اینهمه سخت خلاف عقل است. ولی در اینجا وضع هر چه باشد (بازجویی آن در هر حال در برنامهٔ آیندهٔ ما قرار دارد)، مع هذا هم اکنون از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که: شناخت برپایهٔ اصلها (فی‌نفسه) کاملاً دیگرسان است از شناخت محض فهم<sup>۳</sup>. البته شناخت فهمی نیز می‌تواند به صورت اصل، مقدم باشد. بر شناخته‌های دیگر؛ ولی در گوهر خویش (مادام که هم‌نهادی باشد) برپایهٔ اندیشیدن محض استوار نیست، و هیچ امر کلی را نیز برپایهٔ مفهوما در خود نمی‌گنجاند.

فهم می‌تواند قوه‌ای برای یگانگی پدیدارها به میانجی قاعده‌ها باشد؛ به همین سان، خرد عبارت است از قوه‌ای برای یگانگی قاعده‌های فهم برطبق اصلها. بنابراین خرد<sup>۴</sup> هرگز مستقیماً به تجربه یا به گونه‌ای برابر ایستا مربوط

1) Erfü'lung      2) Mannigfaltigkeit

3) bloÙe | Verstandeserkenntnis

۴) در A می‌آید: Sie [منطقاً اشاره به «خرد»]، - ولی در B می‌آید: So.

نمی‌شود، بلکه به فهم ارتباط می‌یابد، تا به شناختهای متعدد فهم، پرتوم، بوسیله مفهومها، یگانگی ببخشد؛ یگانگی ای که یگانگی خرد<sup>۱</sup> نامیده تواند شد. این نوع یگانگی کاملاً<sup>۲</sup> دیگر سان<sup>۳</sup> است از نوعی که فهم می‌تواند عملی سازد.

چنین است مفهوم کلی قوه خرد، تا آنجا که بتوان بدون هیچ نمونه‌ای دریافتنی‌اش ساخت (نمونه‌ها می‌بایست تازه پس از این آورده شوند).

(A 303)

ب

### در باره کاربرد منطقی خرد

معمولاً تمایز گذاشته می‌شود اندر میان آنچه بیمیانجی شناخته می‌آید، و آنچه فقط استنتاج می‌گردد. اینکه: در شکلی که بوسیله سه خط مستقیم محصور شده باشد سه زاویه موجودند، بیمیانجی شناخته می‌آید. اما اینکه: مجموع این زاویه‌ها مساوی است با دو قائمه، فقط نتیجه گیری شده است. چون ما پیوسته به نتیجه گیری نیاز داریم، و بدینسان کاملاً<sup>۴</sup> به آن عادت می‌کنیم، سرانجام دیگر ملتفت این تفاوت نمی‌شویم، و اغلب، مانند موردی که اصطلاحاً خطاهای حسی<sup>۵</sup> نامیده می‌شود، آنچه را که فقط نتیجه گرفته‌ایم، به منزله دریافت حسی بیمیانجی تلقی می‌کنیم. در هر استدلال قیاسی<sup>۶</sup> يك گزاره (B 360) وجود دارد که در بن نهاده شده است، «و»<sup>۷</sup> يك گزاره دیگر، یعنی نتیجه گیری، که از گزاره نخستین مشتق می‌شود، «و»<sup>۸</sup> سرانجام، نتیجه قیاسی (تالی) که برطبق آن، حقیقت گزاره دوم به سانی ناگسستی با حقیقت گزاره نخستین متصل می‌شود. اما اگر داوری نتیجه گیری شده خود دیگر چنان در داوری نخستین قرار داشته باشد که بدون واسطه<sup>۹</sup> يك تصور سوم بتواند از آن مشتق شود، در این صورت این قیاس<sup>۱۰</sup>، يك قیاس بیمیانجی<sup>۱۱</sup> خوانده می‌شود

- 1) Vernunftseinheit      2) Art  
3) Betrug der Sinne      4) Schluß

(۵ و ۶)، در B.

- 7) Schluß      8) unmittelbarer Schluß

(*consequentia immediata* [= تالی بلا واسطه]). من مرجحاً مایلم آن را قیاس فهمی<sup>۱</sup> بنامم. ولی اگر فزون برشناختی که در بن قرار دارد باز داوری دیگری لازم باشد تا پی‌آمد عملی شود، در این حال آن قیاس، یک قیاس خردی [= *Vernunftschluß*] نام می‌گیرد. در گزاره: هرانمانی فانی است، این گزاره‌ها خود بخود گنجانیده شده‌اند: بعضی انسانها فانی‌اند؛ <یا><sup>۲</sup> بعضی فانیان انسان‌اند؛ <یا><sup>۳</sup> هیچ چیز که فانی نباشد انسان نیست. این گزاره‌ها جملگی استنتاجهای بیمیانجی‌اند از گزاره نخستین. در برابر، گزاره زیر: همه فاضلان فانی‌اند، در داوری بنیادین مورد بحث وجود ندارد (زیرا مفهوم فاضل<sup>۴</sup> در آن اصلاً واقع نمی‌شود)، و فقط می‌تواند به واسطه یک داوری بینا-بینی از داوری بنیادین استنتاج گردد.

در هر قیاس خردی، من نخست یک قاعده را بوسیله فهم، برمی‌اندیشم *major* [= مقدمه کبری<sup>۵</sup>]. دوم، یک شناخت را به واسطه نیردی داوری، تحت شرط آن قاعده قرار می‌دهم (*minor* [= مقدمه صغری<sup>۶</sup>]). سرانجام، شناخت خود را از طریق محمول قاعده، و بنابراین پرتوم بوسیله خبرد، تعیین می‌کنم (B 361) (*conclusio* [= نتیجه]). بنابراین نسبتی که مقدمه مهین، چونان قاعده، اندر-میان شناخت و شرط آن عرضه می‌دارد، گونه‌های متفاوت قیاسهای خردی را تشکیل می‌دهد. بدینسان قیاسهای خردی، درست هماهنگ با داوریها عموماً، بسته به تمایز شیوه‌ای که نسبت شناخت را در فهم بیان می‌کنند، سه نوع‌اند؛ بدینسان: قیاس خردی اقتزانی [= حملی = مقولی]، یا قیاس خردی شرطی اتصالی<sup>۷</sup> [= استثنایی]، یا قیاس خردی شرطی انفصالی<sup>۸</sup> [= استثنایی منفصل].

اگر، چنانکه اغلب رخ می‌دهد، نتیجه<sup>۹</sup> چونان یک داوری مطرح شود

1) Verstandesschlub

(۲ و ۳)، در A.

(۴) به پیروی از ویراست چهارم، *des* به جای *der*.

(۵) یا بسادگی: «کبری» [= مقدمه مهین].

(۶) یا: «صغری» [= مقدمه کهن].

7) hypothetischer Vernunftschlub

8) disjunktiver Vernunftschlub 9) Konklusion

تا ملاحظه شود که آیا این داوری خود از داوریهای داده شده دیگر، که بوسیله آنها در واقع يك برابر استای کاملاً متفاوت اندیشیده می آید، مشتق می شود یا نه، - آنگاه من در فهم، حکم<sup>۱</sup> این نتیجه قیاس<sup>۲</sup> را جستجو می کنم تا ببینم که آیا آن حکم، در فهم، تحت شرطهای معینی بر طبق يك قاعده کلی، قرار دارد یا نه. اینک اگر چنین شرطی را بیابم، و اگر برون آخته نتیجه قیاس (A 305) بتواند تابع شرط داده شده قرار گیرد، در این حال نتیجه قیاس از قاعده، قاعدهای که همچنین برای برابریهای دیگر معتبر است - استنتاج شده است. از اینجا دریافته می شود که: خرد در نتیجه گیری خود می کوشد تا بسیارگان بزرگ شناخته‌های فهم را به کمترین شمار اصلها (شرطهای عمومی) کاهش دهد و بدان راه برترین یگانگی شناخته‌ها را عملی سازد.

(B 362)

پ

### در باره کاربرد ناب خرد

آیا می توانیم خرد را منفرد ساختن، و آنگاه که چنین کنیم، آیا خرد سپس باز سرچشمه‌ای خاص خواهد بود از مفهوما و داوریها که منحصرانه از او ناشی می شوند و بدان وسیله او خود را به برابر استایها مربوط می سازد؟ - یا اینکه: آیا خرد صرفاً يك قوه مادون<sup>۴</sup> است تا به شناخته‌های داده شده صورتی معین بخشد، صورتی که منطقی نامیده می شود، و بدان وسیله شناخت-های فهم فقط تابع یکدیگر و تابع قاعده‌های فروتر قاعده‌های برتر دیگر (که شرط آنها شرط قاعده‌های فروتر را در سپهر [ = حیطة ] خود می دارد) قرار می گیرند، که از طریق همسنگش آنها عملی می شود؟ این پرسشی است که ما اکنون فقط موقتاً بدان مشغول می شویم. در واقع، بسیارگان قاعده‌ها و یگانگی اصلها، درخواستی است از خرد، تا فهم را با خویشتن در ارتباط تام آورد؛ همچنانکه فهم بسیارگان سبب را تابع مفهوما می سازد و بدان وسیله

1) Assertion 2) Schlußsatz

(۳) به پیروی از فورلندر، Erkenntnis به جای Erkenntnis.

(۴) subaltern. [مفهوم «متداخل» در اینجا مطرح نیست.]

(A 306) بسیارگان سهش<sup>۱</sup> را در پیوستگی می‌آورد. ولسی چنین آغازهای برای برون-آخته‌ها هیچ قانونی تجویز نمی‌کند و بنیاد این امکان را که برون‌آخته‌ها چونان برون‌آخته‌ها عموماً، شناخته شوند و تعیین گردند، درخود نمی‌گنجانند. بل همانا این آغازها صرفاً يك قانون ذهنی اقتصاد ذخایر فهم ماست تا بوسیلهٔ همسنجش مفهومیهای فهم، کاربرد کلی مفهومیهای فهم به کمترین شمار ممکن آنها کاهش داده شود، بی‌آنکه به ماحق داده شود تا بدان سبب ازخود برابر-ایستاهای چنان هم‌اوازی‌ای طلب کنیم که برای راحتی و توسعه<sup>۲</sup> فهم ما مساعد باشد، یا بی‌آنکه به ماحق داده شود تا به آن مبدأ حکمتی هم‌نگام اعتبار عینی اعطا کنیم. در يك کلام، پرسش این است که: آیا خرد در گوهر خویش، یعنی خرد ناب، پرتوم، آغازهای هم‌نهادی وقاعده‌هایی درخود می‌گنجانند، و این اصلها عبارت از چه توانند بود؟

فراروند صوری و منطقی خرد در قیاسهای خردی در این باره به ما راهنمایی کافی عرضه می‌دارد تا اصل ترافرازنده<sup>۳</sup> خرد در شناخت هم‌نهادی از طریق خرد ناب، بر چه بنیادی استوار شود.

نخست، قیاس خردی به سهشها مربوط نمی‌شود تا آنها را تحت قاعده‌ها آورد (چنانکه فهم با مقوله‌های خود عمل می‌کند)، بلکه به مفهومیها و داوریها ارتباط می‌یابد. بنابراین حتا اگر خرد ناب به برابرایستاهای مربوط شود، با اینهمه چنین نیست که با برابرایستاهای سهش آنها رابطه‌ای بیمیانجی داشته باشد، بلکه فقط به فهم و داوریهای آن مربوط می‌شود که خود را مستقیماً به حسها و سهش آنها مربوط می‌سازند تا برابرایستای آنها را تعیین کنند. بنابراین یگانگی خرد، یگانگی تجربه ممکن نیست، بلکه از چنین یگانگی، به مثابهٔ یگانگی فهم، ذاتاً متفاوت است. اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد، به هیچ‌روی آغازهای نیست که از طریق خرد برشناخته و تجویز شده باشد. این-آغازها، یگانگی تجربه را ممکن می‌سازد و از خرد چیزی به‌وام نمی‌گیرد،

۱) در متن، jene: «آن». اردمان پیش می‌نهد: «آن» اشاره به «سهش»، یا jenes به جای jene؟ (منطقاً اشاره به «بسیارگان»؟) - به هرسان، با تلفیق این دو: «بسیارگان سهش».

2) Ausbreitung      3) transzendentes Prinzipium

(B 364) خردی که بدون این رابطه با تجربه ممکن، هرگز نمی‌توانست بر پایه مفهومیهای محض چنین یگانگی هم‌نهادی را تجویز کند.

دوم، خرد در کاربرد منطقی خود، شرط کلی داوری خویش (شرط کلی نتیجه قیاس) را جستجو می‌کند، و قیاس خردی، خود چیزی نیست مگر یک داوری، که به واسطه تابعیت شرط خویش تحت یک قاعده کلی (مقدمه مهین) تشکیل شده است. اینک چون این قاعده به نوبه خود دقیقاً تابع همان کوشش خرد است، و بدان وسیله می‌باید، تا آنجا که ممکن باشد، شرط شرط (به واسطه یک قیاس مقدم<sup>۱</sup>) جستجو شود، از اینرو بخوبی درمی‌یابیم که آغاز و ویژه خرد به‌طور کلی (در کاربرد منطقی) این است که: برای شناخت مشروط فهم، امر نامشروط بریافته شود که بدان وسیله یگانگی این شناخت کامل گردد. ولی این مبدأ حکمتی منطقی به هیچ راه نمی‌تواند به اصل خرد ناب تبدیل

گردد، مگر آنکه فرض کنیم که: اگر امر مشروط داده شود، تمامی سلسله شرطهای فروآراسته [= تعبی] نیز داده خواهد شد، سلسله‌ای که در نتیجه خود نامشروط است (یعنی در برابر ایستا و پیوستگی آن گنجانیده شده است).

اما چنین آغاز و خرد ناب آشکارا هم‌نهادی است، زیرا امر مشروط خود را آن‌ا‌کاوانه به یک شرط مربوط می‌سازد، ولی نه به امر نامشروط. هم-چنین از این آغاز می‌باید گزاره‌های هم‌نهادی گوناگونی نیز ناشی شوند که فهم ناب در باره آنها هیچ نمی‌داند، زیرا فهم ناب با برابر ایستاهای یک (B 365) تجربه ممکن سروکار دارد، که شناخت و هم‌نهاد آنها همواره مشروط است. ولی امر نامشروط، اگر واقعاً وجود داشته باشد، می‌باید<sup>۲</sup> بویژه به لحاظ همه تعیینهایی که آن را از هر امر مشروطی متمایز می‌سازند، بررسی شود، و می‌باید بدان وسیله برای بسی گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم، سایه فراهم آورد.

ولی آغاز ههایی که از این والاترین اصل<sup>۳</sup> خرد ناب ناشی می‌شوند،

1) Prosylllogismus

۲) به پیروی از ویراست چهارم، wird به جای kann.

3) oberstes Prinzip

در رابطه با همه پدیدارها، تراگذرنده خواهند بود، یعنی این اصل هرگز هیچ-گونه کاربرد آروینی کافی نخواهد داشت. بنابراین، این اصل بکلی از همه آغازهای فهم متمایز می‌شود (که کاربردشان کاملاً<sup>۱</sup> «دون‌ماننده» است، زیرا آنان فقط امکان تجربه را نهشته خود قرار می‌دهند). اینک وظیفه ما در مبحث دوپچمگوئیک ترافرازنده به قرار زیر است: کشف اینکه آیا این آغازه که: سلسله شرطها (خواه در هم نهاد پدیدارها، خواه همچنین در هم نهاد اندیشیدن شیءها عموماً)، تا امر نامشروط امتداد می‌یابد، از درستی عینی برخوردار است یا نه؟ چه نتیجه‌هایی از این آغازه در باره کاربرد آروینی فهم ناشی می‌شوند؟ یا بعکس، آیا چنین است که اصلاً هرگز چنین گزاره خردی<sup>۲</sup> عیناً معتبر، یافته نمی‌شود، بلکه یک دستور صرفاً منطقی وجود دارد تا برطبق آن، ما با بردن<sup>۳</sup> به شرطهای باز و باز هم برتر به فرآرستگی سلسله آن شرطها نزدیک شویم، و بدان وسیله برترین یگانگی خرد را که برای ما ممکن است در شناخت مان اعمال کنیم؟ من می‌گویم، تحقیق کنیم که آیا این نیاز خرد، سهواً بر اثر یک دژاندریافت، به منزله آغازه ترافرازنده خرد ناب تلقی نشده است، و آیا چنین نیست که چنین فرآرستگی نامحدود، به سانی شتابزده در باره سلسله شرطها در خود برابر استاها، به مثابه اصل فرض شده باشد؟ ولی اگر چنین باشد، همچنین در این مورد چه دژگزاریهها و اوهام فریبنده دیگری ممکن است مخفیانه به درون قیاسهای خردی ما خزیده باشند، قیاسهای خردی-ای که مقدمه مهین آنها از خرد ناب گرفته شده است (و بدین سبب شاید بیشتر افتراض<sup>۴</sup> باشد تا اصل موضوعه [= Postulat])، و بدینسان از تجربه به بالا، به سوی شرطهای خود برمی‌شوند؟ - اکنون برآنیم تا این پرسشها را از سرچشمه‌هاشان که در ژرفنای خرد آدمی نهفته است باز نماییم. ما مبحث دوپچمگوئیک را به دو قطعه عمده<sup>۵</sup> بخش خواهیم کرد که نخستین آنها در باره مفهومیهای تراگذرنده<sup>۶</sup> خرد ناب بحث می‌کند، و دومین آنها در باره قیاسهای خردی تراگذرنده و دوپچمگویانده<sup>۷</sup> خرد ناب.

- 1) immanent 2) Vernunftsatz 3) Aufsteigen 4) Petition  
 5) Hauptstück؛ اشاره به دو کتاب مبحث دوپچمگوئیک.  
 6) transzendente Begriffe  
 7) transzendente und dialektische Vernunftschlüsse

(A 810)

## دویچمگوئیک ترافرازنده

کتاب نخست

## در باره مفهومیهای خرد ناب

وضع امکان مفهومیهای خرد ناب هرچه باشد، در هر حال اینها مفهومیهایی نیستند که صرفاً از راه تأمل حاصل شده باشند، بلکه مفهومیهای استنتاجی اند. مفهومیهای فهم نیز پرتوم، مقدم بر تجربه و به خاطر تجربه (B 867) اندیشیده می‌شوند، ولی چیزی در خود نمی‌گنجانند جز یگانگی تأمل در باره پدیدارها، مادام که بنا باشد پدیدارها ضرورتاً به یک آگاهی آروینی ممکن تعلق داشته باشند. شناخت و تعیین یک برابر ایستا فقط بوسیله مفهومیهای فهم ممکن است. بنابراین مفهومیهای فهم اند که نخست مایه‌ای برای نتیجه گرفتن بدست می‌دهند؛ و مقدم بر مفهومیهای فهم هیچ‌گونه مفهومیهای پرتوم در باره برابر ایستاها که مفهومیهای فهم بتوانند از آنها منتج شوند؛ وجود ندارند. بعکس؛ واقعیت عینی مفهومیهای فهم باز منحصرانه وابسته است به آنکه: چون ایشان صورت فکری هرگونه تجربه را تشکیل می‌دهند، تطبیقشان همواره می‌باید بتواند در تجربه نشان داده شود.

اما خود نامگذاری مفهوم خرد، مقدمتاً نشان می‌دهد که: مفهوم خرد نمی‌خواهد خویشتن را در چهارچوب تجربه محدود سازد، زیرا او به شناختی مربوط می‌شود که هرگونه شناخت آروینی (شاید حتا کل تجربه ممکن، (A 811) یا هم نهاد آروینی آن)، فقط بخشی از آن است. البته هیچ تجربه واقعی کاملاً تا آن شناخت اندر نمی‌رسد، ولی با اینهمه، همواره بدان تعلق دارد. مفهومیهای خرد [= Vernunftbegriffe] در خدمت اندیافتن [= دریافتن ادراک = اندر گرفتن = Begreifen] اند؛ همچنانکه مفهومیهای فهم [= Verstandesbegriffe]، در خدمت فهمیدن [= Verstehen] (فهمیدن

(۱) das Schließen؛ مصدر اسمی شده. - همچنین: «نتیجه گیری».



دریافته‌های حسی [= Wahrnehmungen]. اگر مفهومی‌های خرد، امر ند- مشروط را در خود بگنجانند، در این حال به چیزی مربوط می‌شوند که تجربه سراسر تابع آن است، ولی چیزی که خود نفساً هرگز نمی‌تواند برابر- ایستای تجربه باشد، چیزی که خرد در نتیجه‌های قیاسی خود از تجربه، بدان منجر می‌شود، و برطبق آن، درجه کاربرد آروینی خود را ارزیابی و اندازه- گیری می‌کند، اما هرگز عضو هم‌نهاد آروینی را تشکیل نمی‌دهد. با اینهمه، (B 368) اگر چنین مفهومی‌هایی اعتبار عینی داشته باشند، آنگاه می‌توانند *conceptus* *rationati* [= فرایافته‌های حاصل از استنتاج عقلی] (مفهومی‌های درست نتیجه‌گیری شده)<sup>۱</sup> نامیده شوند؛ و گرنه، در صورتی که فقط بوسیله فرامودی از نتیجه‌گیری خود را دزدانه جا زده باشند، ممکن است *conceptus ratio* *cinantes* [= فرایافته‌های عقل‌پردازانه] (مفهومی‌های خردپردازانه)<sup>۲</sup> نام گیرند. حال چون این مطلب فقط نخست در قطعه عمده استدلال‌های قیاسی دویچم-گویانه<sup>۳</sup> خردناب برقرار تواند شد، در اینجا هنوز بدان توجه نمی‌توانیم کرد؛ بلکه موقتاً، همچنانکه مفهومی‌های ناب فهم را مقوله‌ها نامیدیم، به مفهومی‌های خردناب، نام نازده مینوها [= ایده‌ها] ی ترافرازنده<sup>۴</sup> می‌بخشیم. ولی اینک این نامگذاری را توضیح خواهیم داد و توجه خواهیم کرد.

کتاب نخست دویچمگوتیک ترافرازنده

(A 312)

بهره نخست

در باره مینوها [= ایده‌ها] عموماً

به رغم غنای بزرگ زبانهای ما<sup>۵</sup> باز ذهن اندیشنده چه بسا بر سر اصطلاحی که دقیقاً با مفهوم‌اش متناسب باشد، در می‌ماند؛ و در صورت

۱) richtig geschlossene Begriffe. - معنای تحت لفظی عبارت لاتین: «فرایافته‌های عقیده» (از مصدر بر ساخته «\*عقلیدن».)

۲) vernünftelnde Begriffe. - معنای تحت لفظی لاتین: «فرایافته‌های عقلنده».

3) dialektische Schlüsse 4) transzendente Ideen

۵) در متن می‌آید: unserer Sprachen: «زبانهای ما» [حالت ملکی]. ترمزگ- ←

فقدان آن، وی نه می‌تواند نگریسته خود را بدرستی برای دیگران دریافتی سازد، و نه حتی برای خویشتن. برساختن لغت‌های تازه، ادعایی است به (B 369) قانونگذاری در زبان که بندرت موفق می‌شود. از اینرو پیش از دست یاختن به این وسیله مایوسانه، صلاح آن است که در زبانی مرده ولی فرهنگی تفحص کنیم و ببینیم آیا این مفهوم با اصطلاح متناسب خود در آن زبان یافته می‌شود یا نه. و حتی اگر کاربرد کهن آن بر اثر بی‌احتیاطی آفرینندگان<sup>۲</sup> تا اندازه‌ای متزلزل نیز شده باشد، همچنان بهتر آن است که معنایی را که مرجحاً بدان تعلق داشت، تأکید و تقرر کنیم (حتی اگر مشکوک باشد که آیا در آن زمان این اصطلاح دقیقاً همین معنا را داشته بوده است یا نه)، تا اینکه کارمان را فقط بر اثر نامفهوم ساختن خود، ضایع گردانیم.

بدین سبب، هر گاه برای یک مفهوم معین، فقط یک واژه منحصر به فرد یافته شود که دیگر برای معنای خاص آن مفهوم دقیقاً مناسب است، چون تمایز این مفهوم از مفهومی‌های خویشاوند دارای اهمیتی است بزرگ، صلاح (A 313) آن است به راه اسراف و تبذیر نرویم، یا تنها به خاطر تنوع، آن را مترادف<sup>۳</sup> با واژه‌های دیگر بکار نبریم، بلکه معنای ویژه آن واژه را با دقت و حوصله حفظ کنیم. زیرا در غیر این صورت بآسانی ممکن است چنین رخ دهد که آن اصطلاح توجه را بویژه جلب نکند و بلکه در توده اصطلاحی‌های دیگر که معنایی بکلی دیگرسان دارند، گم شود، و در پی این ماجرا، حتی اندیشه‌ای که فقط آن اصطلاح می‌توانست نگه دارد، از میان برود.

افلاطون اصطلاح Idee<sup>۴</sup> [= مینو] را چنان بکار برده است که بخوبی (B 370)

1) Wort

۲) به پیروی از اردمان، seiner به جای ihrer.

3) synonymisch

۴) اصل یونانی: *ἰδέα*، و *εἶδος*. - کاربرد «مینو» برای «ایده» هماهنگ است با راهنمایی کانت. - نگاه کنید به واژه پهلوی *mēnōi* / *mēnōg* / *mēnōk* در اثرهای پهلوی‌دانان [از جمله ← هنریک ساموئل نوپری: *mēnoi*: heavenly, celestial, immaterial, ideal (in the Platonic sense) ←

→ پاکو و اویزerman، ناگفته به جای آن خوانده‌اند: *unsere Sprache*: «زبان ما»، که در این صورت قاعده‌تاً منظور «زبان آلمانی» خواهد بود. ژول بارنی و مولر و کمپ سمیت: «زبانهای ما». میکال جان تعبیر می‌کند: «زبانهای اروپایی».

ملاحظه می‌شود نگریده‌اش از آن، چیزی بوده است که نه تنها هرگز نمی‌تواند از حسها به وام گرفته شود، بلکه حتا از مفهومیهای فهم که ارسطو بدانها می‌پردازد، سخت فراتر می‌رود؛ زیرا در تجربه هرگز چیزی هماهنگ با آن یافته نمی‌شود. نزد افلاطون، ایده‌ها عبارت‌اند از نخست‌انگاره‌های خودشی‌ها، و نه مانند مقوله‌ها، تنها کلیدهایی برای تجربه‌های ممکن. به عقیده افلاطون، ایده‌ها از برترین خرداً بر می‌خیزند، و از آنجا به خردآدمی ارزانی می‌گردند، اما اکنون دیگر به حالت اصلی خود وجود ندارند؛ بلکه ایده‌های کهن که اینک تاریک و مشوش شده‌اند، می‌باید بزحمت، از راه بیادآوری<sup>۲</sup> (بیادآوری‌ای که فلسفه نامیده می‌شود) باز خوانده شوند. من مایل نیستم در اینجا وارد گونه‌ای بازجویی ادبی شوم تا معنایی را برقرار سازم که آن فیلسوف عالیقدر با اصطلاح خود مرتبط می‌ساخت. من فقط (A 314) ملاحظه می‌کنم که این به هیچ روی غیر عادی نیست که خواه در گفتگوی معمولی، خواه در نوشته‌ها، از راه همسنجش اندیشه‌هایی که مؤلفی در باره برابرایستای خود بیان می‌دارد، نگریده مؤلف را حتا بهتر از خود او فهمید؛ چه، ممکن است او مفهوم خود را به نحوی مکفی تعیین نکرده باشد و از آنرو گاه به ضد مقصود خاص خویش سخن گفته یا حتا اندیشیده باشد.

افلاطون بسی نیکو ملاحظه کرد که نیروی شناخت ما، از اینکه صرفاً پدیدارها را به لحاظ یگانگی هم‌نهادی تهجی کند تا بتواند آنها را چونان تجربه برخواند، نیازی سخت برتر احساس می‌کند. افلاطون می‌دانست که خرد ما طبیعتاً به شناختهایی سر بر می‌افزاید که بسی فراتر می‌روند از آنکه فلان یا بهمان برابرایستا که تجربه قادر است عرضه دارد، اصلاً بتواند با آنها مطابقت داشته باشد. و با این حال، این شناختها از واقعیت خویش برخوردارند و به هیچ روی خیالبافیهای محض نیستند.

1) Urbild 2) höchste Vernunft 3) Erinnerung

→  
(در *A Manual of Pahlavi, II*)؛ و ← مهرداد بهار: mēnōg: مینو، صورت غیر مادی هر چیز، گوهر، ذات، غیرمادی، معنوی، روح (داژه‌نامه بدهش). (با اینهمه، در تدقیق بیشتر، «مینو» برای «Idee» ی کانتی مکفی‌تر است تا برای «eidos» افلاطونی، که آن را فزون بر «مینو»، از جمله به «شکل مجرد» و «صورت مثالی» و «دیسه» [ترجمه ساسانی: dēsag] نیز می‌توان برگرداند.)

افلاطون مینوها [= ایده‌ها]ی خود را مرجحاً در هر آن چیزی یافت که عملی است\*، یعنی در آنچه بر پایه آزادی استوار است، که به نوبه خود تابع شناختهایی است که محصول ویژه خردند. کسی که بخواهد مفهوم (A 315) پرهیزگاری<sup>۱</sup> را از تجربه بگیرد، کسی که بخواهد آنچه را که به هر سان فقط می‌تواند همچون نمونه‌ای برای توضیح ناقص سودمند باشد، به الگوی سرچشمه شناخت تراویسد (چنانکه واقعاً بسی مردمان چنین کرده‌اند)، آن کس پرهیزگاری را به گونه‌ای نچیز مبهم تبدیل خواهد کرد که بسته به زمان و اوضاع و احوال، متغیر است و هرگز نخواهد توانست به منزله قاعده بکار برده شود. بعکس، ما همه درک می‌کنیم که اگر کسی چونان الگوی پرهیز- (B 372) گاری به ما معرفی شود، آن اصل<sup>۲</sup> حقیقی که ما این الگوی ادعایی را با آن می‌سنجیم، فقط در ذهن مان موجود است، چنانکه او را فقط بر پایه آن اصل ارزیابی می‌کنیم. و اما آن اصل، مینوی پرهیزگاری است که در رابطه با آن، هر چند که همه برابر ایستاهای ممکن تجربه، همچون نمونه‌هایند (برهانهای اینکه آنچه مفهوم خرد طلب می‌کند، به درجه‌ای معین عملی است)، ولی نمی‌توانند چونان نخست‌انگاره‌ها بکار آیند. اینکه هرگز هیچ انسانی نمی‌تواند به سانی کافی مطابق با آنچه مینوی ناب پرهیزگاری در خود می‌گنجاند، عمل کند، به هیچ روی استوار نمی‌کند که در این اندیشه گونه‌ای خیال‌واهی<sup>۳</sup> وجود داشته باشد. زیرا واقعاً چنین است که هر گونه داوری

\* افلاطون مفهوم خویش را طبعاً به شناختهای نگرورزانه نیز بگسترانید، فقط به شرطی که آنها ناب و کاملاً پرتوم داده شده می‌بودند. او حتا مفهوم‌اش را بر ریاضیات تعمیم داد، هر چند ریاضیات برابر ایستای خود را فقط در تجربه ممکن دارد. در این مورد من نمی‌توانم از او پیروی کنم، همچنانکه نمی‌توانم در تنقیح مناظ رازورانه<sup>۴</sup> این مینوها، یا در مبالغه‌هایی که بدان وسیله او مینوها را گویی متجسم [= اتمومی] ساخت<sup>۵</sup>، شریک باشم. با اینهمه، زبانی فصیح که او در این زمینه بکار برد، بخوبی می‌تواند ملایمتر و متناسب<sup>۶</sup> با طبیعت شیءها تعبیر گردد.

1) Tugend 2) das Original

3) etwas | Chimärisches [das Chimärische] 4) mystisch

5) hypostasierte، از مصدر hypostasieren: «متجسم ساختن»، «شخصیت بخشیدن»، «اندیشه‌های خود را به چیز تبدیل کردن»؛ و نیز: «اتمومی ساختن»، «اتمومی شدن»؛ و بدینسان.

6) اویزمان: «مناسبت»، «متناسبت».

در بارهٔ ارزش، یا بی‌ارزشی اخلاقی، فقط به میانجی این مینو ممکن است. در نتیجه این مینو ضرورتاً بنیاد هر گونه نزدیکی به کمال اخلاقی<sup>۱</sup> را تشکیل می‌دهد، حال هر قدر هم که مانعهای نهفته در طبیعت آدمی - که نمی‌توان درجهٔ آنها را تعیین کرد - بتواند ما را از آن دورگرداند.

جمهوریت افلاطونی<sup>۲</sup> همچون نمونه‌ای چشم‌گیر ادعایی از گونه‌ای (A 316)

کمال رؤیایی که فقط در مغز يك اندیشنده<sup>۳</sup> عاطل جای تواند داشت، به صورت ضرب‌المثل درآمده است؛ و بروکر<sup>۴</sup> این حکم افلاطون فیلسوف را که هیچ فرمانروا که از مینوها بهره‌مند نباشد، خوب حکومت نخواهد کرد، در خور تمسخر می‌یابد. با اینهمه، بهتر آن است که در این اندیشه بیشتر غور کنیم و با کوششی تازه، آن را (در جایی که آن مرد ممتاز ما را بدون یاری رها می‌کند) در معرض روشنایی قرار دهیم، - تا آنکه به بهانهٔ رقت-

انگیز و زیانبخش عملی نبودن، همچون چیزی مهمل، به دورش افکنیم. يك (B 373)

قانون اساسی<sup>۵</sup> که بزرگترین آزادی بشری را برطبق قانونها تأمین کند، که بدان وسیله آزادی هر فرد بتواند پا به پای آزادی دیگران برقرار باشد (نگریستهٔ من بزرگترین نیکبختی<sup>۶</sup> نیست، چه، نیکبختی باید خود بخود نتیجه شود)، دست کم يك مینوی ضروری است که نه تنها می‌باید بنیاد نخستین طرح قانون اساسی کشور را تشکیل دهد، بلکه همچنین می‌باید در بن همهٔ قانونها قرار گیرد؛ و بدان وسیله می‌باید در آغاز مانعهای موجود را منتزع کند، که شاید به سانی پرهیزناپایر از طبیعت آدمی ناشی نشوند، بلکه بعکس، از غفلت مینوی اصلی در قانونگذاری نتیجه شده باشند. زیرا هیچ چیز زیانبخش‌تر و برای يك فیلسوف ناشایسته‌تر از تشبث عامیانه به تجربهٔ متضاد ادعایی نیست. با اینهمه، شاید چنین تجربه‌ای هرگز وجود نمی‌داشت، - اگر آن مؤسسه‌ها

1) moralische Vollkommenheit

2) die platonische Republik 3) Denker

(۴) Johann Jakob Brucker (1696-1770)، مؤلف اثر زیر:

*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, 1742-44.

بنا به کمپ‌سمیت و اویزمان، کانت اشاره می‌کند به ج 1، قسمت II، ص

[7]-726 این اثر.

5) Verfassung

6) Glückseligkeit

- (A 317) به هنگام خود بر طبق مینوها تکوین می‌یافتند؛ نه اینکه به جای مینوها، بر- طبق مفهومیهای خام برپا شده باشند، که درست به این دلیل که از تجربه ناشی شده‌اند، هرگونه آهنگ نیکو را باطل ساخته‌اند. در حقیقت، هرچه قانون- گذاری و دولت بیشتر با این مینو تطابق داشته باشند، به همان اندازه کیفرها کمتر خواهند شد، و از این نگر گاه کاملاً<sup>۱</sup> بخردانه است (چنانکه افلاطون حکم می‌کند) بگوییم که در یک نظام<sup>۲</sup> کامل کشوری، هرگز کیفرها لازم نخواهند بود. اکنون، هرچند نظام کامل هرگز برپا نخواهد شد، با اینهمه این مینو کاملاً<sup>۳</sup> درست است که این بیشینه<sup>۴</sup> را به منزله نخست‌انگاره استوار کند تا بر طبق آن، تشکیلات<sup>۵</sup> قانونی انسانها همواره به بزرگترین کمال ممکن نزدیکتر شود. زیرا اینکه کدام است برترین درجه‌ای که بشریت<sup>۶</sup> باید در آن توقف کند، و اینکه به چه اندازه است شکافی که ضرورتاً می‌بایستی اندر میان مینو و اجرای آن باز ماند، اینها را هیچ کس نمی‌باید و نمی‌تواند تعیین کند؛ دقیقاً بدین سبب که این آزادی است که قادر است از هر مرزی که مشخص شود، ترا گذرد.

- ولی با اینهمه، نه تنها در آنچه که خرد آدمی علیت راستین نشان می- دهد و در آن، مینوها به علت‌های مؤثر (علت‌های مؤثر کنشها و برابر ایستاهای آنها) تبدیل می‌شوند، منظور این است که نه در امر اخلاقی<sup>۷</sup>، بلکه حتا در باره خود طبیعت نیز، افلاطون بحق برهانه‌های واضح زایش آن را از مینوها ملاحظه می‌کند. یک گیاه، یک جانور، ترتیب<sup>۸</sup> بقاعده ساختمان جهان (بنا بر این با احتمال همچنین کل نظم طبیعت) بوضوح نشان می‌دهند که ایشان فقط (A 318) بر طبق مینوها ممکن‌اند؛ و اینکه، البته هیچ آفریده مفردی، تحت شرط‌های مفرد برجاهستی خود، با مینوی کاملترین نوع<sup>۹</sup> خود، مطابقت ندارد (همچنانکه هیچ انسانی با مینوی انسانیت<sup>۱۰</sup> که حتا خود او همچون سرمشق<sup>۱۱</sup> کنشهایش در روح خویش می‌دارد، مطابقت نمی‌کند). با اینهمه، آن مینوها، در برترین فهم<sup>۱۲</sup>، منفرداً، به سانی تغییرناپذیر، تام و تمام تعیین شده‌اند و علت‌های

1) Anordnung 2) Maximum 3) Verfassung 4) Menschheit  
5) das Sittliche 6) Anordnung 7) Art  
8) Idee der Menschheit 9) Urbild 10) höchster Verstand

(B 375) اصلی شی‌ها‌بند، و فقط و فقط کل پیوستگی شی‌ها در کیهان<sup>۱</sup> است که کاملاً برای آن مینو کافی است. اگر از جنبهٔ مبالغه‌آمیز شیوهٔ بیان افلاطون<sup>۲</sup> چشم‌پوشیم، شور و شوق روحی این فیلسوف به خاطر آنکه از مشاهدهٔ رونوشت‌وار<sup>۳</sup> جنبهٔ فیزیکی نظم کیهان<sup>۴</sup> به پیوستگی مهرآزانه<sup>۵</sup> [= معماریانه] آن برطبق هدفها، یعنی برطبق مینوها، صعود کند، کوششی است در خور ارج و قابل تقلید. و اما در رابطه با آنچه به اصلهای اخلاق-آیینی، قانون-گذاری، و دین مربوط می‌شود، یعنی در آنجا که مینوها نخست تجربه (تجربهٔ نیکی<sup>۶</sup>) را ممکن می‌سازند - هرچند که هرگز نمی‌توانند در زمینهٔ تجربهٔ کامل و دقیق بیان شوند - برآستی تعالیم افلاطون دارای ارزشی است ممتاز. اگر در این باب، تعالیم افلاطون برشناخته نشود، فقط بدان سبب خواهد بود که دقیقاً بوسیلهٔ قاعده‌های آروینی‌ای داوری شود که اعتبار عینی‌شان چونان اصلها می‌بایستی بوسیلهٔ مینوها مرتفع گردد. زیرا هرچند در رابطه با طبیعت، تجربه است که قاعده بدست می‌دهد و بنا براین سرچشمهٔ حقیقت است، ولی در رابطه با قانونهای اخلاقی، تجربه (متأسفانه!) زایندهٔ فرمانمود است. و این امر سخت مردود است که بخواهیم قانونهای آنچه را که من می‌بایستی انجام دهم، از آن چیزی مشتق سازیم یا بوسیلهٔ چیزی محدود کنیم، که انجام می‌شود. با این حال، به جای همهٔ این مشاهده‌ها که پیشبردشان واقعاً مقام ویژهٔ فلسفه را تشکیل می‌دهد، ما اینک به کاری دست می‌زنیم که چندان درخشان نیست ولی بسا اینهمه بی‌فایده هم نیست؛ و آن اینکه، زمین را برای آن کاختهای اخلاقی<sup>۷</sup> باشکوه، هموار و محکم سازیم. چه، این زمین پر است از راهها و سوراخهای زیرزمینی که خرد، چونان موش کور، در جستجویی بی‌حاصل ولی خوشدلانه به خاطر گنجهای مدفون، ایجاد کرده است، چنان-که استحکام رو‌بنا به خطر افتاده است. بنا براین، اکنون برماست که کاربرد ترافرازندهٔ خرد‌ناب، اصلها و مینوهای آن را دقیقاً بشناسیم، تا بتوانیم نفوذ

1) Weltall

۲) «افلاطون» به خاطر روشنی در اینجا به متن افزوده شده است.

۳) copielich؛ - والتینر: copielich.

4) Weltordnung      5) architektonisch      6) das Gute

7) sittlich

خرد ناب و ارزش شایسته آن را تعیین و ارزیابی کنیم. با اینهمه، من پیش از آنکه این مقدمه موقت را به کنار نهم، از کسانی که فلسفه را سخت دوست می‌دارند (امری که بیش از آن است که در عمل یافته می‌شود)، استدعا می‌کنم که اگر ایشان بر اثر آنچه گفته‌ام و آنچه زین پس خواهم گفتن، متقاعد گردند، اصطلاح ایده<sup>۱</sup> [= مینو] را مطابق با معنای نخستین آن، تحت حمایت خویش گیرند تا سپس این اصطلاح اندرمیان اصطلاحهای دیگر که بوسیله آنها عادتاً همه گونه تصور<sup>۲</sup> در بی‌نظمی لایبالی‌منشانه، نامیده می‌شوند، گم نشود و بدان راه دانش آسیب نپذیرد. با اینهمه، در باب نامگذاری‌هایی که برای هر گونه تصور<sup>۳</sup> مناسب باشند، کم و کاستی نداریم، چنانکه لازم نمی‌آید که به دارایی دیگران چنگ اندازیم. ترتیب مرحله‌ای نامگذاری- (A 320) ها چنین است. جنس مورد بحث، عبارت است از تصور به طور کلی (*repraesentatio* [= ارتسام]). تحت تصور، داریم: تصور با آگاهی (*perceptio* [= ادراک حسی]). یک ادراک حسی<sup>۴</sup> که منحصرانه به درون آخته، به منزله چگونگی‌پذیری حالت درون آخته مربوط شود، احساس است (*sensatio* [= احساس]). ادراک حسی<sup>۵</sup> عینی، عبارت است از شناخت (*cognitio* [= معرفت]). شناخت [= معرفت]، یا سهش است یا مفهوم (*intuitus vel* (B 377) *conceptus* [= شهود یا فریافت]). سهش، بی‌میانجی به‌برابریستا مربوط می‌شود و مفرد است؛ حال آنکه مفهوم، با میانجی، یعنی به واسطه نشانه‌ای که برای چندین شیء مشترک تواند بود به‌برابریستا ارتباط می‌یابد. مفهوم، یا یک مفهوم آدینی است، یا یک مفهوم ناب. مفهوم ناب، تا آنجا که خاستگاهش منحصرانه در فهم باشد (یعنی نه در انگاره ناب حسگانی)، پنداره<sup>۶</sup> نامیده می‌شود. یک مفهوم متشکل از پنداره<sup>۷</sup>ها که از امکان تجربه فراتر رود، عبارت است از مینو [= ایده]، یعنی مفهوم خرد [= *Vernunftbegriff*]. کسی که یک بار به این تمایز خوی گرفته باشد، باید برایش تحمل ناپذیر باشد بشنود

۱) به پیروی از هایدمان، I d e e به جای Idee.

۲) و ۳)، *Vorstellungsart*؛ [بدون یاء ابتر اضافه، و با آن].

4) Perception      5) Perzeption

6) *notio*      7) *Notion*



که تصور رنگ سرخ را ایده = مینو بنامند. تصور رنگ سرخ را پنداره (مفهوم فهم [= Verstandesbegriff]) نیز نمی‌باید نامیدن.

### کتاب نخست دوچمکویک ترافرازنده

(A 321)

بهره دوم

### در باره مینوهای ترافرازنده

آناکویک ترافرازنده نمونه‌ای به ما ارزانی داشته است که به چه سان صورت منطقی محض شناخت ما می‌تواند خاستگاه مفهومهای ناب پرتومی را در خود بگنجانند، که مقدم بر هرگونه تجربه برابر ایستاهای را متصور می‌دارند، یا بهتر بگوییم، آن یگانگی همنهادی‌ای را نشان می‌دهند که تنها بدان وسیله شناخت آروینی برابر ایستاهای ممکن می‌گردد. صورت داورها (B 378) (باتبدیل یافتن به مفهوم همنهاد سهشها) مقوله‌ها را فرا آورد که هرگونه کاربرد فهم را در تجربه رهبری می‌کنند. به همین سان می‌توانیم انتظار داشت که صورت قیاسهای خردی، اگر بر یگانگی همنهادی سهشها، برطبق سنجه دادن مقوله‌ها تطبیق شود، خاستگاه مفهومهای ویژه پرتومی را در خود بگنجانند که می‌توانیم مفهومهای ناب خرد<sup>۱</sup>، یا مینوهای ترافرازنده نامیدشان. اینان کاربرد فهم را در کل مجموعه تجربه، برطبق اصلها تعیین می‌کنند.

کارکرد خرد در استدلالهای قیاسی‌اش، عبارت است<sup>۲</sup> از کلیت شناخت برطبق مفهومها؛ و قیاس خردی، خود یک دآوری است که پرتوم در کل مصداق شرط خویش تعیین می‌شود. این گزاره که: کایوس<sup>۳</sup> فانی است، چنان است که من می‌توانستم صرفاً بوسیله فهم نیز از تجربه نتیجه بگیرم. ولی من خواهان مفهومی‌ام که شرطی را در خود بگنجانند که تحت آن شرط، محمول (حکم کلی) این دآوری داده آید (یعنی در اینجا، مفهوم انسان)؛ و پس از آنکه محمول را تابع این شرط که در کل مصداق خود گرفته شود

1) reine Vernunftbegriffe

۲) به پیروی از آدیکس، besteht به جای bestand.

۳) Caius یا Caius؛ نام خاص. - از نامهای خاص نخست، که در ژم باستان رایج بوده است. می‌توان به جای آن خواند: «زید»، «عمرو»؛ و مانند آنها.

(هر انسانی فانی است) قرار دهم، نتیجتاً شناخت برابریستای خود را تعیین می‌کنم (: کایوس فانی است).

براین پایه، طی نتیجه<sup>۱</sup> یک قیاس خردی، ما محمول را - پس از آنکه

- (B 379) آن را قبلاً در مقدمه مهین در کل مصداق اش تحت یک شرط معین اندیشیده- ایم - به یک برابریستای معین مقید می‌سازیم. این چندی کامل مصداق، در رابطه با چنین شرطی، کلیت (*universalitas* [= همگانگی]) نامیده می‌شود. با این کلیت، در همنهاد سهشها، هر دیسی (*universitas* [= جامعیت]) یا تمامیت شرطها متناظر است. بنابراین مفهوم ترافرازنده<sup>۲</sup> خرد چیزی نیست مگر مفهوم تمامیت شرطها برای یک امر مشروط داده شده. اینک چون این امر نامشروط است که بتنهایی تمامیت شرطها را ممکن می‌گرداند، و بعکس، چون تمامیت شرطها همواره خود نامشروط است، از اینرو یک مفهوم ناب خرد به طور کلی، از این نظر که یک بنیاد همنهاد امر مشروط را در خود می‌گنجاند، می‌تواند به عنوان<sup>۳</sup> مفهوم امر نامشروط توضیح داده شود و تعریف گردد.

- (A 328) حال به همان شمار که نوعهای نسبتهایی وجود دارند که فهم به میانجی مقوله‌ها بر خود متصور می‌دارد، مفهومهای ناب خرد نیز یافته می‌شوند. بنا بر این بر ماست که بجوییم: نخست، امر نامشروط همنهاد حملی [= مقولی] را در یک موضوع [= درون آخته]؛ دوم، امر نامشروط همنهاد شرطی اتصالی را در عضو-های یک سلسله؛ سوم، امر نامشروط همنهاد شرطی انفصالی بخشها را در یک دستگاه. بدینسان، به همین شمار قیاسهای خردی نیز وجود دارند، که هر یک از آنان از راه قیاسهای مقدم به سوی امر نامشروط گام بر می‌دارد: نخستین شان، به سوی موضوعی که خود دیگر محمول نیست؛ دومین، به سوی فرض پیشینی که چیزی دیگر را در پیش فرض نمی‌گیرد؛ و سومین، به سوی چنان مجموعه‌ای از عضوهای یک بخش بندی، که فزون بر آن عضوها چیزی دیگر لازم نیست تا بخش بندی مفهوم، فرساخته شود.<sup>۴</sup> از اینرو مفهومهای

1) Conclusion      2) transzendentaler Vernunftbegriff

۳) در متن: durch؛ - در این مورد، شاید: «بوسیله».

۴) میکال جان ساده می‌کند: «سومین، به سوی مجموعه‌ای از عضوهای بخش بندی کامل یک مفهوم».

ناب خرد، در باب تمامیت در همنهاد شرطها، - دست کم چونان این وظیفه که یگانگی فهم را به حد امکان، تا امر نامشروط امتداد دهیم - ضروری‌اند و در طبیعت خرد آدمی پایه دارند. البته این نیز ممکن است که این مفهوم-های ترافرازنده به‌طور ملموس فاقد کاربرد متناسب با چیستی خود باشند، و در نتیجه هیچ سودی نداشته باشند مگر آنکه به فهم راستایی بخشند که در آن راستا، کاربرد فهم، با آنکه تا دورترین حد ممکن گسترش یابد، ولی همهنگام با خود او نیز سراسر هماهنگ گردد.

اسا در حالی که ما در اینجا از تمامیت شرطها و امر نامشروط، (A 324)

چونان عنوان مشترك هر گونه مفهوم خرد، سخن می‌گوییم، باز به اصطلاحی بر می‌خوریم که ما را از کاربرد آن گریز نیست و با اینهمه، به سبب گونه‌ای دو پهلویی که در نتیجه دژ کاربرد دراز آهنگ بدان دوسیده است، باطمینان نمی‌توانیم بکارش گرفتن. واژه مطلق [= absolut] یکی از واژه‌های معدودی است که در معنای نخستین خود برای مفهومی تناسب یافته‌اند، که هیچ واژه دیگری در همین زبان، دقیقاً هماهنگ با آن نیست. در نتیجه فقدان آن، یا چیزی که عیناً با آن یکی است، کاربرد بی‌بندوبار آن، همچنین

بایستی به فقدان خود مفهوم منجر شود. البته چنین مفهومی بدین سبب که (B 381)

خرد را بسیار مشغول می‌دارد، نمی‌تواند بدون لطمه فراوان به همه داوری-های ترافرازنده، به کنار نهاده شود. واژه مطلق اکنون اغلب چنان بکار برده می‌شود تا صرفاً نشان داده شود که امری در مورد يك چیز فی‌نفسه مشاهده می‌شود و بنابراین از دون معتبر است. به این معنا، اصطلاح مطلقاً ممکن<sup>۲</sup> دال است بر چیزی که فی‌نفسه (*interne* [= باطناً]) ممکن است، آنچه در عمل کمترین چیزی است که می‌توان در مورد يك برابر ایستا بیان داشت. در برابر، واژه مطلق همچنین گاه بگاه بکار برده می‌شود تا نشان داده شود که چیزی در هر نوع رابطه (بدون محدودیت) معتبر است (برای نمونه، سلطه مطلق). و به این معنا، اصطلاح مطلقاً ممکن دال است بر چیزی که از هر

1) Richtung      2) absolutmöglich

- نگرگاه، در هرگونه رابطه، ممکن است، که به نوبه خود بیشترین چیزی است که من در باره امکان یک شیء می توانم گفتن. حال راست است که این (A 325) معناها نگاه بگاه با یکدیگر تلافی می کنند. برای مثال، آنچه در درون خود ناممکن است، همچنین در هر نوع رابطه، در نتیجه مطلقاً، ناممکن است. ولی در بیشتر موردها این دو معنایی نهایتاً<sup>۲</sup> از یکدیگر جدایند؛ و از اینکه چیزی فی نفسه ممکن است، من به هیچ روی نمی توانم نتیجه گرفت که بدین دلیل، در هر نوع رابطه نیز، یعنی در نتیجه مطلقاً ممکن می باشد. بعلاوه، همانا در آنچه خواهد آمد نشان خواهیم داد که ضرورت مطلقاً<sup>۳</sup> هرگز در همه موردها به ضرورت درونی وابسته نیست؛ و بنا براین ضرورت مطلق نمی باید با ضرورت درونی هم معنا گرفته شود. هرگاه عکس چیزی به لحاظ (B 382) درونی ناممکن باشد، آن عکس طبعاً از هر نگرگاه نیز ناممکن است، در نتیجه خود آن چیز مطلقاً ضروری است. ولی من نمی توانم معکوس استنتاج کنم که: چیزی که مطلقاً ضروری است، عکس آن به لحاظ درونی ناممکن است، یعنی نمی توانم گفت که: ضرورت مطلق شیءها یک ضرورت درونی می باشد. زیرا این ضرورت درونی، در موردهایی معین، اصطلاحی است کاملاً تهی، که با آن کمترین مفهوم را نیز نمی توانیم مربوط ساختن. در برابر، مفهوم ضرورت یک شیء در هر نوع رابطه (هر نوع رابطه با هر آنچه ممکن است) تعیینهایی کاملاً ویژه را داراست. اکنون، چون فقدان مفهومی که در کیهان فرزانش نگرورزانه دارای تطبیقی بزرگ باشد، هرگز نمی تواند برای فیلسوف<sup>۴</sup> بی تفاوت باشد، از اینرو امید دارم که وی<sup>۵</sup> نسبت به تعیین و محافظت با دقت و حوصله اصطلاحی که مفهوم وابسته بدان است بی اعتنا نماند.

(۱) به پیروی از هارتشتاین، in aller Absicht, in aller Beziehung، به جای Absicht in ... . . . - اردمان عبارت in aller Absicht را درپراختز می نهد، ولی حدس می زند که مطلب تکرار شده باشد. شاید نسخه بردار چیزی را خط زده باشد و این خط خوردگی به عنوان چیزی که زیر آن خط کشیده شده، تلقی شده باشد.

2) unendlich      3) absolute Notwendigkeit

(۴) مولر و اویزرمان: «فیلسوفان».

(۵) مولر و اویزرمان: «ایشان».

(A 326) پس، به این معنای گسترده است که من واژهٔ مطلق را بکار خواهم گرفت و آن را در برابر چیزی خواهم نهاد که تنها به طور نسبی یا از جنبه‌ای ویژه معتبر است. زیرا آنچه به طور نسبی یا از جنبه‌ای ویژه معتبر است، مقید است به شرطها؛ ولی امر مطلق، بدون قید معتبر است.

اینک، مفهوم ترافرازندهٔ خرد، همواره فقط به تمامیت مطلق<sup>۱</sup> در هم نهاد شرطها مربوط می‌شود و در هیچ‌جا پایان نمی‌پذیرد مگر در امری که مطلقاً، یعنی در هرگونه رابطه، نامشروط است. زیرا خرد ناب همه چیز را به عهدهٔ فهم می‌گذارد که مستقیماً به برابری استهای سهش، یا دقیقتر بگوییم، به

(B 383) هم نهاد برابری استها در نیروی انگارش ارتباط می‌یابد. بدینسان خرد ناب خود را فقط به تمامیت مطلق در کاربرد مفهومهای فهم منحصر می‌سازد و می‌کوشد تا یگانگی هم‌نهادی‌ای را که در مقوله اندیشیده می‌آید، تا امر مطلقاً نامشروط<sup>۲</sup> بگستراند. از اینرو می‌توان این یگانگی را یگانگی خردی<sup>۳</sup> پدیدارها نامید، و آن یگانگی را که مقوله تبیین می‌کند، یگانگی فهم خواند.

براین پایه، خرد فقط به کاربرد فهم مربوط می‌شود، و البته، نه از این جنبه که فهم بنیاد تجربهٔ ممکن را در خود می‌گنجاند (زیرا تمامیت مطلق شرطها چنان مفهومی نیست که در گونه‌ای تجربه بکار آید، زیرا هیچ تجربه‌ای نامشروط نیست)؛ بلکه به خاطر آنکه برای فهم راستایی را در یگانگی معینی تجویز کند که در آن باره، فهم هیچ مفهومی ندارد. خرد بدان می‌پردازد که همهٔ کنشهای فهم را در رابطه با هرگونه برابری استا، در یک کل مطلق<sup>۴</sup> متشکل

(A 327) سازد. بدین سبب کاربرد عینی مفهومهای ناب خرد همیشه تراگذرنده است؛ حال آنکه کاربرد مفهومهای ناب فهم، برطبق طبیعت خود، همواره دون‌مانده می‌باید بودن؛ چه، فهم خود را صرفاً به تجربهٔ ممکن مربوط می‌سازد.

نگریستهٔ من از مینو، یک مفهوم ضروری خرد است که هیچ برابری استای متناظر با آن در حسها داده نتواند شد. بنابراین، مفهومهای ناب خرد ما، که اکنون بررسی می‌شوند، مینوهای ترافرازنده‌اند. اینان مفهومهای خرد ناب‌اند،

1) absolute Totalität 2) das Schlechthinunbedingte  
3) Vernunftseinheit 4) absolutes Ganzes [das absolute Ganzel  
(به پیروی از هایدمان، «کل»: Ganzes نیز تأکید شده است.)

- از بهر آنکه اینان هر گونه شناخت تجربی را همچون تعیین شده بوسیله تمامیت مطلق شرطها می نگرند. اینان دلخواهانه<sup>۱</sup> ساخته و پرداخته نشده‌اند، بلکه بوسیله خود طبیعت خرد داده شده‌اند، و از اینرو ضرورتاً به تمامی حیطة کاربرد فهم مربوط می گردند. سرانجام، اینان تراگذرنده‌اند و از مرز هر گونه تجربه فراتر می روند، چنانکه هیچ گاه در تجربه برابر ایستایی یافته نتواند شد که برای مینوی ترافرازنده مکفی<sup>۲</sup> باشد. هنگامی که انسان از مینویی سخن می گوید، از نظر برون آخته (چونان برابر ایستای فهم نساب) اطلاعی زیاد به دست می دهد؛ ولی از نظر درون آخته (یعنی در رابطه با بودش آن تحت شرطهای<sup>۳</sup> آروینی) سخت اندک اطلاع می دهد، دقیقاً به این دلیل که مینو همچون مفهوم یک بیشینه، هرگز نمی تواند به طور ملموس، مطابقاً<sup>۴</sup> داده شود.
- اکنون چون امر اخیر در واقع کل هدف کاربرد صرفاً نگرورزانه خرد را (A 328) تشکیل می دهد، و چون در این باره، نزدیک شدن به یک مفهوم که با اینهمه در عمل هرگز یافته نخواهد شد بدان معناست که گویی مفهوم بکلی سقط شود، پس، در مورد چنین مفهومی می توان گفت که: اوفقط یک مینوست. بدین قرار بخوبی می توانستیم گفت که: کل مطلق همه پدیدارها فقط یک مینوست، چون ما چنین کل مطلق را هرگز نمی توانیم در انگاره‌ای بر خود متصور داریم. از اینرو این یک مشکل است بدون هیچ گونه فروکشایی. ولی بعکس، چون در کاربرد عملی فهم فقط و فقط به ممارست بر طبق قاعده‌ها توجه می شود، پس مینوی خرد عملی<sup>۵</sup> همواره می تواند واقعاً، هر چند بعضاً، به طور (B 385) ملموس داده شود. همانا این مینو شرط ناگزیر هر گونه کاربرد عملی خرد است. تحقق عملی مینو همواره محدود است و ناقص، ولی تحت مرزهای تعیین ناپذیر، و بنا بر این همواره تحت نفوذ مفهوم یک فرآراستگی مطلق<sup>۶</sup> قرار دارد. بر طبق آن، مینوی عملی سخت پرتمر است و در رابطه با کنشهای واقعی به سانی پرهیز ناپذیر ضروری است. در مینوی عملی، خرد ناب، حتا دارای

1) willkürlich      2) adäquat

۳) [قرائت مترجم: Bedingungen] به جای Bedingung؛ هماهنگ با مولر و میکل جان و کمپ سمیت و ترمزگن-پاکو و اویزمان.

4) kongruent      5) praktische Vernunft

6) absolute Vollständigkeit

علیت است، چنانکه واقعاً آنچه را که مفهوم او در خود می‌گنجاند، تولید می‌کند. از اینرو نمی‌توان در بارهٔ فرزانیگی<sup>۱</sup>، تقریباً به طرز تحقیرآمیز، گفت که: فقط یک مینوست، بلکه دقیقاً به همین دلیل که فرزانیگی، مینوی یگانگی ضروری هرگونه هدف ممکن است، باید برای هر گونه امر عملی<sup>۲</sup> همچون شرط اصلی، یا دست کم شرط محدود کننده، به منزلهٔ قاعده عمل کند.

اکنون، هر چند که دربارهٔ مفهومهای ترافراندهٔ خرد می‌بایستی بگویم (A 329)

که: آنان فقط مینوهند، با اینهمه، هرگز زاید و باطل نمی‌شماریمشان. زیرا درست است که بوسیلهٔ مفهومهای ترافراندهٔ خرد هیچ برون‌آخته تعیین نتواند شد، با اینهمه آنان می‌توانند در پایه، و بدون اینکه ملاحظه شوند، چونان قانونی برای کاربرد گسترده و هماهنگ فهم عمل کنند، - قانونی که گرچه فهم را قادر نمی‌سازد تا هیچ برابری را بیشتر از آن بشناسد که او خود برطبق مفهومهای خویش برمی‌شناسد، ولی با این حال در این شناخت بهتر و وسیعتر هدایت می‌شود. فزون بر آن، نیاز به گفتن نیست که شاید (B 386) مفهومهای ترافراندهٔ خرد، گذر از مفهومهای طبیعی<sup>۳</sup> را به مفهومهای عملی ممکن گردانند و بدینسان حتا مینوهای اخلاقی را بدین شیوه تحت حمایت گیرند و با شناخت نگرورزانهٔ خرد مرتبط سازند. توضیح و حل‌جملگی این مطالب باید به بعد موکول شود.

و اما برطبق برنامهٔ کنونی خویش، ما در اینجا مینوهای عملی را کنار می‌گذاریم و بدینسان خرد را فقط در کاربرد نگرورزانه‌اش، و در این زمینه نیز همانا در حیطه‌ای محدودتر، یعنی فقط در کاربرد ترافراندهٔ او، بررسی می‌کنیم. اینک می‌بایدمان همان راه را پیمودن، که زین پیش در تنقیح مناط مقوله‌ها پیش گرفتیم؛ و آن اینکه، صورت منطقی شناخت خردی را بررسی کنیم و ببینیم که آیا طی آن، خرد تصادفاً همچنین سرچشمه‌ای از مفهومهایی نمی‌باشد که ما را قادر می‌سازند تا برون‌آخته‌ها را فی‌نفسه،

1) Weisheit

2) alles Praktische [das Praktische: امر عملی]

3) Naturbegriffe

چنانکه هم نهادانه، پرتوم تعیین شده باشند، در رابطه با فلان یا بهمان کار کرد خرد، بنگریم؟

- (A 380) خرد، اگر چونان قوهٔ يك صورت منطقی معین برای شناخت در نظر گرفته شود، عبارت است از قوهٔ نتیجه گرفتن، یعنی با واسطه داوری کردن (بوسیلهٔ تابع‌سازی<sup>۱</sup> شرط يك داوری ممکن، تحت شرط يك داوری داده شده). داوری داده شده عبارت است از قاعدهٔ کلی (مقدمهٔ مهین،  $major =$  کبری). تابعیت شرط يك داوری ممکن دیگر تحت شرط قاعده، عبارت است از مقدمهٔ کهنین ( $minor =$  صغری). سرانجام، آن داوری واقعی که حکم قاعده را برای<sup>۲</sup> مورد تابع شده بیان می‌دارد، عبارت است از نتیجهٔ قیاس  $conclusio$  [= نتیجه]. قاعده درحقیقت چیزی کلی را تحت يك شرط معین بیان می‌دارد. آنگاه در يك مورد مطرح شده، شرط قاعده، بر آورده می‌شود. بنابراین چیزی که تحت آن شرط به طور کلی معتبر بود، در مورد مطرح شده نیز (که این شرط را در خود می‌دارد) باید همچون معتبر نگریده آید. باآسانی مشاهده می‌شود که خرد از راه کنشهای فهم که سلسله‌ای از شرطها را تشکیل می‌دهند، به يك شناخت دست می‌یابد. هرگاه من به گزاره: همه جسمها تغییرپذیرند، فقط بدان راه دست یابم که از شناختی دورتر آغاز کنم (که در آن شناخت، مفهوم جسم یافته نمی‌شود، ولی با اینهمه شرط مفهوم جسم را در خود می‌گنجانند)، یعنی از این گزاره که: هر عنصر مرکبی تغییرپذیر است؛ سپس اگر از این گزاره به گزاره‌ای نزدیکتر روم که تحت شرط گزارهٔ نخستین قرار دارد: جسمها مرکب‌اند؛ و سرانجام از این گزارهٔ دوم به يك گزارهٔ سوم گام نهم که اکنون شناخت دورتر (تغییرپذیر<sup>۳</sup>) را با آنچه مطرح است متصل می‌کند، و نتیجه بگیریم که: جسمها تغییرپذیرند، - (A 381) در این جریان من از راه سلسله‌ای از شرطها (مقدمه<sup>۴</sup>ها) به يك شناخت (نتیجه) نایل شده‌ام. اینک هر سلسله‌ای که نمایندهٔ آن داده شده باشد (خواه نمایندهٔ

1) Subsumption

۲) به پیروی از ویراست چهارم، zu به جای in.

۳) در متن: veränderlich. ژولبارنی "le terme" و ترمزگ-هاکو "le mot:" را بدان می‌افزایند.

4) Prämisse



ذآوری حملی، خواه نماینده داوری شرطی)، می‌تواند ادامه داده شود. در نتیجه دقیقاً همین‌کنش خرد به *rationocinatio polysyllogistica* [= استنتاج عقلی طی قیاسات مرکب] می‌انجامد که سلسله‌ای است از قیاسها، که می‌تواند در پهنه‌های بیکران امتداد یابد: خواه در جانب شرطها (*per prosyllogismos*) [= طی قیاسهای مقدم]، خواه در جانب امور مشروط (*per episyllogismos*) [= طی قیاسهای مؤخر]. (B 388)

ولی بزودی در خواهیم یافت که زنجیر یا سلسله قیاسهای مقدم، یعنی شناخته‌های نتیجه‌گیری شده در سوی بنیادها یا در سوی شرطهای يك شناخت داده شده، به بیان دیگر: سلسله بالارونده<sup>۱</sup> قیاسهای خردی، در برابر توانش خرد، می‌باید به طریقی عمل کند متفاوت با سلسله فرودآینده<sup>۲</sup>، که عبارت باشد از پیشروند خرد در طرف امور مشروط بوسیله قیاسهای مؤخر<sup>۳</sup>. زیرا چون در سلسله بالارونده قیاسهای خردی، شناخت (*conclusio* [= نتیجه]) فقط به مثابه مشروط داده می‌شود، از اینرو به آن شناخت به میانجی خرد به نحوی دیگر دست نمی‌توان یافت مگر دست کم تحت فرض پیشینی که همه عضوهای سلسله، در سوی شرطها داده شده باشند (تمامیت در سلسله مقدمه-ها)، زیرا فقط تحت آن فرض پیشین است که داوری مطرح شده، پرتوم ممکن است. بعکس، در سوی امور مشروط یا استنتاجها، فقط سلسله‌ای مورد نظر است که شونده [= تکوینی] است، نه اینکه سراسر در پیش فرض شده باشد، یا داده شده باشد؛ در نتیجه فقط يك پیشروند بالقوه<sup>۴</sup> اندیشیده می‌شود. از اینرو اگر شناختی همچون مشروط نگر بسته آید، خرد ملزم می‌شود تا سلسله شرطها را در يك خط بالارونده، همچون فرساخته، و به لحاظ تمامیت آن، همچون داده شده، بنگرد. ولی اگر دقیقاً همین شناخت، همچون شرط شناخته‌های دیگر در نظر آید، که اندر میان خود سلسله‌ای از نتیجه‌گیرها را در خط فرودآینده تشکیل می‌دهند، آنگاه این امر می‌تواند برای<sup>۵</sup> خرد

1) aufsteigende Reihe      2) absteigende Reihe

3) Episyllogismen      4) potential

۵) به پیروی از اردمان، es der به جای die؛ - و گرنه: «در این صورت خرد سی-تواند کاملاً در این باره بی‌تفاوت باشد»؛ و: [پانوش (۱) در صفحه بعد].

کاملاً بی تفاوت<sup>۱</sup> باشد که این پیشروند، *a parte posteriori* ] = در سوی اfdوم] تا کجا ادامه خواهد یافت، و اینکه تمامیت این سلسله اصلاً ممکن می باشد یا نه. زیرا خرد به چنین سلسله ای برای نتیجه ای که در برابر اوست نیاز ندارد؛ چه، این نتیجه بوسیله بنیادهای خود، *a parte priori* ] = در سوی پرتوم] دیگر به سانی رسا، معین و تأمین شده است. اینک کاملاً ممکن است که در جانب شرطها، سلسله مقدمه ها، نخستینه<sup>۲</sup> ای همچون والاترین شرط<sup>۳</sup> داشته باشد - یا ممکن است چنین چیزی نداشته باشد که در این صورت *a parte priori* ] = در سوی پرتوم]، بدون مرز باشد<sup>۴</sup>. ولی در هر حال سلسله مورد بحث می باید تمامیت شرطها<sup>۵</sup> را در خود بگنجانند، هر چند هم<sup>۶</sup> که ما هرگز بدان توفیق نتوانیم یافت تا آن را بفهمیم؛ و سراسر سلسله می-باید به سانی نامشروط، راست باشد، تا امر مشروط، که به مثابه یک نتیجه-گیری که از آن سلسله کامل حاصل شده است در نظر گرفته می شود، همچون راستین اعتبار یابد. این طلبی است از خرد که شناخت خود را پرتوم معین کند و همچون ضروری اعلام دارد: خواه فی نفسه، که در این صورت به هیچ گونه بنیادهایی نیاز ندارد؛ خواه اگر مشتق باشد، همچون عضوی در یک سلسله از بنیادها، که خود به سانی نامشروط، راستین است.

{ (A 333)  
{ (B 390)

کتاب نخست دویچمگوئیک ترافرازنده

بهره سوم

دستگاه مینوهای ترافرازنده

ما در اینجا به دویچمگوئیک منطقی کار نداریم که هر گونه گنجاینده شناخت را منتزع می سازد و منحصرانه فرا نمود دروغین را در صورت قیاس-های خردی کشف می کند، بلکه به دویچمگوئیک ترافرازنده می پردازیم.

(۱) گورلاند تعبیر می کند: یعنی [به این موضوع] «بی علاقه» باشد.

2) ein Erstes / das Erste 3) oberste Bedingung

(۴) به پیروی از هارتنشتاین، Grenzen sei, so به جای Grenzen; so.

(۵) به پیروی از اردمان، Bedingungen به جای Bedingung.

(۶) به پیروی از آدیکس، gesetzt auch به جای gesetzt.

دویچمگوئیک ترافرازنده می‌بایستی کاملاً پرتوم، خاستگاه شناختهای معینی را که از خرد ناب ناشی می‌شوند، و نیز پاره‌ای مفهومی‌های نتیجه‌گیری شده را در خود بگنجاند، که برابرایستای آنها هرگز آروینانه [= به‌طور آمپیریک] اعطا نتواند شد، و به این ترتیب، سراسر بیرون از قوه فهم ناب قرار دارند. ما از رابطه طبیعی‌ای که کاربرد ترافرازنده شناخت مساهم در استدلالهای قیاسی و هم در داوریه‌ها، می‌باید با کاربرد منطقی داشته باشد، استنباط کرده‌ایم که: فقط سه نوع قیاس دویچمگویانه<sup>۱</sup> موجودند. این سه نوع قیاس دویچمگویانه، خود را به سه گونه قیاس مربوط می‌سازند که از طریق آنها خرد می‌تواند برپایه اصلها به شناختها نایل شود، و در همه اینها، کار خرد آن است که از همنهاد مشروط که فهم همواره متصل بدان باقی خواهد ماند، به همنهاد نامشروط که فهم هرگز بدان دست نخواهد یافتن، صعود کند.

اینک، رابطه‌هایی که می‌توانند در تمام تصوره‌های ما عمومیت داشته باشند، عبارت‌اند از: ۲) (رابطه با درون آخته؛ ۲) رابطه با برون آخته، و در این حال، <نخست><sup>۳</sup> یا چونان پدیدارها، - یا چونان برابرایستاهای اندیشیدن عموماً. اگر این بخش‌بندی فرعی را با بخش‌بندی قبلی تلفیق کنیم، در این صورت همه نسبتهای تصوره‌هایی که می‌توانیم از آنها یا یک مفهوم تشکیل دهیم یا یک مینو، سه نوع‌اند: ۱) نسبت به درون آخته؛ ۲) نسبت به بسیارگان برون آخته در پدیدار؛ ۳) نسبت به همه شیءها عموماً.

اکنون، جملگی مفهومی‌های ناب عموماً، به یگانگی همنهادی تصورها می‌پردازند؛ اما مفهومی‌های خرد ناب (مینوهای ترافرازنده)، به یگانگی همنهادی نامشروط همه شرطها به طور کلی. بر این پایه، همه مینوهای ترا-فرازنده می‌توانند تحت سه طبقه قرار گیرند، بدین شمار: طبقه نخست، یگانگی مطلق (نامشروط) درون آخته اندیشنده را در خود می‌گنجاند؛ طبقه دوم، یگانگی مطلق سلسله شرطهای پدیدارها<sup>۴</sup> را؛ و طبقه سوم، یگانگی مطلق شرط همه

#### 1) dialektischer Schluß

۲) ترجمه تحت لفظی: «اینک، جنبه عمومی [= جنبه کلی] هرگونه رابطه که تصوره‌های ما می‌توانند داشته باشند، این است:». ۳) در A.

۴) [قرائت مترجم: Erscheinungen] به جای Erscheinung؛ هماهنگ با مولر (phenomena) و اویزمان (явлений).

برابریستاهای اندیشیدن به طور کلی<sup>۱</sup> را.

درون آخته اندیشنده، برابریستای «وانشناسی» است؛ مجموع کلی همه پدیدارها (یعنی جهان)، برابریستای کیهانشناسی<sup>۲</sup> است؛ و امرآی که والاترین شرط امکان هر آنچه را که اندیشیده تواند شد در خود می‌گنجاند (یعنی هستومند همه هستومندها<sup>۳</sup>)، برابریستای یزدانشناسی<sup>۴</sup> است. بنا براین، خرد ناب، بدست می‌دهد مینو را: برای یک روح‌شناسی ترافرازنده<sup>۵</sup> (*psychologia*) *rationalis* [= روانشناسی عقلی]؛ برای یک جهانشناسی ترافرازنده<sup>۶</sup>، (B 392) *cosmologia rationalis* [= گیهانشناسی عقلی]؛ و سرانجام، همچنین، برای یک خدانشناسی ترافرازنده<sup>۷</sup> (*theologia transscendentalis*) = یزدان- (A 335) شناسی ترافرازنده]. فهم اصلاً به طرح افگندن محض هیچ یک از این دانشها نیز توان ندارد، حتا اگر با برترین کاربرد منطقی خرد، یعنی با همه قیاسهایی که به اندیشه گذر توانند کرد نیز مربوط باشد، تا از یک برابریستای خویش (پدیدار) به همه برابریستاهای دیگر تا دورترین عضوهای هم نهاد آروینی پیش رود. بل همانا هر یک از این دانشها منحصرانه محصولی است ناب و اصیل، یا مسئله<sup>۸</sup> ای است، متعلق به خرد ناب.

اینکه تحت این سه عنوان جملگی مینوهای ترافرازنده، کدامین وجه-های مفهومیهای ناب خرد قرار می‌گیرند، در قطعه عمده بعدی کاملاً باز نموده خواهد آمد. اینان برطبق نخ راهنما<sup>۹</sup>ی مقوله‌ها پیش می‌روند. زیرا خرد ناب هیچ گاه سرراستانه به برابریستاهای مربوط نمی‌شود، بلکه به مفهومیهای که فهم از برابریستاهای دارد، ارتباط می‌یابد. به همین سان، همچنین فقط در

(۱) یا «عموماً». - به پیروی از اردمان، *überhaupt* به جای *überhaupt*.

(۲) *Kosmologie*

(۳) یا «شیء»: «شیئی». *Ding* در این مورد بعین استثنائاً به «امر» برگردانده شده است.

(۴) *das Wesen aller Wesen* (۵) *Theologie*

(۶) *transzendente Seelenlehre*

(۷) *transzendente Weltwissenschaft*

(۸) *transzendente Gotteserkenntnis*

(۹) به پیروی از هایدمان و وایشدل، *transscendentalis* به جای

*transzendentalis*.

(۱۰) *Problem*

(۱۱) *Faden [≈ Leitfaden]*

جریان توضیح کامل، واضح خواهد شد که: نخست<sup>۱</sup>، چگونه خرد منحصرانه از طریق کاربرد هم‌نهادی دقیقاً همان کار کردی که آن را برای قیاسهای خردی اقترانی بکار می‌گیرد، ضرورتاً می‌باید به مفهوم یگانگی مطلق «دون آخته» اندیشنده برسد؛ دوم، چگونه فراروند منطقی<sup>۲</sup> در قیاسهای خردی شرطی اتصالی، ضرورتاً می‌باید به مینو<sup>۳</sup> امر مطلقاً نامشروط در يك سلسله واحد شرطهای داده شده منجر شود؛ سرانجام، سوم، چگونه صورت محض قیاس خردی شرطی انحصالی، برترین مفهوم خرد<sup>۴</sup> را در باره هستومند همه هستومندها، ضرورتاً تولید می‌کند؛ اندیشه‌ای که در نگر نخست سخت پارادکسناشه [ = ظاهراً متناقض ] می‌نماید.

براستی، تنقیح مناسط عینی این مینوهای ترافرازنده - چنانکه در مورد مقوله‌ها عمل کردیم - به هیچ سان ممکن نیست. زیرا مینوهای ترافرازنده در واقع هیچ رابطه با هیچ گونه برون آخته ندارند که بتواند مطابق<sup>۵</sup> با آنها داده شود. دقیقاً به این دلیل که ایشان بسادگی مینوهایند. ولی ما می‌توانیم اشتقاق<sup>۶</sup> ذهنی مینوهای ترافرازنده را از طبیعت خردمان به عهده گیریم. و این کاری است که در قطعه عمده کنونی انجام گرفته است.

بآسانی مشاهده می‌شود که: خرد ناب هیچ منظوری ندارد مگر تمامیت مطلق هم‌نهاد «د» جانب شرطها (خواه در جانب شرطهای التصاق [ = عَرَض ]، خواه تبعیت، و خواه مفاعله<sup>۷</sup>)؛ و اینکه: خرد را بسا فرآراستگی مطلق «د» جانب امور مشروط هیچ کاری نیست. زیرا خرد فقط به تمامیت مطلق هم‌نهاد در جانب شرطها نیاز دارد تا تمامی سلسله شرطها را در پیش فرض گیرد و بدینسان آنها را پرتوم به فهم عرضه کند. ولی اگر یکبار، شرطی وجود داشته باشد که کاملاً (و به سان نامشروط) داده شده باشد، در این حال دیگر برای

(۱) هماهنگ با مولر، «نخست» و «دوم» و «سوم» به متن افزوده شده است.

2) logisches Verfahren

۳) به پیروی از اردمان، in hypothetischen Vernunftschlüssen die

Idee vom > in hypothetischen die Idee vom < و

>> in hypothetischen Ideen die vom << .

4) höchster Vernunftbegriff 5) kongruent

۶) به پیروی از ملین، Ableitung به جای Anleitung.

7) Konkurrenz

ادامه دادن سلسله، به یک مفهوم خرد نیاز نیست، زیرا فهم رأساً هر گامی را که لازم باشد، در راستای فرودین، از شرط به امر مشروط، برمی‌دارد. بدینسان (B 394) کار مینوهای ترافرازنده فقط عبارت است از بردن در سلسله شرطها، تا امر نامشروط، یعنی تا اصلها. ولی در رابطه با فرود آمدن به امر مشروط، البته (A 337) خرد ما به سانی کاملاً گسترده قانونهای فهم را در زمینه منطقی بکار می‌گیرد، ولی هیچ گونه کاربرد ترافرازنده قانونهای فهم ممکن نیست. و اگر ما از تمامیت مطلق چنین هم نهاد (بوسیله *progressus* [= ترقی]) مینویی تشکیل دهیم، برای نمونه، مینویی از سلسله کامل همه تغییرهای آینده جهان، در این حال این یک شیء اندیشه است (*ens rationis* [= کائن عقلی])، که فقط دلخواهانه اندیشیده شده است، نه اینکه بضرورت بوسیله خرد در پیش فرض شده باشد. زیرا برای امکان امر مشروط، همانا تمامیت شرطهای آن است که در پیش فرض می‌شود، نه پی آمدهای آن. در نتیجه چنین مفهومی به هیچ روی مینوی ترافرازنده نیست؛ - و کار ما در اینجا منحصرانه پرداختن به مینوهای ترافرازنده است.

سرانجام، همچنین باید ملتفت بود که اندر میان خود مینوهای ترافرا- زنده، یک ارتباط و یگانگی معین نیز هویدا است، و اینکه، خرد ناب به میانجی مینوهای ترافرازنده خویش، همه شناختهایش را در یک دستگاه واحد می‌نهد. اینکه از شناخت خویشتن خود (روح) به جهانشناسی<sup>۱</sup> پیش رویم و به واسطه این شناختها<sup>۲</sup> به نخست هستومند رسیم، پیشرفتی است چنان طبیعی که به نظر می‌رسد به پیشروند منطقی خرد از مقدمه‌ها به نتیجه قیاس، شباهت (B 395) داشته باشد «\*» . ولی آیا در اینجا واقعاً گونه‌ای خویشاوندی، از آن

«\*» متاگیتیک هدف خاص پژوهش خود را فقط سه مینو قرار می‌دهد: خداوند، آزادی، ناهیرایی. چنانکه مفهوم آزادی با مفهوم خداوند متصل شود، می‌بایستی به مفهوم

#### 1) Welterkenntnis

(۲) در متن: *vermittelt dieser* - در تعبیر *dieser* از جانب مترجم میزانی تردید وجود دارد. اگر آن را مفرد تلقی کنیم، می‌تواند اشاره باشد به «جهانشناسی»: «به واسطه جهانشناسی» (یا شاید «به واسطه این شناخت»؟). - میکِل جان *dieser* را جمع تعبیر کرده است (these)؛ در این صورت، همچنین: «به واسطه اینها»، «به واسطه شناخت خویشتن خود (روح) و جهانشناسی».

گونه که میان فراروند منطقی و فراروند ترافرازنده<sup>۱</sup> وجود دارد، مخفیانه در بن‌کار برجاست؟ این نیز یکی از آن پرسشهاست که برای پاسخ آن باید تا پایان این بازجوییها منتظر بمانیم. ما دیگر عجبالتاً به هدف خود نایل شده‌ایم، بدین سان که توانسته‌ایم مفهومیهای ترافرازنده خرد را که در غیر این صورت عادتاً در نظریه فیلسوفان دیگر، با چیزهای دیگری آمیخته می‌شوند بدون آنکه از مفهومیها به نحوی شایسته تمیز داده شوند، از این وضع دو پهلو برون آهنجیم. ما توانسته‌ایم خاستگاه مفهومیهای ترافرازنده خرد را، و بدان وسیله هم‌هنگام شمار معین آنها را که فزون بر آنها دیگر چیزی داده نمی‌تواند شد، عرضه داریم و آنها را در یک کل مرتبط دستگاه‌مندانه معرفی کنیم. بدین وسیله حیطه ویژه‌ای از خرد ناب نشانه‌گذاری می‌شود و کرانمند می‌گردد.

### دوچمگوئیک ترافرازنده

کتاب دوم

## در باره استدلالهای قیاسی دوچمگوئیانه خرد ناب

می‌توان گفت که برابر ایستای یک مینوی ترافرازنده محض، چیزی است که در باره آن هیچ مفهومی در دست نیست، هر چند که این مینو کاملاً ضروری، در خرد، بر پایه قانونهای اصلی خود او تولید شده باشد. زیرا در واقع نیز در مورد برابر ایستایی که برای طلب خرد مکفی باشد، هیچ مفهوم فهم -

→ نامیرایی، چونان یک نتیجه قیاسی<sup>۲</sup> ضروری، منجر گردد. هر چیز دیگری که این دانش خود را بدان مشغول می‌دارد، برای او صرفاً وسیله<sup>۳</sup> ای است تا به این مینوها و واقعیت آنها دست یابد. متاگیتیک به این مینوها به خاطر دانش طبیعی نیاز ندارد، بل همانا بدان خاطر که از طبیعت فراتر شود. بینش در این مینوها می‌باید یزدانشناسی و اخلاق را، و از راه همبستگی این دو، دین را، و در نتیجه برترین هدفهای برجاستی ما را، صرفاً مشروط سازد به قوه نگرورزانه خرد، نه به چیزی دیگر. در تصور دستگاه‌مندانه این مینوها، نظم یاد شده، همچون نظم هم‌نهادی، مناسبترین نظم خواهد بود. ولی در بررسی

1) transzendentes Verfahren 2) Schlußsatz 3) Mittel

- (A 339) یعنی، چنان مفهومی که بتواند در يك تجربه ممکن نشان داده شود و سهدنی گردد - ممکن نیست. پس، مطلب را بهتر بیان خواهیم کرد و کمتر دچار خطر دژاندریافت خواهیم شد، اگر بگوییم که: ما در باره برون آخته‌ای (B 397) که متناظر باشد با يك مینو هیچ گونه شناسایی نداریم، هر چند که می‌توانیم در این باره يك مفهوم اشکالی [= احتمالی] داشته باشیم.
- اینک، دست کم واقعت ترافرازنده (ذهنی) مفهومی ناب خرد، منوط بدان است که ما بوسیله يك قیاس خردی ضروری به چنین مینوهای رهنمون شویم. بنابراین چنان قیاسهای خردی‌ای وجود خواهند داشت که هیچ گونه مقدمه‌های آروینی را در خود نمی‌گنجانند و به میانجی آنها ما از آنچه می‌شناسیم چیزی دیگر را نتیجه می‌گیریم که از آن چیز دیگر، مفهومی نداریم؛ و با اینهمه، بوسیله يك فرامود پرهیزناپذیر، بدان چیز دیگر، واقعت عینی می‌بخشیم. از اینرو این گونه قیاسها از نگرگاه نتیجه خود، مرجحاً می‌بایستی قیاسهای خردپردازانه<sup>۲</sup> نامیده شوند تا قیاسهای خردی؛ هر چند که به مناسبت نحوه تکوین خود، بخوبی می‌توانند قیاسهای خردی نام گیرند. چه، اینها افسانه پردازانه ساخته نشده‌اند، یا تصادفاً بوجود نیامده‌اند، بلکه از طبیعت خود خرد ناشی گشته‌اند. اینها سفسطه‌ها<sup>۳</sup>یند، اما نه از آن آدمیان، بل همانا از آن خود خرد ناب. حتا فرزانه‌ترین<sup>۴</sup> تمامی آدمیان نیز خویشتن را از چنگ این سفسطه‌ها نمی‌تواند رها کند؛ و هر چند شاید پس از بسی تلاش بتواند خود را از خطامصون دارد ولی از فرامودی که وی را همواره می‌آزارد و به سخریه می‌کشد، هر گز کاملاً رها نتواند شد.

→ عملی<sup>۵</sup> که می‌باید پیش از آن ضرورتاً انجام گیرد، نظم آناکاوانه، که نظم بالا را وارونه می‌سازد، با هدف ما متناسبتر است، چنانکه ما را قادر می‌گرداند تا از آنچه تجربه بیمیانجی بدست‌مان می‌دهد، یعنی از دوحشناسی<sup>۶</sup> [= روانشناسی] به جهانشناسی<sup>۷</sup>، و از آنجا به شناخت خداوند پیش رویم و به این ترتیب نقشه<sup>۸</sup> بزرگ خود را اجرا کنیم. <sup>۹</sup>

- 1) transzendente (subjektive) Realität
- 2) vernunfttelnde Schlüsse
- 3) Sophistikation      4) der Weiseste
- 5) Bearbeitung      6) Seelenlehre
- 7) Weltlehre      8) Entwurf

(۹) پانوشت در B.



بساری، این قیاسهای خردی دویچمگویانه<sup>۱</sup> فقط سه گونه‌اند، یعنی به همان تعداد مینوهایند، که نتیجه‌های قیاسی قیاسهای خردی دویچمگویانه (A 340) بدانان منتهی می‌شوند. در طبقه اول قیاسهای خردی، من از مفهوم ترافرازانده (B 398) درون آخته که هیچ بسیارگانی را در خود نمی‌گنجاند، یگانگی مطلق خود درون آخته را نتیجه می‌گیرم، حال آنکه از آن بدین شیوه هیچ مفهومی ندارم. من این قیاس دویچمگویانه را پادگویی ترافرازانده<sup>۲</sup> می‌نامم. طبقه دوم قیاس-های خردپردازانه معطوف است به مفهوم ترافرازانده تمامیت مطلق سلسله شرطها برای هر پدیدار داده شده به طور کلی؛ و من از اینکه در باره یگانگی همنهادی نامشروط سلسله در یک طرف، همواره مفهومی دارم که با خود متناقض است، درستی یگانگی طرف مقابل را نتیجه می‌گیرم، که باز، در باره آن نیز هیچ گونه مفهومی ندارم. من حالت خرد را در این قیاسهای دویچمگویانه، ناموسان‌پیکادی [= مسئله جدلی الطرفین] خرد ناب خواهم خواند. سرانجام، بر پایه نوع سوم قیاسهای خردپردازانه، من از تمامیت شرطهایی که باید تحت آنها برابریها را به طور کلی، مادام که بتوانند به من داده شوند، بیان‌دیشم، به یگانگی همنهادی مطلق همه شرطهای امکان‌شیءها عموماً، دست می‌یابم؛ یعنی از شیءهایی که آنها را برطبق مفهوم ترافرازانده محض‌شان نمی‌شناسم، هستی همه هستومندها<sup>۳</sup> را استنتاج می‌کنم که آن را نیز از طریق یک مفهوم ترافرازانده<sup>۴</sup> باز هم کمتر و کمتر می‌شناسم، چنانکه در باره ضرورت نامشروط<sup>۵</sup> آن اصلاً هیچ مفهومی نمی‌توانم داشت. من این قیاس خردی دویچمگویانه را مینوگان خرد ناب<sup>۶</sup> خواهم نامیدن.

1) dialektische Vernunftschlüsse

2) transzendentaler Paralogismus

۳) ein [das] Wesen aller Wesen - این اصطلاح را معمولاً به «هستومند همه هستومندها» برگردانده‌ایم. همچنین بسنجید با *ens entium*: «کائن کائنها»، «هستی هستیها»، «هستی هستی».

۴) به پیروی از ویراست چهارم، transzendental به جای transzendent.

5) unbedingte Notwendigkeit

6) das Ideal der reinen Vernunft

(A 341)  
(B 399)

## کتاب دوم دوچمگونیک ترافرازنده

فصل نخست

## در باره پاراگوییهای خرد ناب

پاراگویی منطقی<sup>۱</sup> عبارت است از نادرستی يك قیاس خردی به لحاظ صورت آن؛ حال گنجانیده آن هر چه می‌خواهد باشد. ولی پاراگویی ترا-فرازنده دارای يك بنیاد ترافرازنده است که ما را وامی‌دارد به لحاظ صورت غلط نتیجه‌گیری کنیم. بدینسان چنین قیاس کاذب<sup>۲</sup>، در طبیعت خرد آدمی پایه دارد و يك پندار باطل پرهیزناپذیر ایجاد می‌کند که البته فروناگشودنی نیست. اکنون به مفهومی می‌رسیم که پیش از این در فهرست کلی مفهومیهای ترافرازنده یاد نشده است، و با اینهمه می‌باید در شمار ایشان قرار گیرد، بی-آنکه لازم باشد بدین سبب در جدول، کوچکترین تغییری اعمال شود یا آن جدول ناقص شمرده آید. این عبارت است از مفهوم، یا اگر ترجیح دهیم، داوری زیر: من می‌اندیشم. باسانی دیده می‌شود که این مفهوم، وسیله نقلیه<sup>۳</sup> همه مفهومیها به طور کلی است، و در نتیجه همچنین وسیله نقلیه مفهومیهای ترافرازنده می‌باشد؛ و بنابراین همواره باید در شمار این مفهومیها قرار گیرد و از اینرو خود متساویاً ترافرازنده است. ولی با این حال هیچ عنوانی ویژه-نمی‌تواند داشتن، زیرا نقش آن فقط این است که اندیشیدن را سراسر، چونان (B 400) متعلق به آگاهی، عرضه دارد. با اینهمه، هر چند که این مفهوم از جنبه آروینی (A 342) (تأثرهای حسی) منزله<sup>۴</sup> است، اما باز بدان کار می‌خورد که دوگونه برابر ایستا را در طبیعت نیروی تصور ما تمیز دهد. من، چونسان اندیشنده، عبارت‌ام از برابر ایستای حس درونی<sup>۵</sup>، و روح نسامیده می‌شوم. آنچه برابر ایستای حسهای بیرونی<sup>۶</sup> است، جسم نام می‌گیرد. بر این پایه، اصطلاح من چونان يك مستومند اندیشنده، خود دیگر دال است بر برابر ایستای آن گونه روان-شناسی که روح‌شناسی تعقلی<sup>۷</sup> نامیده تواند شد؛ - البته در صورتی که من در

1) logischer Paralogismus

2) Fehlschluß

3) Vehikel

4) rein

5) Gegenstand des inneren Sinnes

6) Gegenstand äußerer Sinne

7) rationale Seelenlehre

برهٔ روح نخواهم چیزی دیگر بدانم مگر آنچه مستقل از هر گونه تجربه (که من را دقیقتر و به طور ملموس تعیین می‌کند) از این مفهوم من، مادام که این مفهوم در هر نوع اندیشیدن وارد می‌شود، بتواند نتیجه‌گیری شود.

حال روح‌شناسی عقلی واقعاً اقدامی است از این دست. زیرا حتا اگر کوچکترین امر آروینی اندیشیدن من، گونه‌ای دریافت حسی ویژه حالت درونی من نیز با بنیادهای شناخت این دانش آمیخته شود، در این صورت این دانش نه روح‌شناسی عقلی، بلکه روح‌شناسی آروینی<sup>۱</sup> خواهد بود. بنا بر این ما دیگر يك دانش ادعایی در برابر خود داریم که بر پایهٔ يك گزارهٔ واحد: من می‌اندیشم، ساخته شده است، و ما در اینجا کاملاً بشایستگی و مطابق با طبیعت يك فلسفهٔ ترافرازنده می‌توانیم پژوهش کنیم که آیا پایهٔ درستی دارد یا اینکه بی‌پایه است. و اما نباید در این باره اعتراض کرد که چون من در این گزاره که دریافت حسی خویشتن خود را بیان می‌دارد، يك تجربهٔ درونی دارم، پس روح‌شناسی عقلی که بر آن پایه ساخته می‌شود، هرگز نمی‌تواند ناب باشد، بلکه بعضاً بر پایهٔ يك اصل آروینی استوار است. زیرا این دریافت حسی درونی چیزی نیست مگر خوداندیر یافت محض: من می‌اندیشم، که حتا جملگی مفهومهای ترافرازنده را نیز ممکن می‌سازد؛ و آنچه در مفهومهای ترافرازنده منظور است، این است که: من می‌اندیشم جوهر را؛ من می‌اندیشم علت را؛ و غیره. زیرا تجربهٔ درونی عموماً و امکان آن، یا دریافت حسی عموماً و نسبت آن به دریافت حسی دیگر<sup>۲</sup>، اگر گونه‌ای تمایز<sup>۳</sup> ویژه آن و تعیین آروینی آن داده نشود، نمی‌تواند چونان شناخت آروینی نگریسته شود، بلکه می‌باید چونان شناخت امر آروینی<sup>۴</sup> عموماً، در نظر آید؛ و مربوط می‌شود به بازجویی امکان هر گونه تجربه، بازجویی‌ای که قطعاً ترافرازنده است. کوچکترین برون‌آختهٔ دریافت حسی (برای نمونه، حتا رامش، یا نارامش) که به تصور کلی خود آگاهی افزوده شود، بیدرنگ روانشناسی عقلی را تبدیل خواهد کرد به روانشناسی آروینی<sup>۵</sup>.

1) empirische Seelenlehre

۲) مولر: «دریافتهای حسی دیگر».

3) Unterschied

4) das Empirische

5) empirische Psychologie

بنابراین، من می‌اندیشم، عبارت است از تنها متن روانشناسی عقلی؛ که روانشناسی عقلی می‌بایستی سراسر فرزانش خود را از آن برون گستراند. باسانی مشاهده می‌شود که این اندیشه، اگر بنا باشد به یک برابرستا (به خود من) مربوط شود، هیچ چیز را نتواند گنجاندن، مگر معمولهای ترافرازنده همان برابرستا را. زیرا کوچکترین معمول آروینی<sup>۱</sup>، خلوص عقلی<sup>۲</sup> و استقلال<sup>۳</sup> این دانش را از هر گونه تجربه، تباہ خواهد کرد.

(A 344) } ما در اینجا صرفاً از خط راهنمای<sup>۴</sup> مقوله‌ها پیروی خواهیم کرد، با این  
(B 402) }  
 فرق که چون در اینجا نخست یک شیء، یعنی من، چونان هستومند اندیشنده، داده شده است، از این نظر - بی آنکه نظم مضبوط را اندر میان مقوله‌ها، چنانکه در جدول آنها منعکس شده است، عوض کنیم - در اینجا از مقوله جوهر آغاز خواهیم کرد، که بدان وسیله یک شیء فی‌نفسه متصور می‌شود، و سپس، در سلسله مقوله‌ها به بقیه باز خواهیم گشت. مبحث روح‌شناسی عقلی که از آن، هر آنچه که این دانش بتواند در خود بگنجانند، باید مشتق شود، به قرار زیر است:<sup>۴</sup>

1) empirisches Prädikat

2) rationale Reinigkeit

۳) Leitfaden؛ همچنین: «راهنما»، «رشته راهنما»، «نخ راهنما». واژه Faden نیز عملاً مترادف با آن بکار می‌رود.

۴) ← صفحه بعد. - در چاپ، به خاطر وضوح، جدول و پانویشت آن در یک صفحه نهاده شده است.

۱

روح:

جوهر است.<sup>۱</sup>

۳

به لحاظ زمانهای گوناگونی که در آنها برجاست، عدداً اینهمان است، یعنی یگانگی است (نه بسیاری).

۲

به لحاظ کیفیت ساده است.

۴

در نسبت است با برابریستاهای ممکن در مکان.\*

همه مفهومی‌های روح‌شناسی ناب<sup>۲</sup> منحصرانه بوسیله ترکیب این بن‌پارها ایجاد می‌شوند، بی آنکه به کمترین وجهی اصلی دیگر را بشناسند. جوهر مورد بحث: - اگر تنها همچون برابریستای حس درونی گرفته شود، مفهوم نامادگی<sup>۳</sup> [= لامادیت] را به ما می‌دهد؛ اگر چونان جوهر ساده گرفته شود، مفهوم فسادناپذیری<sup>۴</sup> را عرضه می‌دارد؛ اینهمانی آن، چونان جوهر فکری<sup>۵</sup>، مفهوم شخصیت<sup>۶</sup> را؛ هر سه مفهوم نامادگی و فسادناپذیری و شخصیت با هم، مفهوم «وحانیت»<sup>۷</sup> را؛ و نسبت آن به برابریستاهای در مکان،

(\* خواننده‌ای که نتواند چندان آسانی معنای روانشناختی این اصطلاحها را در آنگوش ترافرازنده<sup>۸</sup> آنها حدس بزند و نتواند دریابد که چرا آخرین مُسند<sup>۹</sup> روح می‌بایستی به مقوله وجود متعلق باشد، در آنچه خواهد آمد، خواهد دید که این اصطلاحها به سانی بسته توضیح داده شده و توجیه گشته‌اند. - و اما بعد، من باید به خاطر اینکه اصطلاح‌های لاتین، هم در این بهره و هم نیز در سراسر اثر، بخلاف ذوق و سبک خوب نویسندگی، به جای اصطلاحهای آلمانی معادل آنها بکار رفته‌اند، پوزش بخواهم. عذرم این است: من ترجیح می‌دهم که، بعضاً، ظرافت و زیبایی زبان را قربانی کنم تا اینکه کاربرد مدرسی را به سبب کوچکترین فهم‌ناپذیری، مشکل سازم.

(۱) تغییر کانت (Nachträge, CLXI): «چونان جوهر وجود دارد».

- |                                |                            |
|--------------------------------|----------------------------|
| 2) reine Seelenlehre           | 3) Immaterialität          |
| 4) Inkorrupibilität            | 5) intellektuelle Substanz |
| 6) Personalität                | 7) Spiritualität           |
| 8) transzendente Abgezogenheit | 9) Attribut                |

مفهوم معامله<sup>۱</sup> با جسمها را. در نتیجه روح شناسی ناب جوهر اندیشنده<sup>۲</sup> را همچون اصل زندگی در ماده، یعنی همچون روح (*anima* [= جان]) و همچون بنیاد جاندادی<sup>۳</sup> متصور می‌دارد، و جاننداری، در صورت محدود شدن بوسیله روحانیت، امردادی<sup>۴</sup> [= خلود] را فرا می‌آورد.

اینک، به این مفهومها، چهار پاراگویی روح شناسی ترافراننده - که به غلط به منزله یک دانش خرد ناب در باره طبیعت هستومند اندیشنده ما تلقی

می‌شود - مربوط می‌گردند. ولی ما در بنیاد این دانش چیزی دیگر نمی‌توانیم (B 404)

نهاد مگر تصور من، که ساده است و لافسه مطلقاً عاری است از هر نوع (A 346)

گنجانیده؛ چنانکه در مورد آن حتماً نمی‌توان گفت که یک مفهوم باشد، بلکه یک خود آگاهی محض است که ملازم همه مفهومهاست. اینک بوسیله این

من، یا بوسیله او یا بوسیله آن (شیء) که می‌اندیشد، چیزی متصور نمی‌شود

جز یک درون آخته ترافراننده اندیشه‌ها = X. این درون آخته فقط بوسیله

اندیشه‌هایی برشناخته می‌شود که محمولهای آن‌اند؛ و در باره آن، جدا از

آنها، ما هرگز کمترین مفهومی نمی‌توانیم داشت. چنانکه فقط می‌توانیم بدان

خاطر در یک دایره ابدی دور بزیم، زیرا همواره می‌بایستی تصور من را بکار

گیریم تا چیزی در باره من داوری کنیم. این ناراحتی را نمی‌توان از این امر

رفع کرد، زیرا آگاهی، فی‌نفسه یک تصور نیست که برون آخته‌ای ویژه را

تمیز دهد، بلکه صورت تصور است عموماً، مادام که بنا باشد شناخت نامیده

شود. از بهر آنکه فقط در مورد شناخت است که می‌توانیم بگوییم: من بوسیله

شناخت چیزی را می‌اندیشم.

ولی در همین آغاز باید شگفتی نماید که: شرطی که تحت آن من به

طور کلی می‌اندیشم، و در نتیجه صرفاً یک سرشت درون آخته من است،

همه‌نگام می‌بایستی برای هر آنچه می‌اندیشد معتبر باشد؛ و اینکه: ما بتوانیم

ادعا کنیم که برپایه گزاره‌ای ظاهراً آروینی، یک داوری یقینی و کلی را بنا

می‌کنیم، یعنی: هر آنچه می‌اندیشد، چنان سرشته شده است که ندای خود-

آگاهی، آن سرشت را در مورد خود من اعلام می‌دارد. ولی علت این امر (B 405)

1) Kommerzium      2) denkende Substanz      3) Animalität

4) Immortalität

آن است که: ما باید به شیءها، پرتوم و ضرورتاً همه آن خصوصیت‌هایی را (A 347) نسبت دهیم که شرط‌هایی را تشکیل می‌دهند که ما فقط تحت آن شرطها آن شیءها را می‌اندیشیم. اینک من از يك هستومند اندیشنده بوسیله هیچ تجربه برونی نمی‌توانم کوچکترین تصویری داشته باشم، بلکه صرفاً بوسیله خودآگاهی تصویری می‌یابم. بنابراین، چنین برابریها چیز دیگری نخواهند بود مگر نقل این آگاهی من به شیءهای دیگر که فقط بدان وسیله همچون هستومندهای اندیشنده متصور می‌شوند. ولی این گزاره که: من می‌اندیشم<sup>۱</sup>، در این مورد حاضر فقط اشکالی نگریسته می‌شود: نه مادام که این گزاره بتواند دریافت حسی يك برجاستی را در خود بگنجاند (جمله دکارتی<sup>۲</sup> *cogito ergo sum* [= من فکر می‌کنم، پس هستم])، بلکه همانا به لحاظ امکان محض آن، و آن هم برای ملاحظه این امر که چه خاصیت‌هایی می‌توانند از چنین گزاره ساده‌ای در رابطه با درون آخته آن نتیجه شوند (حال خواه چنین درون آخته-ای وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد).

اگر شناخت خردی نابی که ما از هستومند اندیشنده کلی داریم، برپایه چیز بیشتری قرار می‌داشت از *cogito* [= فکر می‌کنم]، و اگر مشاهده‌های ما در مورد بازی اندیشه‌هایمان و در مورد قانونهای طبیعی خویشتن اندیشنده<sup>۳</sup> [= نفس اندیشنده] که از آن اندیشه‌ها ناشی می‌شوند، نیز به یاری خواننده می‌شدند، آنگاه يك روانشناسی آروینی بوجود می‌آمد که گونه‌ای گیتی‌شناسی<sup>۴</sup> حس درونی می‌بود، و شاید می‌توانست پدیدارهای حس درونی را توضیح دهد، ولی هرگز نه می‌توانست آن خاصیت‌هایی را که اصلاً به تجربه ممکن تعلق ندارند (مانند خاصیت‌های امر ساده<sup>۵</sup>) کشف کند، و نه قادر می‌بود از هستومند اندیشنده عموماً، چیزی که مربوط به طبیعت او می‌شود، یقیناً به ما بیاموزاند؛ بنابراین، روانشناسی عقلی نمی‌بود.

(۱) [مترجم:] Ich denke به جای Ich denke؛ و در مورد‌های مشابه دیگر نیز به همین سان.

2) Cartesianisch

3) das denkende Selbst      4) Physiologie

5) das Einfache

اینک چون گزاره: من می‌اندیشم (که به مفهوم اشکالی گرفته شود)، (A 848) صورت هر گونه داوری فهم را عموماً، در خود می‌گنجاند، و همه مقوله‌ها را چونان وسیله نقلیه‌شان همراهی می‌کند، پس آشکار است که: قیاسهایی که از گزاره من می‌اندیشم ناشی می‌شوند، فقط می‌توانند یک کاربرد صرفاً ترفازنده فهم را در خود بگنجانند، که هر گونه آمیختگی تجربه را رد می‌کند و در مورد پیشروند آن ما بر پایه آنچه قبلاً نشان داده‌ایم، از پیش هیچ مفهوم مساعدی تشکیل نمی‌توانیم داد. اکنون بر سر آنیم که این گزاره را از طریق همه سیاق‌های روح‌شناسی ناب، بانگری سنجشگرانه دنبال کنیم.



[توجه :

از این نقطه تا آغاز فصل دوم کتاب دوم دویچمگوتیک ترافرانزنده، یعنی «ناسان-پیکاری خرد ناب»، آنچه در ویراست نخست، A، آمده، در ویراست دوم، B، سراسر حذف شده و به جای آن متنی تازه قرار گرفته است. رایموند شمیت در ویراست خود، از این نقطه تا پایان فصل نخست صفحه‌ها را به دو قسمت فوقانی و تحتانی a و b بخش می‌کند، و متن A را در a و متن B را در b ادامه می‌دهد (a 376 تا a 436، و b 376 تا b 436). ما نخست متن A را می‌آوریم و سپس متن B را؛ - باتکرار آخرین پاراگراف مشترك متنهای A و B در متن B.]

[دنباله فصل نخست بر طبق ویراست نخست (A)]

➤ نخستین پاراگویی<sup>۱</sup>: در باره جوهریت<sup>۲</sup>

آنچه تصورش ددن آخته مطلق<sup>۳</sup> داوریهای ماست و از اینرو نمی تواند چونان تعیین یک شیء دیگر بکار رود، جوهر است. من، چونان یک هستومند اندیشنده، ددن آخته مطلق همه داوریهای ممکن خویشم و این تصور از من، خود نمی تواند به منزله محمول گونه ای شیء دیگر بکار رود. بنابراین، من چونان هستومند اندیشنده (روح)، جوهرم.

سنجش پاراگویی نخست روانشناسی ناب

ما در بخش آناکاوانه منطق ترافرازندة نشان داده ایم که: مقوله های ناب (و اندر میان آنها همچنین مقوله جوهر) فی نفسه هیچ گونه معنای عینی ندارند، مگر آنکه نوعی سهش در بن آنها قرار گیرد تا بتوانند بر بسیارگان (A 349) آن سهش، چونان کارکردهای یگانگی هم نهادی اعمال گردند. بدون این سهش، مقوله های ناب منحصرانه کارکردهای یک داوری اند بدون گنجانیده. من در مورد هر شیئی عموماً، می توانم گفت که جوهر است، ولی در صورتی که آن شیء را از محمولهای محض و تعیینهای محض شیءها متمایز سازم. اینک در سراسر اندیشیدن ما، من عبارت است از درون آخته ای که بدان، اندیشه ها فقط همچون تعیینها ملتصق می گردند و این من نمی تواند همچون

1) Paralogism 2) Substantialität 3) absolutes Subjekt

تعیّن يك شىء دیگر بکار رود. بنابراین هر کس باید خویشتن خود را ضرورتاً چونان جوهر، ولی اندیشیدن را فقط چونان عرضهای برجاهستی خود و تعیینهای حالت خود در نظر گیرد.

اکنون، این مفهوم جوهر را چگونه بکار می‌بایدم بردن؟ من هرگز نمی‌توانم از آن نتیجه بگیرم که: من، چونان يك هستومند اندیشنده، برای خود دوام دائم و طبیعتاً نه هست می‌شوم و نه از میان می‌روم. با اینهمه، مفهوم جوهریت [= ذاتیت] درون آخته اندیشنده من، تنها می‌تواند بدان خاطر سودمند افتد؛ و بدون آن سود، من از این مفهوم بخوبی صرف نظر می‌توانم کرد.

نه تنها برای آنکه بتوانیم این خاصیتها را از مقوله ناب محض جوهر نتیجه بگیریم بسی کاستی داریم، بلکه حتا بعکس، می‌بایدمان پایندگی يك برابرایستای داده شده را در تجربه مشاهده کنیم و در بن نهیم، اگر بخواهیم مفهوم جوهر را - به شیوه‌ای که آروینانه کاربردی باشد - بر آن برابرایستا اعمال کنیم. حال ما در گزاره خود هیچ تجربه‌ای در بن نهاده‌ایم، بلکه منحصرانه از مفهوم رابطه‌ای نتیجه‌گیری کرده‌ایم که هر گونه اندیشیدن، با- (A 350) من چونان درون آخته مشترک، دارد، که بدان ملتصق می‌شود. همچنین، اگر ما دقیقاً بر تجربه تکیه کنیم، از طریق هیچ مشاهده مطمئنی چنین پایندگی را ثابت نمی‌توانیم کرد. زیرا درست است که من در همه اندیشه‌ها وجود دارد، ولی با این تصور کوچکترین سهشی متصل نیست که آن را از دیگر برابر- ایستاهای سهش افتراق دهد. بنابراین البته می‌توان حس کرد که این تصور در هر گونه اندیشیدن همیشه و هر بار حاضر است، ولی نه اینکه سهشی باشد ایستا و ماندگار، که در آن سهش، اندیشه‌ها (چونان متغیر) بیایند و بروند. از اینجا برمی‌آید که: نخستین قیاس خردی روانشناسی ترافرازنده فقط يك بینش نوین ادعایی بر ما تحمیل می‌کند، به سانی که او درون آخته منطقی پایدار اندیشیدن را به مشابه شناخت درون آخته واقعی التصاق پیش می‌نهد، ولی ما از چنین درون آخته‌ای کوچکترین شناسایی نداریم و حتا نمی‌توانیم داشته باشیم. زیرا آگاهی یگانه چیزی است که همه تصورها را

منطق ترافرازنده. دویچمگوئیک ترافرازنده. پاراگوئیهای خرد ناب [A] ۴۳۵

به اندیشه‌ها تبدیل می‌کند و در نتیجه در آن، چونان درون آخته ترافرازنده<sup>۱</sup>، همه دریافت‌های حسی ما باید یافته شوند، و ما در بیرون از این معنای منطقی من، هیچ شناسایی از درون آخته، در گوهر خویش، نداریم، که همچون فرولایه در بن من و همچنین در بن همه اندیشه‌های دیگر قرار داشته باشد. با اینهمه، می‌توان گزاره: «روح جوهر است را بخوبی معتبر شمرده، فقط اگر اذعان کنیم که: این مفهوم ما را<sup>۲</sup> به هیچ روی دور نمی‌برد و بدینسان نمی‌تواند هیچ یک از استنباط‌های عادی روح‌شناسی خردپردازانه، برای نمونه (A 351) دیمومت<sup>۳</sup> [= دبرند] همیشگی روح در همه تغییرها و حتا در مرگ انسانی را به ما بیاموزاند: یعنی اگر توجه داشته باشیم که روح فقط دال است بر جوهری در مینو، ولی نه در واقعیت.

دومین پاراگوئی: در باره بساطت<sup>۴</sup> [= مفردیت = سادگی]

شئی که کنش آن هرگز نتواند همچون مفاعله چندین شیء کارگر نگریسته آید، ساده است.

اینک روح، یا من اندیشنده<sup>۵</sup> چنین چیزی است: بنابراین، ... الی آخر.

سنجش پاراگوئی دوم روانشناسی ترافرازنده

این پاشنه آخیلئوس<sup>۶</sup> همه استدلال‌های قیاسی دویچمگوئیانه روح‌شناسی ناب است، نه صرفاً بازی سفسطه‌آمیزی که یک جزم‌اندیش برساخته باشد

1) transzendentes Subjekt

۲) به پیروی از هارتنشتاین، uns به جای unser .

3) Dauer

۴) Simplizität. شبیانی: «مفردیت»: «...مفردیت» بکار می‌برد و «بساطت»: «بساطت» را در پراتنز می‌نهد.

5) das denkende Ich

۶) آلمانی و لاتین: Achilles؛ اصل یونانی: Ἀχιλλεύς؛ حرف‌نوشت لاتین: Achilleus. — تلفظ فرانسه «آشیل» هم در فارسی رایج است.

تا حکمهای خود را فرامودی سطحی بخشد، بل همانا چنان قیاسی است که حتا چنین می‌نماید در برابر دقیقترین آزمون و بزرگترین شك و تردید پژوهش ایستادگی کند؛ و آن به شرح زیر است.

هر جوهر مرکب مجموعه‌ای است از چندین جوهر، و کنش يك امر مرکب، یا آنچه به امر مرکب چونان امر مرکب، ملتصق می‌شود، مجموعه‌ای است از چندین کنش یا چندین عرض، که اندر میان انبوه جوهرها توزیع شده‌اند. (A 352) اینک اثری که حاصل شود از مفاعله چندین جوهر کارگر، البته ممکن است، ولی به شرطی که این اثر صرفاً بیرونی باشد (برای نمونه، مانند جنبش يك جسم که عبارت است از جنبش متحد همه بخشهای آن جسم). اما وضع اندیشه‌ها، همچون عرضهایی که در درون به يك هستومند اندیشنده متعلق‌اند، دیگر سان است. به این دلیل. - فرض کنید که امر مرکب بیانید: در این صورت هر بخش امر مرکب، بخشی خواهد بود از اندیشه، ولی فقط همه آنها باهم، کل اندیشه را در خود خواهند گنجاند. حال این امر آخشیح-گونه است. زیرا چون تصورهایی که اندر میان هستومندهای گوناگون توزیع شده‌اند (برای نمونه واژه‌های منفرد يك شعر) هر گز يك کل اندیشه (يك شعر) را تشکیل نمی‌دهند، از اینرو اندیشه نمی‌تواند به يك امر مرکب چونان يك امر مرکب، ملتصق باشد. بنابراین اندیشه فقط در يك جوهر واحد ممکن است که مجموعه‌ای از چندین جوهر نیست؛ پس، مطلقاً ساده است.\*

به اصطلاح *nervus probandi* [= دلیل عمده] این احتجاج<sup>۱</sup> در این گزاره نهفته است که: برای تشکیل يك اندیشه، می‌باید چندین تصور در یگانگی مطلق درون آخته اندیشنده گنجانیده شده باشند. ولی هیچ کس نمی‌تواند این گزاره را بر پایه مفهومها استوار کند. زیرا برای انجام دادن این کار از کجا می‌توان آغازیدن؟ این گزاره که: يك اندیشه فقط می‌تواند معلول یگانگی مطلق هستومند اندیشنده باشد، نمی‌تواند همچون آناکواونه نگریسته آید، زیرا

(\* بسیار آسان است که بدین برهان لباس يك نوع دقت و شمردگی مدرسی عادی بپوشانیم. ولی برای هدف من دیگر بسنده است که مبنای برهانی<sup>۲</sup> محض آن را به شیوه مردم‌پسندانه، در معرض دید نهم.

1) Argument      2) Beweisgrund

یگانگی اندیشه‌ای که از بسی‌تصورها تشکیل شده باشد، یگانگی جمعی است و برطبق مفهومیهای محض، هم می‌تواند به یگانگی جمعی جوهرهایی که در آن همکاری دارند مربوط شود (چنانکه جنبش يك جسم تشکیل شده است از جنبش مرکب همه بخشهای آن جسم)، و هم می‌تواند به یگانگی مطلق درون-آخته مربوط گردد. بنابراین، برطبق اصل اینهمانی<sup>۱</sup>، نمی‌توان ضرورت فرض پیشین يك جوهر ساده را در يك اندیشه مرکب، برقرار دانست. ولی اینکه بنا باشد چنین گزاره‌ای همهادانه<sup>۲</sup> و کاملاً پرتوم برپایه مفهومیهای صرف شناخته آید، هیچ کس که بنیاد امکان گزاره‌های همهادی پرتوم را چنانکه ما پیش از این باز نموده‌ایم، دریافته باشد، نمی‌تواند بجرئت به عهده گیرد.

ولی اینک، این نیز ناممکن است که این یگانگی ضروری درون‌آخته، چونان شرط امکان هر نوع اندیشه، از تجربه مشتق شود. زیرا تجربه هیچ ضرورتی را برای شناختن بدست نمی‌دهد. حال بگذریم از اینکه مفهوم یگانگی مطلق سخت فراتر از حیطه تجربه قرار دارد. پس چنین گزاره‌ای را که کل قیاس خردی روانشناختی برپایه آن استوار است، از کجا می‌آوریم؟

واضح است که: اگر انسان بخواهد گونه‌ای هستومند اندیشنده را بر خود متصور دارد، می‌بایستی خویشتن خود را به جای آن قرار دهد، یعنی، به جای برون‌آخته‌ای که می‌خواهد بررسی کند، می‌بایستی درون‌آخته خاص خود را بنشانند (جریانی که در هیچ نوع پژوهش دیگر پیش نمی‌آید)؛ و اینکه: (A 354) ما فقط بدین سبب یگانگی مطلق درون‌آخته را برای يك اندیشه طلب می‌کنیم که در غیر این صورت نمی‌توانیم گفت که: من می‌اندیشم (بسیارگان در يك تصور واحد). زیرا هر چند کل اندیشیدن می‌تواند تقسیم شود و اندر میان چندین درون‌آخته توزیع گردد؛ اما، من ذهنی را نمی‌توان تقسیم و توزیع کرد، و بسا اینهمه، همین من ذهنی است که ما در هر گونه اندیشیدن در پیش فرض می‌کنیم.

بنابراین هم در این پاراگویی و هم در پاراگویی پیشین، گزاره‌صوری خوداندریافت: من می‌اندیشم، یگانه بنیادی است که روانشناسی عقلی جرئت

(۱) Regel der Identität [و نیز: «اصل هویت»].

2) synthetisch

می‌کند شناخته‌های خود را بر آن پایه بگستراند. اما این گزاره طبعاً هیچ‌گونه تجربه نیست، بلکه صورت خوداندریافت است، که به هر گونه تجربه می‌پوندد و مقدم بر تجربه است، هر چند که همیشه باید فقط در رابطه با یک شناخت ممکن عموماً، چونان شرط ذهنی محض آن شناخت در نظر گرفته شود. ولی ما حق نداریم این شرط را به شرط امکان شناخت برابریها، یعنی به یک مفهوم هستومند اندیشنده عموماً، تبدیل کنیم. زیرا ما نمی‌توانیم چنین چیزی را بر خود متصور داریم، مگر آنکه خود را با ضابطه آگاهی خود در جای هر هستومند هوشمند<sup>۱</sup> دیگر قرار دهیم.

ولی سادگی خویشتن من (همچون روح) واقعاً از گزاره من می‌اندیشم نیز نمی‌تواند نتیجه‌گیری شود، بلکه این سادگی<sup>۲</sup>، خود دیگر در هر نوع اندیشه موجود است. گزاره من ساده‌ام، باید به مثابه یک بیان بی‌میانجی خوداندریافت (A 355) نگریده شود، همچنانکه قیاس ادعایی دکارتی<sup>۳</sup>: *cogito, ergo sum* [= ] [من] فکر می‌کنم، پس هستم] در واقع همانگویانه است. زیرا *cogito (sum cogitans)* [= فکر می‌کنم (هستم فکرکننده)<sup>۴</sup>] واقعیت را بی‌میانجی بیان می‌دارد. ولی من ساده‌ام، دال بر چیزی بیشتر نیست جز آنکه این تصور من کوچکترین بسیارگانی را در خود نمی‌گنجاند، و بنابراین یگانگی مطلق است (هرچند که صرفاً منطقی است).

از اینرو، این برهان روانشناختی که چنین مشهور است منحصراً بر پایه یگانگی بخش‌ناپذیر تصویری استوار است که فقط فعل دستوری<sup>۵</sup> را در رابطه با یک شخص<sup>۶</sup> واحد هدایت می‌کند. ولی بدیهی است که: درون آخته التصاق، بوسیله من که به اندیشه<sup>۷</sup> پیوسته شده است، فقط می‌تواند به شیوه ترافرانده مشخص شود، - بی آنکه کوچکترین خصلت آن ملاحظه گردد یا اصلاً چیزی در

1) intelligent

۲) به پیروی از اردمان، die به جای der. (۳) یا: «قیاس دکارتی ادعایی».

۴) یا: «هستم متفکر»، «هستم اندیشنده».

5) Verbum 6) Person

۷) یا: «... بوسیله من که به اندیشه متصل است، ...»، «... متصل شده است، ...». - ضمناً کمپ سمیت در این مورد قرائت اردمان را پی می‌گیرد (den به جای dem)، و بدینسان [با افزایش ضمیر ملکی اول شخص جمع] ترجمه می‌کند: «اندیشه‌های ما» (our thoughts).

بارۀ آن شناخته یا دانسته آید. این امر به معنای يك چیز [Etwas =] است عموماً (یعنی يك درون آخته ترافرازنده)، که تصور آن باید قطعاً ساده باشد، درست بدان سبب که انسان اصلاً چیزی را درباره آن تعیین نمی کند، چنانکه قطعاً هیچ چیز نمی تواند ساده تر تصور شود از آنچه بوسیله مفهوم يك چیز [= Etwas] محض به تصور می آید. با اینهمه، سادگی تصور يك درون آخته، بدان سبب، مساوی با شناختی از سادگی خود درون آخته نیست. زیرا وقتی درون آخته را منحصرانه بوسیله اصطلاح من که بکلی عاری از گنجانیده است (اصطلاحی که من می توانم آن را بر هر درون آخته اندیشنده اطلاق کنم) مشخص سازیم، خاصیت‌های درون آخته را تماماً منتزع می کنیم.

نا این اندازه قطعی است که: من همواره می توانم از طریق من يك (A 356) یگانگی مطلق و لی منطقی درون آخته (سادگی) را بر خود بیاندیشم. اما این بدان معنا نیست که من بدان وسیله سادگی واقعی درون آخته خود را بشناسم. چنانکه دیدیم، گزاره: من جوهرم، به هیچ معنا نبود مگر مقوله ناب، که من آن را به طور ملموس به هیچ شیوه (آروینی) بکار نمی توانم گرفت. مشابهاً، من همچنین مجازم بگویم: من يك جوهر ساده‌ام؛ یعنی جوهری که تصور آن هرگز همنهاد بسیارگان را در خود نمی گنجاند. ولی این مفهوم، یا همچنین این گزاره، کمترین چیزی را در رابطه با خویشتن من چونان يك برابراستانی تجربه به من نمی آموزد، زیرا مفهوم جوهر، خود فقط چونان کارکرد همنهاد بکار می رود، بدون سهدی که در بن آن قرار داشته باشد، یعنی در نتیجه بدون برون آخته بکار می رود؛ و نیز، زیرا فقط در مورد شرط شناخت ما معتبر است، ولی هرگز نه در مورد گونه‌ای برابراستا که بتواند مشخص شود. اینک ما برآنیم در باب کارآمدی ادعایی این گزاره، آزمایشی<sup>۱</sup> به عمل آوریم.

هرکس باید اذعان کند که: حکم طبیعت ساده روح فقط تا آنجا ارزش دارد که من بدان وسیله بتوانم این درون آخته<sup>۲</sup> را از هرگونه ماده افتراق دهم و در نتیجه روح را از فسادی که ماده همیشه بدان محکوم است، مصون بدانم. گزاره بالا واقعاً هم برای این کاربرد منظور شده است، زیرا اغلب نیز بدین

1) Versuch

۲) ترمزگ-پاکو: «درون آخته اندیشنده» (sujet pensant)



(A 357) که: هر چند ما برای این گزاره اساسی<sup>۱</sup> روح‌شناسی تعقلی به معنای ناب يك داوری محض خرد (بر پایهٔ مقوله‌های ناب) اعتبار کامل عینی قائل باشیم (یعنی هر آنچه می‌اندیشد جوهر ساده است)، با اینهمه، این گزاره را در رابطه با ناهمگنی یا خویشاوندی روح با ماده، به کمترین وجه نیز نمی‌توان بکار گرفت: چه، این درست بدان معنا خواهد بود که گویی من این بینش روانشناختی ادعایی را در حیطهٔ مینوهای محض ثابت کرده باشم؛ - ولی مینوها از واقعیت کاربرد عینی برخوردار نی‌اند.

ما در حسیک ترافرازنده به سانی انکارناپذیر استوار کرده‌ایم که: جسمها پدیدارهای محض حس بیرونی مایند، نه شیءهای فی‌نفسه. مطابق با آن، بحق می‌توانیم گفت که: درون آختهٔ اندیشندهٔ ما جسمانی نیست؛ یعنی اینکه: چون درون آختهٔ اندیشندهٔ ما به مثابهٔ برابر استای حس درونی بر ما متصور می‌شود، مادام که بیانیشد، هرگز نمی‌تواند برابر استای حسهای بیرونی باشد؛ به عبارت دیگر، نمی‌تواند پدیداری باشد در مکان. اینک این بدان معناست که: اندر میان پدیدارهای بیرونی، هرگز هستومندهای اندیشنده چونان هستومندهای اندیشنده وجود نمی‌توانند داشت؛ یا اینکه: ما نمی‌توانیم اندیشه‌های آنان، آگاهی آنان، خواهشهای آنان و دیگرها را به‌طور بیرونی بسیم. زیرا اینها جملگی متعلق‌اند به حس درونی. در واقع نیز این احتجاج، طبیعی و مردم‌پسند می‌- نماید، چنانکه حتا عادی‌ترین فهم به نظر می‌رسد همیشه بر آن تکیه کرده باشد؛ و بدان سبب روحها از دیرباز، همچون هستومندهایی نگریسته شده‌اند کاملاً متمایز از جسمها.

اینک، می‌دانیم که استنش [= امتداد = گسترش = بُعد]، تداخل- ناپذیری، همدوشی<sup>۲</sup>، جنبش، و کوتاه: هر آنچه فقط حسهای بیرونی می- توانند به ما تحویل دهند، اندیشه‌ها، عاطفه، گرایش، یا تصمیم، نیستند<sup>۳</sup>، یا

1) Kardinalsatz      2) Zusammenhang

۳) به پیروی از اردمان، nicht ... sind به جای nicht ... sein. [در غیر این صورت، liefern können، nicht ... sein به جای liefern, können nicht ... sein ... sein - : «... حسهای بیرونی به ما تحویل می‌دهند، نمی‌توانند ... باشند».]

چنین چیزهایی را در خود نمی‌گنجانند، زیرا اینها به هیچ روی برابر استاهای سهش بیرونی نیستند. با این حال، آن چیز [= Etwas] که در بن پدیدار-های بیرونی قرار دارد و حس ما را بدان سان تحت تأثیر قرار می‌دهد که حس ما تصورهای مکان، ماده، ریخت و غیره را حاصل می‌کند، - اگر آن چیز [= Etwas] همچون ذات معقول (یا بهتر بگوییم، همچون برابر استای ترا-فرازنده) در نظر گرفته شود، باز می‌تواند هم‌نگام درون آخته اندیشه‌ها نیز باشد؛ هر چند ما به شیوه‌ای که حس بیرونی‌مان بدان وسیله تحت تأثیر قرار می‌گیرد، نمی‌توانیم هیچ سهشی از تصویرها، اراده، و غیره داشته باشیم، بلکه صرفاً از مکان و از تعیین‌های آن سهش حاصل می‌کنیم. ولی این چیز [= Etwas]، استنیده [= گسترده = دارای بُعد] نیست، تداخل‌ناپذیر نیست، مرکب نیست، زیرا همه این محمولها فقط مربوط‌اند به حسگانی و سهش آن؛ تا آنجا که ما بوسیله چنین برون آخته‌هایی (که وانگهی، بر ما ناشناخته‌اند) تحت تأثیر قرار می‌گیریم. ولی این اصطلاحها به هیچ روی به ما نمی‌شناسانند که چه برابر استایی موجود است، بلکه فقط اینکه: بدین برابر استا چونان برابر استایی که بدون رابطه با حسهای بیرونی، فی‌نفسه ملاحظه شود، این محمولهای پدیدارهای بیرونی اطلاق نمی‌توانند شد. اما محمولهای حس (A 359) درونی از قبیل تصویرها و اندیشیدن، با آن متناقض نیستند. نتیجتاً، حتا اگر سادگی طبیعت روح انسانی را بپذیریم، در صورتی که ماده را (چنانکه می-باید) تنها چونان پدیدار بنگریم، باز هم هرگز نمی‌توانیم در رابطه با فرولایه ماده، روح را به نحوی رسا از ماده متمایز گردانیم.

اگر ماده يك شیء فی‌نفسه می‌بود، آنگاه چونان يك هستومند مرکب<sup>۲</sup> از روح چونان يك هستومند ساده، بکلی متمایز می‌گردید. ولی ماده صرفاً پدیدار بیرونی است که فرولایه آن از راه هیچ‌گونه محمولهایی که بتوانند ارائه شوند، شناخته نمی‌گردد. در نتیجه من در مورد این فرولایه بخوبی فرض می‌توانم کرد که: هر چند این فرولایه به سبب شیوه‌ای که حسهای ما را

۱) اردمان: منظور «اندیشه‌ها (ی خاص خود)» است.

۲) همچنین شاید: «تعیینها» (Bestimmungen).

3) zusammengesetztes Wesen

متأثر می‌سازد، در ما سهش چیز استنیده<sup>۱</sup> و در نتیجه سهش امر مرکب را ایجاد می‌کند، با اینهمه در گوهر خویش ساده است؛ و بنابراین فرض می‌توانم کرد که: در جوهری که در رابطه با حس بیرونی ما استنش داشته باشد، فی‌نفسه اندیشه‌هایی نیز وجود دارند که می‌توانند بوسیله حس درونی خاص خودشان با آگاهی متصور شوند. بدین آیین، درست همان چیزی که در یک رابطه، جسمانی نامیده می‌شود، هم‌هنگام در رابطه دیگر یک هستومند اندیشنده خواهد بود که اندیشه‌های او را ما البته نمی‌توانیم بسهیم ولی با اینهمه به سهیدن نشانه‌های آنها در پدیدار، قادریم. بدان راه این بیان که فقط روحها (چونان گونه‌های ویژه جوهرها) می‌اندیشند، ساقط می‌شود. بعکس، باید به این بیان متعارف باز گردیم که: آدمیان می‌اندیشند، یعنی درست همان چیزی که هم- چون پدیدار بیرونی استنیده است، در درون (فی‌نفسه) درون آخته‌ای می‌باشد که مرکب نیست، بلکه ساده است و می‌اندیشد.

ولی بدون مجاز دانستن فرضیه‌هایی از این دست، به طور کلی می‌توان یاد آور شد که: اگر نگرسته من از روح، یک هستومند اندیشنده در گوهر خویش باشد، دیگر پرسش زیر فی‌نفسه بیجاست: آیا روح در واقع هم نوع است با ماده (که هیچ شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فقط گونه‌ای از تصورها در ماست)، یا نه. زیرا خود بخود آشکار است که یک شیء فی‌نفسه دارای طبیعتی است متفاوت از تعینهایی که صرفاً حالت آن را تشکیل می‌دهند.

اکنون اگر ما، من اندیشنده را با ماده مقایسه نکنیم، بلکه با امر معقول بسنجیم، که در بن پدیدار بیرونی‌ای که ماده‌اش می‌نامیم قرار دارد، در این حال چون ما در مورد امر معقول هیچ چیز نمی‌دانیم، همچنین نخواهیم توانست بگوییم که روح، به گونه‌ای درونی، از امر معقول متمایز می‌گردد. بنابراین، آگاهی ساده، هیچ گونه شناسایی از طبیعت ساده درون آخته ما نیست، چنانکه درون آخته ما بتواند بدان وسیله از ماده، به مثابه یک هستومند مرکب، افتراق داده شود.

1) das Ausgedehnte

ولی اگر این مفهوم بدان خاطر سودمند نباشد تا در تنها موردی که می-تواند کاربرد داشته باشد، یعنی دزهمسنجش خویشتن من برابر ایستاهای تجربه بیرونی، ما بتوانیم جنبه ویژه و وجه تمایز طبیعت خویش را تعیین کنیم، - در این حال هر چند همواره می توانیم به دانستن این امر تظاهر کنیم که: من (A 861) اندیشنده، یعنی روح (که نامی است برای برابر ایستای ترافراژنده حس درونی)، ساده می باشد، ولی با اینهمه این شیوه بیان باز هیچ نوع کاربردی که بر برابر ایستاهای واقعی اعمال شود، ندارد، و از اینرو نمی تواند شناخت ما را به کمترین وجهی بگستراند.

در نتیجه، سراسر روانشناسی عقلی با تکیه گاه اصلی خود فرو می ریزد و ما در اینجا - مانند دیگر جاها - سخت اندک می توانیم امیدوار باشیم که از راه مفهومی محض (و به مراتب کمتر از آن، از طریق صورت ذهنی محض همه مفهومی خود، یعنی آگاهی)، بدون رابطه با تجربه ممکن، بینشهای خود را بگسترانیم؛ بخصوص که حتا مفهوم اساسی<sup>۲</sup> یک طبیعت ساده، چنان گونه ای است که هرگز در هیچ تجربه یافته نمی تواند شدن، و بنابراین، برای رسیدن به آن، چونان مفهومی که عیناً معتبر باشد، هیچ راه در پیش نیست.

### سومین پاراگویی: درباره شخصیت

هر آنچه به اینهمانی عددی خویشتن خود در زمانهای گوناگون آگاه باشد، بدین عنوان، یک شخص است:  
اینک روح آگاه است به ... تا پایان؛  
پس، روح، شخص است.

### سنجش پاراگویی سوم روانشناسی ترافراژنده

اگر من بخواهم اینهمانی عددی یک برابر ایستای بیرونی را از راه تجربه

(۱) به پیروی از اردمان (و روزن کراتس)، ihn حذف شده است (روزن کراتس به جای ihn می خواند: um in).

2) Fundamentalbegriff

(A 3E) بشناسم، آنگاه به پابندگارِ آن پدیداری که بدان پابندگار، چونان درون-آخته، هرچیز دیگر چونان تعیین مربوط می‌شود، توجه خواهم نمود و اینهمانی آن درون‌آخته را در زمانی که در آن این تعیینها عوض می‌شوند ملاحظه خواهم کرد. ولی اینک من یک برابر استای حس درونی‌ام و زمان سراسر صرفاً صورت حس درونی است. در نتیجه من تعیینهای متوالی خود را کلاً و تک تک، به‌خویشنی که عدداً اینهمان است، در همهٔ زمانها، یعنی در صورت سهش درونی خویشتن خود مربوط می‌سازم. و اما بر چنین پایه‌ای شخصیت<sup>۱</sup> روح نمی‌باید همچون استنتاج شده در نظر گرفته شود، بلکه بعکس، باید به مثابهٔ یک گزارهٔ کاملاً اینهمان خودآگاهی در زمان نگریسته آید؛ و این نیز علت آن است که پرتوم معتبر است. زیرا این گزاره در واقع چیزی بیش از این نمی‌گوید که: در کل زمانی که من در آن از خویشتن خود آگاهم، من از آن زمان به مثابهٔ متعلق به یگانگی خویشتن خود آگاهم؛ و این درست همان است که بگویم: این کل زمان، در من است چونان در یک یگانگی فردی<sup>۲</sup>؛ یا اینکه: من با اینهمانی عددی در همهٔ این زمان یافته می‌شوم.

بنابراین، اینهمانی شخص می‌باید حتماً در آگاهی خاص خودم جسته شود. ولی اگر من خود را از دیدگاه کس دیگری (چونان برابر استای سهش بیرونی او) بنگرم، در این حال این مشاهده‌کنندهٔ بیرونی است که مرا نخست در زمان بررسی می‌کند. زیرا در خوداندریافت، زمان واقعاً فقط در من متصور می‌شود. بنابراین، هرچند او من را که همهٔ تصورها را در همهٔ زمانها در آگاهی متعلق به من و آن هم با اینهمانی کامل، همراهی می‌کند، قبول دارد؛ با اینهمه، (A 3E) پابندگی عینی<sup>۳</sup> خویشتن من را از من نتیجه نخواهد گرفت. زیرا در آن حال، چون زمانی که در آن مشاهده‌کننده مرا قرار می‌دهد، آن چنان زمانی نیست که در حسگانی خاص من واقع می‌شود، بلکه چنان زمانی است که در حسگانی

### 1) Persönlichkeit

(۲) عبارت متن:

diese ganze Zeit ist in Mir, als individueller Einheit,...

همچنین: «این کل زمان در من است چونان یگانگی فردی»، یا: «این کل زمان

در من است، - من چونان یگانگی فردی».

### 3) objektive Beharrlichkeit

منطق ترافرازنده. دویچمگوئیک ترافرازنده. پاراگوییهای خرد ناب [A] ۲۴۵

او واقع است، پس، اینهمانی‌ای که ضرورتاً با آگاهی من پیوسته است، بدان سبب با آگاهی او، یعنی با سهش بیرونی درون آخته من<sup>۱</sup>، همبستگی ندارد.

بدینسان، اینهمانی آگاهی خوبستن متعلق به من در زمانهای گوناگون، فقط شرط صوری اندیشه‌های من و همدوسش آنهاست، ولی با اینهمه به هیچ روی اینهمانی عددی درون آخته مرا استوار نمی‌کند. زیرا به رغم اینهمانی منطقی من، باز ممکن است چنان تغییری در درون آخته واقع شده باشد که اجازه ندهد اینهمانی آن را حفظ کنیم؛ هرچند که همیشه می‌توان همان عنوان واحد من را بدان نسبت داد، که در هر حالت متفاوت، حتا در تراسی<sup>۲</sup> درون آخته، همچنان می‌تواند اندیشه درون آخته پیشین را نگه دارد و بدینسان آن را به درون آخته پسین نیز تحویل دهد.\*

هرچند این گزاره بعضی مکتبهای فکری قدیم که: همه چیز گذراست (A 364)

(\* یک‌گوی ارتجاعی که در جهت مستقیم به یک‌گوی ارتجاعی دیگر برخورد کند، کل جنبش خود را و در نتیجه کل حالت خود را (اگر تنها به موضعه در مکان توجه داشته باشیم) به آن انتقال می‌دهد. اینک بر پایه آناگویی باچنین جسمهایی، جوهرهایی را فرض کنید که تصورها و نیز آگاهی خود را به یکدیگر منتقل سازند. در این صورت می‌توان سلسله کاملی از این جوهرها را براندیشید که نخستین جوهر آن سلسله، حالت خود و نیز آگاهی خود را به جوهر دوم انتقال دهد، جوهر دوم حالت خاص خود را همراه باحالت جوهر نخست به جوهر سوم انتقال دهد، و جوهر سوم نیز به نوبه خود، حالتهای همه جوهرهای قبلی را همراه باحالت خاص خود و با آگاهی همه این حالتهای<sup>۳</sup> به جوهر بعدی منتقل سازد. بنابراین آخرین جوهر از همه حالتهای جوهرهایی که قبلاً تغییر یافته‌اند چونان حالتهای متعلق به خود، آگاه خواهد بود؛ از بهر آنکه همه آنها همراه با آگاهی‌شان بدو منتقل شده‌اند. با این حال، او باز نمی‌تواند شخصی واحد و یگانه در همه این حالتهای بوده باشد.

۱) کمپ سمیث: «... یعنی با آگاهی‌ای که سهش بیرونی درون آخته من را در خود می‌گنجاند...»:

...that is, with the consciousness which contains the outer intuition of my subject.

2) Umwandlung

۳) در متن deren Bewußtsein: «آگاهی آنها». هماهنگ با ترسزگ-پاکو، ضمیر ملکی deren اشاره به «حالتهای» تعبیر شده است: la conscience de tous ces états. - ژول بارنی: la conscience de cet état (آگاهی این حالت)؛ منطقاً، «آگاهی حالت خود»؟).

و هیچ چیز در جهان پاینده و باقی نمی‌باشد، به مجرد آنکه جوهرها را فرض گیریم، نمی‌تواند پذیرفته آید، با اینهمه این گزاره بوسیله یگانگی خودآگاهی رد نمی‌شود. زیرا ما خود نمی‌توانیم بر پایه آگاهی خود داوری کنیم که آیا ما چونان روح پاینده‌ایم یا نه. زیرا ما فقط چیزهایی را در شمار خویشتن این-همان خود می‌آوریم که از آنها آگاه باشیم و بدینسان الزاماً باید داوری کنیم که ما در تمامی زمانی که از آن آگاه‌ایم، دقیقاً همان‌ایم. ولی از ایستگاه یک بیگانه، نمی‌توانیم این امر را بدان سبب، همچون معتبر اعلام داریم. زیرا چون ما در روح هیچ پدیدار پاینده را نمی‌یابیم، مگر فقط تصور من که ملازم همه پدیدارهاست و آنها را به یکدیگر متصل می‌سازد، از اینرو هرگز نمی‌توانیم معین کنیم که آیا این من (یک اندیشه محض) به همان ترتیب گذرا نباشد که اندیشه‌های دیگری که بوسیله من به یکدیگر زنجیر شده‌اند.

ولی شگفت است که شخصیت روح و فرض پیشین شخصیت روح، (A 365) یعنی پابندگی روح و در نتیجه جوهریت روح، تازه حالا می‌باید استوار شود. زیرا اگر ما می‌توانستیم پابندگی و جوهریت روح را در پیش فرض کنیم، در این حال هر چند دوام آگاهی از آن نتیجه نمی‌شد، ولی با اینهمه امکان یک آگاهی مداوم در یک درون آخته ثابت، از آن استنتاج می‌گشت که دیگر برای وجود شخصیت کفایت می‌کند. زیرا شخصیت، تنها به سبب قطع شدن عمل آن برای مدتی، خود بیدرنگ از میان نمی‌رود. ولی این پابندگی به هیچ طریق مقدم بر اینهمانی عددی خویشتن خود، که ما از خود اندر یافت اینهمان استنتاج می‌کنیم، به ما داده نشده است، بلکه بعکس، تازه بوسیله اینهمانی عددی استنتاج می‌شود (و اگر استدلال صحیح پیش رود، مفهوم جوهر که فقط آروینانه [= به‌طور آروینی] کاربرد دارد، خود می‌باید در پی اینهمانی عددی بیاید). حال چون این اینهمانی شخص از اینهمانی من در آگاهی همه زمانها که در آنها من خود را می‌شناسم، به هیچ روی نتیجه نمی‌شود، پس، جوهریت روح نیز نمی‌تواند بر آن پایه استوار گردد.

با اینهمه، مفهوم شخصیت، مانند مفهومهای جوهر و امر ساده، می-

(۱) هماهنگ با اویزرمان، «وجود» (существование) به متن افزوده شده است؛ (مولر: «برای برقرار کردن شخصیت»: ... to establish ...).

تواند حفظ شود (مادام که صرفاً ترافرازنده باشد، یعنی مادام که به یگانگی درون آخته مربوط شود؛ که وانگهی، برما ناشناخته است، ولی در تعینهای آن یک پیوستگی تمام از راه خوداندریافت وجود دارد). و البته تا اینجا نیز این مفهوم شخصیت همچنین برای کاربرد عملی لازم و بسنده است، ولی دیگر نمی‌توانیم به آن چونان گسترش خودشناسی مان از طریق خرد ناب، که مارا (A 366) با خیال دوام نامنقطع درون آخته بر پایه مفهوم محض خویشتن اینهمان، می‌فریبد، فخر کنیم. زیرا این مفهوم همیشه دور خود می‌چرخد و ما را در رابطه با هیچ پرسش واحدی که به شناخت هم‌نهادی مربوط شود، یاری نمی‌کند. اینکه ماده به منزله یک شیء فی‌نفسه (برون آخته ترافرازنده) چیست، البته سراسر برما ناشناخته است. با اینهمه، پایندگی آن ماده چونان پدیدار، به این دلیل که به مشابه چیزی بیرونی متصور می‌شود، همچنان می‌تواند مشاهده گردد. ولی چون اگر من بخوام من محض را در تغییر همه تصورهای مشاهده کنم، هیچ متضایفی برای هم‌سنجشهای خود ندارم مگر دو باره خودم<sup>۱</sup> با شرطهای کلی آگاهی خود؛ پس من به همه پرسشها فقط همانگویانه پاسخ می‌توانم داد، به این ترتیب که من در واقع مفهوم خود و یگانگی آن را به جای خصوصیت<sup>۲</sup> -هایی که به خود من چونان برون آخته تعلق می‌گیرند، می‌نشانم؛ و درست چیزی را درپیش فرض می‌کنم<sup>۳</sup> که درطلب دانستنش بوده‌اند.

#### چهارمین پاراگویی: در باره مینوش

(مربوط به نسبت بیرونی)

آنچه برجاستی‌اش را فقط بتوان چونان علت دریافته‌های حسی داده شده نتیجه گرفت، فقط وجودی مشکوک دارد:

اینک همه پدیدارهای بیرونی چنان‌اند که برجاستی‌شان بیمیانجی (A 367)

دریافته نمی‌تواند شد، بلکه ما فقط می‌توانیم آنها را چونان علت دریافته‌های

(۱) با میزانی تردید، به پیروی از آدیکس، d. i. Einheit des Subjektes betrifft به جای d. i. Einheit des Subjekts. - وگرنه: «یعنی ... یگانگی درون آخته باشد»، «به مشابه یگانگی درون آخته».

2) Eigenschaft

(۳) یا: «درست چیزی را ثابت شده می‌گیرم...».



حسی داده شده نتیجه‌گیری کنیم:

بنابراین، برجاهستی همهٔ برابرایستاهای حسهای بیرونی مشکوک است. من این عدم قطعیت را مینوش پدیدارهای بیرونی<sup>۱</sup> می‌خوانم. آموزهٔ این مینوش، مینوگردی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود، که درهمسنگش با آن، حکم قطعیت ممکن برابرایستاهای حسهای بیرونی، ددگردی<sup>۳</sup> نام می‌گیرد.

#### سنجش پاراگویی چهارم روانشناسی ترافرازنده

ما مایلیم نخست مقدمه‌ها را تحت آزمون قرار دهیم. ما بحق می‌توانیم حکم کنیم که: فقط آنچه درخود ما هست می‌تواند بیمیانجی دریافته شود؛ و اینکه: فقط وجود خاص خود من می‌تواند برابرایستای يك دریافت حسی محض باشد. بنابراین، برجاهستی يك برابرایستای واقعی در بیرون از من (اگر این واژه من<sup>۴</sup> به معنای فکری گرفته شود) هرگز سراسرستانه در دریافت حسی داده نمی‌شود، که فقط می‌تواند به این دریافت حسی، که عبارت است از چگونگی پذیرایی حس درونی، چونان علت بیرونی دریافت حسی، در اندیشه افزوده شود و بدینسان استنتاج گردد. از اینرو دکارت نیز بحق همهٔ دریافتهای حسی به خاص‌ترین معنا را به این گزاره محدود ساخت که: من (چونان يك هستومند اندیشنده)، هستم. زیرا در حقیقت روشن است که: چون بیرونگان [== آنچه در بیرون است] در من نیست، پس من آن را در خوداندریافت خویش، و در نتیجه همچنین در هیچ دریافت حسی، که در حقیقت فقط تعیین<sup>۵</sup> خوداندریافت است، نمی‌توانم یافتن.

بنابراین من نمی‌توانم شیءهای بیرونی را در واقع حساً دریافت کنم، بلکه فقط می‌توانم برجاهستی آنها را از دریافت حسی درونی خویش نتیجه بگیرم، به این ترتیب که من دریافت حسی را چونان معلولی ملاحظه می‌کنم

1) Idealität äußerer Erscheinungen

2) Idealism 3) Dualism

(۴) در متن: dieses Wort. هماهنگ با کمپ سمیث، «این واژه» به «این واژه من» تعبیر شده است (this word «me»).

(۵) یا همچنین: «تعیین» (Bestimmung). - ترجمهٔ جمله با کاربرد واژه‌های بیگانه: «... پرسپسیون، که در حقیقت فقط دترمیناسیون آپرسپسیون است...».

که چیزی بیرونی<sup>۱</sup> نزدیکترین علت آن است. ولی اینک جریان نتیجه‌گیری<sup>۲</sup>، از يك معلول داده شده به يك علت معین، همواره نامطمئن است، زیرا معلول می‌تواند از بیش از يك علت ناشی شده باشد. بر این پایه، در رابطه دریافت حسی با علت آن، همواره مشکوک می‌ماند که: آیا این علت، درونی است یا بیرونی؛ یعنی آیا همه باصطلاح دریافت‌های حسی بیرونی يك بازی صرف حس درونی ما نیستند؟ یا اینکه دریافت‌های حسی بیرونی خود را به برابر ایستاهای واقعی بیرونی چونان علت خود مربوط می‌سازند؟ دست کم، برجاستی برابر ایستاهای واقعی بیرونی فقط نتیجه‌گیری می‌شود و در معرض خطری است که در همه نتیجه‌گیریها موجود است. بعکس، برابر ایستای حس درونی (من خودم با همه تصورهایم) بیمیانجی دریافت می‌شود و وجود آن به هیچ روی در معرض شك نیست.

نباید نگرسته<sup>۳</sup> ما از مینوگرد<sup>۴</sup> کسی باشد که برجاستی برابر ایستاهای بیرونی حسها را منکر می‌شود، بلکه کسی که فقط نمی‌پذیرد که: برجاستی برابر ایستاهای بیرونی از راه دریافت حسی بیمیانجی شناخته می‌شود؛ و آنگاه نتیجه می‌گیرد که ما از راه هیچ تجربه ممکن، هرگز از بودش آنها (A 369) کاملاً مطمئن نمی‌توانیم بود.

اکنون، پیش از آنکه فرانمود دروغین این پاراگویی‌مان را باز نمایم، لازم است نخست یادآور شوم که باید ضرورتاً دو گونه مینوگری را از يك-دیگر باز شناخت: مینوگری ترافراژنده<sup>۴</sup> و مینوگری آروینی<sup>۵</sup>. و اما نگرسته من از مینوگری ترافراژنده همه پدیدارها، این تعلیمات است که بر طبق آن ما پدیدارها را جمعاً همچون تصورهای محض می‌نگریم، نه همچون شیء‌های فی‌نفسه؛ و بر طبق آن، زمان و مکان فقط صورتهای حسی سهش مایند، ولی نه تعیین‌هایی که لئفسه داده شده باشند، یا شرطهای برون‌آخته‌ها چونان شیء‌های فی‌نفسه باشند. در برابر این مینوگری ترافراژنده، واقعیت‌گری ترافراژنده<sup>۶</sup>

1) etwas Äußeres 2) Schluß

3) Idealist 4) transzendentaler Idealism

5) empirischer Idealism

6) transzendentaler Realism

قرار دارد که زمان و مکان را به‌مثابه چیزهایی که فی‌نفسه (مستقل از حسگانی ما) داده شده باشند، می‌نگرد. بنابراین واقعیت‌گرو ترافرازنده<sup>۱</sup> همه پدیدار-های بیرونی را (اگر بودش آنها را بپذیریم) چونان شیء‌های فی‌نفسه متصور می‌دارد، که مستقل از ما و از حسگانی ما وجود دارند، یعنی چنانکه گویی برطبق مفهومی ناب فهم در بیرون از ما وجود داشته باشند. این همان واقعیت-گرو ترافرازنده است که در حقیقت بعداً نقش مینوگرو آروینی<sup>۲</sup> را بازی می‌کند، و پس از آنکه به خطا در پیش فرض می‌کند که اگر بنا باشد برابر-ایستاهای حسها، بیرونی باشند، باید فی‌نفسه نیز بدون حسها وجود خود را داشته باشند، - آنگاه از این دیدگاه جملگی تصورات حسهای ما را برای قطعی ساختن بودش برابر ایستاهای حسها، نارسا می‌یابد.

بعکس، مینوگرو ترافرازنده<sup>۳</sup> می‌تواند یک واقعیت‌گرو آروینی<sup>۴</sup> و در (A 370)

نتیجه، چنانکه مصطلح است، یک دوگده<sup>۵</sup> [= دوآلیست] باشد، یعنی می‌تواند وجود ماده را قبول کند بی‌آنکه از خود آگاهی محض خویش بیرون رود و چیزی بیشتر از قطعیت تصورها را در من، و در نتیجه بی‌آنکه چیزی بیشتر از *cogito, ergo sum* [= فکر می‌کنم، پس هستم] را فرض گیرد. زیرا چون او این ماده و حتا امکان درونی<sup>۶</sup> آن را تنها به منزله پدیدار معتبر می‌داند که جدا از حسگانی ما، هیچ است، بنابراین، ماده نزد او فقط نوعی است از تصورها (سهش) که بیرونی نامیده می‌شوند - نه به این دلیل که گویی آن تصورها خود را به برابر ایستاهایی مربوط کنند که فی‌نفسه بیرونی باشند، بل بدین سبب که آن تصورها دریافتهای حسی را به مکان مربوط می‌سازند، که در آن همه چیز در بیرون از همدیگرند، حال آنکه فقط خود مکان درماست. ما از همان آغاز جانب این مینوگروی ترافرازنده را گرفته‌ایم. بنابراین- این در تعلیمات ما، هر نوع تردید و تأمل در این باره از میان می‌رود که برجاستی ماده را به همان سان برپایه گواهی خود آگاهی محض خویش

- 1) transzendentaler Realist
- 2) empirischer Idealist
- 3) transzendentaler Idealist
- 4) empirischer Realist      5) Dualist
- 6) innere Möglichkeit

فرض گیریم و بدان وسیله همچون ثابت شده اعلام داریم که برجاستی خویشتن من را چونان یک هستومند اندیشنده. زیرا حقیقت آن است که من از تصورهای خویش، آگاہم؛ بنابراین تصورهای من و خود من، به این سبب که صاحب این تصورهایم، وجود داریم. ولی اینک برابریهای بیرونی (جسمها) پدیدارهای محض اند، در نتیجه همچنین چیزی جز گونه‌ای از تصورهای من نیستند که برابریهای آنها فقط از راه این تصورهای چیزی [= etwas] اند، چنانکه اگر از تصورهای جدا شوند، دیگر هیچ اند. بنابراین همان طور که من خود وجود دارم، شی‌های بیرونی نیز وجود دارند، و البته هر دو<sup>۱</sup> (A 871) بر پایه گواهی بیمیانجی خود آگاهی من؛ فقط با این فرق که: تصور خویشتن من چونان یک درون آخته اندیشنده، صرفاً به حس درونی مربوط می‌شود، ولی تصورهایی که هستومندهای استنیده را مشخص می‌سازند، همچنین به حس بیرونی ارتباط می‌یابند. نتیجه‌گیری در مورد بودن برابریهای بیرونی به همان اندازه نالازم است که در باب بودن برابریهای حس درونی من (یعنی بودن اندیشه‌های من). زیرا هر دوی آنها هیچ نی‌اند مگر تصورهای، که دریافت حسی بیمیانجی‌شان (آگاهی) در عین حال برهان بسنده بودن آنهاست.

بنابراین مینوگرو ترافرازندہ یک واقعیت گرو آروینی است و برای ماده، چونان پدیدار، گونه‌ای بودن قائل است که نیاز نیست نتیجه‌گیری شود، بلکه بیمیانجی حساً دریافت می‌شود. در برابر، واقعیت گروی ترا-فرازندہ<sup>۲</sup> ضرورتاً دچار آشفتگی می‌شود و خود را ملزم می‌بیند که میدان را به مینوگروی آروینی<sup>۳</sup> سپارد. زیرا واقعیت گروی ترافرازندہ برابریهای حسهای بیرونی را به منزله چیزی که از حسها متمایز است می‌نگرد و پدیدارهای محض را به منزله هستومندهای خودایستا در نظر می‌گیرد که در بیرون از ما یافت می‌شوند. زیرا طبعاً حتا در بهترین نوع آگاهی از تصور ما از این شی‌ها، باز از اطمینان بسی به دور است که اگر تصور وجود داشته باشد،

۱) شیانی در هراتز می‌افزاید: «الأشیاء الخارجیة و أنا - المترجم».

2) transzendentaler Realismus

3) empirischer Idealismus

(A 372) ما این شی‌های بیرونی، یعنی ماده، در همهٔ زیخت<sup>۱</sup> [= کَرَب]ها و تغییرهای خود، هیچ چیز جز پدیدارهای محض نیستند، یعنی تصورهایی اند در ما که ما از بودش آنها بیمیانجی آگاه می‌شویم.

اکنون، تا آنجا که من می‌دانم، همهٔ روانشناسانی که به مینوگروی آروینی معتقدند، واقعیت گروان ترافرازنده‌اند. از این نظر، البته ایشان از این جهت که برای مینوگروی آروینی همچون یکی از مسئله‌هایی که خرد آدمی بسختی می‌تواند خود را از آن برهاند، اهمیتی بزرگ قائل شده‌اند، کاملاً پیگیر فرارفته‌اند. زیرا در واقع، اگر انسان پدیدارهای بیرونی را به مثابهٔ تصور-هایی بنگرد که بوسیلهٔ برابرایستاهای خود همچون شی‌های لفسه موجود در بیرون از ما، در درون ما ایجاد می‌شوند، - در این حال نمی‌توان اندر یافتن که چگونه باید بر جاهستی این برابرایستاهای را به شیوه‌ای شناخت جز از راه نتیجه‌گیری علت از معلول؛ و در این صورت، این امر همواره باید مشکوک بماند که آیا علت در ماست، یا در بیرون از ما. اکنون، البته می‌توان اذعان داشت که: چیزی که ممکن است به مفهوم ترافرازنده در بیرون از ما باشد، علت سهشهای بیرونی ما می‌باشد. ولی این چیز، آن برابرایستا نیست که ما از تصوره‌های ماده و شی‌های مادی می‌فهمیم. زیرا این شی‌ها<sup>۲</sup> منحصرانه پدیدارهایند، یعنی گونه‌های محض تصورند که همواره فقط در ما یافته می‌شوند و بودش آنها هم بر پایهٔ آگاهی بیمیانجی و هم بر پایهٔ آگاهی اندیشه‌های خاص خود من استوار است. برابرایستای ترافرازنده، هم در رابطه با سهش درونی و هم در رابطه با سهش بیرونی، متساویاً ناشناخته است. ولی سخن نیز بر سر برابرایستای ترافرازنده نیست، بل همانا بر سر برابرایستای آروینی است. هرگاه برابرایستای آروینی «مکان متصور شود، برابرایستای بیرونی نامیده می‌شود؛ و هرگاه منحصرانه «نسبت زمانی متصور گردد، برابرایستای «دونی نام می‌گیرد. ولی مکان و زمان هر دو فقط «ما یافته می‌شوند.

۱) Gestalt را به «کَرَب» و «پیکر» نیز می‌توان برگرداند.

۲) در متن: diese. - همانک با اویزمان اشاره به «این شی‌ها» تعبیر شده است.  
(Эти вещи)

با اینهمه، اصطلاح بیرون از ما دارای گونه‌ای دوپهلویی پرهیزناپذیر است، زیرا گاه به معنای چیزی است که چونان شیء فی نفسه، جدا از ما وجود دارد، و گاه به معنای چیزی که صرفاً به پدیداد بیرونی متعلق است. بنابراین، ما برای آنکه این مفهوم را به معنای اخیر، - یعنی به معنایی که در واقع پرسش روانشناختی در باب واقعیت سهش بیرونی ما بدان معنا گرفته می‌شود، - کاملاً از شك و تردید نجات بخشیم، مایلیم برابریهای را که آدوینانه بیرونی اند، متمایز سازیم از برابریهای که می‌توانند به معنای ترافراژنده بیرونی نامیده شوند، بدین ترتیب که ما برابریهای آروینانه بیرونی را سرراستانه شیء-هایی می‌نامیم که بایستی در مکان یافته شوند.

البته مکان و زمان تصویرهایی پرتوم‌اند که چونان صورتهای سهش حسی ما، در ما سکنا دارند؛ چنانکه پیش از آنکه حتا گونه‌ای برابریستای واقعی، حس ما<sup>۱</sup> را از راه احساس تعیین کرده باشد، ما را قادر می‌سازند که برابریستار را تحت آن نسبتهای حسی<sup>۲</sup> به تصور آوریم. ولی این امر مادی<sup>۳</sup> یا امر واقعی، این چیز [= Etwas] که بناست در مکان سهیده شود، ضرورتاً دریافت حسی را در پیش فرض می‌کند و مستقل از دریافت حسی که بودش چیزی را در مکان نشان می‌دهد، از طریق هیچ نیروی انگارش، افسانه‌پردازی نمی‌تواند شد و تولید نمی‌تواند گشت. پس این احساس است که بودش را در (A 374) مکان و/یا<sup>۴</sup> در زمان مشخص می‌سازد، بسته به آنکه به یک نوع سهش مربوط گردد یا به نوع دیگر سهش. یک بار که احساس داده شود (که اگر به یک برابریستا به طور کلی، بدون تعیین کردن این برابریستا، تطبیق گردد، دریافت حسی نامیده می‌شود)، دیگر به سبب بسیارگانی احساس بسی برابریستاهادر انگارش جعل توانند شد که در بیرون از انگارش، در مکان یا زمان هیچ موضع آروینی ندارند. این امر بیشك قطعی است: خواه احساسهای رامش و درد را بگیریم، خواه همچنین احساسهای بیرونی مانند رنگها، گرمی و غیره را، - در

(۱) مولر: «حسهای ما».

(۲) شیبانی در پراتنز می‌افزاید: «(الفراغ [= مکان] والزمان - المترجم)».

(۳) das Materielle

(۴) اردمان به جای und می‌دهد: oder. ما هر دو امکان را در شکل «و / یا» تلفیق کرده‌ایم.

هرحال، این دریافت حسی است که بدان وسیله نخست باید مسایه‌ای برای اندیشیدن برابریستاهای سهش حسی داده شود. از اینرو، این دریافت حسی (فعلاً فقط با اکتفا کردن به سهشهای بیرونی) يك چیز واقعی را در مکان متصور می‌دارد. زیرا، نخست: دریافت حسی، تصور يك بودنش است، هم-چنانکه مکان، تصور يك امکان محض همبود<sup>۱</sup> است. دوم: این بودنش نزد حس بیرونی، یعنی در مکان متصور می‌شود. سوم: مکان خود چیزی نیست مگر تصور محض، و در نتیجه فقط چیزی می‌تواند در مکان همچون واقعی اعتبار یابد که در مکان متصور شود؛\* و بعکس، آنچه در مکان داده می‌شود، (A 375) یعنی بوسیله دریافت حسی متصور می‌گردد، همچنین در مکان، واقعی است؛ زیرا اگر در مکان، واقعی نباشد، یعنی اگر بیمانجی از طریق سهش آروینی داده نشود، به خیال نیز نمی‌تواند آمد؛ چه، امر واقعی سهشها را هرگز نمی‌توان پرتوم به‌اندیشه آورد.

بنابراین هرگونه دریافت حسی بیرونی، چیزی واقعی را در مکان، بی- میانجی استوار می‌کند، یا بهتر بگوییم، خود امر واقعی<sup>۲</sup> است؛ و مادام که چنین است واقعیت گروهی آروینی<sup>۳</sup> در معرض شك نیست، یعنی چیزی واقعی در مکان، با سهشهای بیرونی ما متناظر است. البته خود مکان با همه پدیدار-های آن چونان تصورها، فقط در من وجود دارد. ولی با اینهمه، در این مکان امر واقعی یا مایه همه برابریستاهای سهش بیرونی، واقعاً و مستقل از هر نوع خیالپردازی، داده شده است، و این نیز ناممکن است که بنا باشد در این مکان چیزی دد بیرون از ما (به معنای ترافرازنده) داده شود. زیرا مکان خود در بیرون از حسگانی ماسا هیچ است. از اینرو فرسخت‌ترین مینوگرو توقع

(\* باید به این گزاره پارادکسانه [= به ظاهر متناقض] ولی صحیح نیک توجه کرد: در مکان هیچ چیز وجود ندارد مگر آنچه در آن متصور می‌شود. زیرا مکان خود چیزی نیست مگر تصور. در نتیجه هر آنچه در مکان است باید در تصور گنجانیده شود. و در مکان هیچ چیز وجود ندارد مگر چیزی که واقعاً در مکان متصور می‌شود. این گزاره که: يك چیز فقط در تصور خود وجود تواند داشت، باید در حقیقت شگفتی برانگیزد. ولی اگر توجه کنیم که چیزهایی که ما با آنها سروکار داریم، شیءهای فی‌نفسه نیستند، بلکه فقط پدیدارها، یعنی صورهایند، گزاره فوق جنبه اعتراض‌آمیز خود را از دست خواهد داد.

1) Beisamensein 2) das Wirkliche 3) empirischer Realismus

(A 876) نمی‌تواند داشت که استوار کنیم: برابرایستای بیرون از ما (به معنای اکید) با دریافت حسی ما همخوانی داشته باشد. زیرا اگر چنین برابرایستایی وجود داشته باشد، در این صورت بازهم در بیرون از ما متصور و سهیده نتواند شد. زیرا آنچه متصور و سهیده می‌شود<sup>۱</sup>، مکان را در پیش فرض می‌کند؛ و واقعیت در مکان چونان واقعیت<sup>۲</sup> یک تصور محض، چیزی جز خود دریافت حسی نیست. بنابراین امر واقعی پدیدارهای بیرونی فقط در دریافت حسی، واقعی است، و به هیچ ترتیب دیگر واقعی نمی‌تواند بود.

حال از دریافت‌های حسی، شناخت برابرایستایها تولید تواند شد: خواه بوسیله بازی محض انگارش، خواه نیز به واسطه تجربه. البته در اینجا ممکن است برخی تصورهای دروغین<sup>۳</sup> نیز زاده شوند که برابرایستایها با آنها مطابقت نکنند. این توهم یا باید به ترفند انگارش (در رؤیا) نسبت داده شود یا به یک گام خطاگونه نیروی داوری (آنچه اصطلاحاً خطاهای حسی نامیده می‌شود). اینک برای آنکه در اینجا از فرامود دروغین پرهیز کنیم، برطبق این قاعده فرا می‌رویم که: هر آنچه برطبق قانونهای آدوینی با یک دریافت حسی مربوط است، واقعی است. ولی این توهم و نیز این محافظت علیه آن، به همان اندازه به مینو-گروی مربوط می‌شود که به دوگروی؛ زیرا بدان راه ما فقط به صورت تجربه کار داریم. اکنون برای آنکه مینوگروی آروینی را چونان تردید و تأملی کاذب در باره واقعیت عینی دریافت‌های حسی بیرونی مان وازنیم، این دلایلها رسا هستند؛ یکی اینکه: دریافت حسی بیرونی واقعیتی را در مکان، بیمیانجی (A 877)

استوار می‌کند، مکانی که هرچند فی‌نفسه فقط صورت محض تصور-هاسست، با اینهمه در رابطه با همه پدیدارهای بیرونی (که چیزی جز تصورهای محض نیستند) واقعیت عینی دارد؛ دلیل دیگر اینکه: بدون دریافت حسی حتاخیال-پرداززی و رؤیا نیز ممکن نیستند، بنابراین حسهای بیرونی ما، برطبق داده‌هایی

۱) در متن: dieses. ما dieses را اشاره به «آنچه متصور و سهیده می‌شود» گرفته‌ایم. تعبیر کمپ سمیت و اویسرمان: «تصور و شش» (به ترتیب: representation and intuition)، و «представление и созерцание».

۲) تکرار «واقعیت» از نگرگاه دستوری [آلمانی] بایسته می‌نماید؛ - ولی از نگرگاه معنایی، آن را حذف نیز می‌توان کرد: «... و واقعیت در مکان چونان یک تصور محض،...».

3) trügliche Vorstellungen



که از آنها تجربه نداشتی تواند شد، برابرایستاهای متناظر واقعی خود را در مکان دارند.

مینوگرو جزمی<sup>۱</sup> کسی تواند بود که برجاهستی ماده را منکر شود. مینوگرو شك گرا<sup>۲</sup> کسی است که در برجاهستی<sup>۳</sup> ماده شك می‌کند، زیرا آن<sup>۴</sup> را استوار نکردنی می‌یابد. مینوگرو جزمی فقط به این دلیل می‌تواند مینوگرو باشد که گمان می‌کند در امکان ماده عموماً، آخشیجهایی یافته باشد؛ و ما فعلاً هنوز به اینگونه مینوگروی نمی‌پردازیم. بهره بعدی قیاسهای دویچمگویانه، که متصور می‌دارد خرد را در نزاع درونی خود در رابطه با مفهومی که او<sup>۵</sup> از امکان آنچه به کل مرتبط تجربه متعلق است تشکیل می‌دهد<sup>۶</sup>، این دشواری را نیز رفع خواهد کرد. ولی مینوگرو شك گرا که صرفاً به بنیاد حکم ما حمله می‌کند و اعتقاد<sup>۷</sup> ما را به برجاهستی ماده، که ما باور می‌داریم بر پایه دریافت حسی بیمیانجی استوار کرده باشیم، نارسا اعلام می‌دارد، برای خرد آدمی به عنوان يك نیکوکار عمل می‌کند؛ بدین معنا که ما را ملزم می‌سازد حتا در کوچک-ترین گامهای تجربه عادی چشمان خود را کاملاً باز کنیم و آنچه را که شاید فقط به طور غیر مجاز به چنگ مان آمده باشد، بیدرنگ همچون چیزی که بدرستی کسب شده باشد، در تصرف خویش نگیریم. اکنون سودی که این اعتراضهای مینوگروانه<sup>۸</sup> ایجاد می‌کنند، کاملاً در معرض دید قرار می‌گیرد. این اعتراضها بزور ما را بدان سوی می‌رانند که: اگر نخواهیم در عادی-ترین حکمهای خود دچار تناقض شویم، باید همه دریافتهای حسی را خواه درونی باشند خواه بیرونی، تنها چونان يك آگاهی آنچه به حسگانی مان مربوط است بنگریم؛ و نیز ما را مجبور می‌سازند که: برابرایستاهای بیرونی این دریافتهای حسی را نه به منزله شیءهای فی‌نفسه، بلکه فقط همچون صورها

1) dogmatischer Idealist      2) skeptischer Idealist

(۳ و ۴)، به پیروی از اردمان es... es به جای sie ... sie.  
(۵ و ۶)، به پیروی از هارتن شتاین و کرباخ، die sie sich ... dessen macht  
به جای die sich ... dessen.

7) Überredung

۸) به پیروی از هایدمان و وایشدل، idealistische Einwürfe به جای  
idealistische Entwürfe. - ژول بارنی: «اعتراضهای این مینوگروی»  
(les objections de cet idéalisme).

بنگریم، تصورهایی که می‌توانیم از آنها، مانند هر تصور دیگر، بیمیانجی آنگاه باشیم؛ ولی علت آنکه اینها بیرونی نامیده می‌شوند آن است که به آن حسی وابسته‌اند که ما حس بیرونی‌اش می‌نامیم، و سهش آن، مکان است. ولی مکان خود چیزی نیست مگر يك گونهٔ درونی تصور که در آن دریافتهای حسی به یکدیگر متصل می‌شوند.

اگر ما برابر ایستاهای بیرونی را به منزلهٔ شیءهای فی‌نفسه معتبر بدانیم، آنگاه مطلقاً ناممکن است اندر یافتن اینکه ما چگونه به شناختش بودش شیءها در بیرون از خود دست می‌یابیم، زیرا ما صرفاً بر تصور تکیه می‌کنیم، که درماست. برآستی در بیرون از خود نمی‌توان احساس کرد، بلکه فقط در درون خود؛ و از اینرو خودآگاهی سراسر هیچ چیز به ما ارزانی نمی‌دارد مگر منحصرانه تعینهای خاص خودمان را. بنابراین مینوگروی شك گرایانه<sup>۱</sup> ما را ملزم می‌سازد که به یگانه گریزگاهی که برای ما باز مانده است پناه بریم، و آن، مینوش همهٔ پدیدارهاست. ما این مینوش را در حسیک ترافرا-زنده، مستقل از این پی‌آمدها، که در آن هنگام پیش‌بینی نمی‌توانستیم کرد، (A 379) ثابت کرده‌ایم. اینک اگر پرسند: آیا در نتیجه، دوگروی فقط می‌تواند در روح‌شناسی جای داشته باشد، پاسخ ما این است: بی‌چون و چرا! ولی اگر دوگروی را فقط به مفهوم آروینی<sup>۲</sup> بگیریم. یعنی در کل مرتبط تجربه، ماده چونان جوهر در پدیدار، واقعاً به حس بیرونی داده می‌شود؛ همچنانکه من اندیشنده، مشابهاً چونان جوهر در پدیدار، نزد حس درونی داده شده است. و برطبق قاعده‌هایی که این مقوله در کل مرتبط دریافتهای حسی بیرونی و درونی ما برای تشکیل يك تجربه وارد می‌سازد، پدیدارها نیز باید در هر دو طرف با یکدیگر متصل شوند. ولی اگر بخواهیم مفهوم دوگروی<sup>۳</sup> را، چنانکه معمولاً<sup>۴</sup> رخ می‌دهد، بگسترانیم و آن را به مفهوم ترافرازندہ بگیریم، در این حال نه دوگروی، نه نفخه‌گروی<sup>۴</sup> [= پنوماتیسم] که در يك سوی در مقابل دوگروی قرار دارد، نه ماده‌گروی که در سوی دیگر در برابر دوگروی نهاده

1) skeptischer Idealism      2) empirischer Verstand

3) Dualismus      4) Pneumatismus

شده، - هیچ يك كوچكترين بنيادی نخواهد داشت. زیرا در آن صورت ما تعیین مفهومی خود را نادرست بکار خواهیم برد، و اختلاف شیوه تصور برابر ایستاهایی را که به لحاظ چستی فی نفسه خویش بر ما ناشناخته می‌مانند، به منزله اختلاف خود این شیءهای فی نفسه خواهیم گرفت. هر چند من که از راه حس درونی در زمان متصور شده است، و برابر ایستاهای در مکان بیرون از من، اختصاصاً پدیدارهایی کاملاً متفاوت اند، ولی با اینهمه، آنها بدان سبب همچون شیءهایی متفاوت اندیشنده نمی‌شوند، بیرون آخته ترافرازنده، که بنیاد پدیدارهای بیرونی را تشکیل می‌دهد، و به همین سان آنچه که در بن سبب درونی قرار دارد، نه ماده است، نه يك هستومند اندیشنده فی نفسه، بل همانا بنیادی است ناشناخته بر ما، برای پدیدارهایی که هم مفهوم آروینی نوع نخست وجود<sup>۳</sup> و هم مفهوم آروینی نوع دوم وجود<sup>۴</sup> را بدست می‌دهند.

بنابراین، اگر، چنانکه سنجش کنونی آشکارا ما را ملزم می‌سازد، ما به قاعده‌ای که پیش از این استوار نهاده شده، وفادار بمانیم، یعنی پرسشهای خود را دورتر از حدی که تجربه ممکن بتواند به ما بیرون آخته‌ای برای پرسشها بدست دهد، نبریم، - در این صورت دیگر به مخیله‌مان خطور نخواهد کرد که در این باب به بازپرسی پردازیم که: برابر ایستاهای حسهای ما، فی نفسه، یعنی بدون هرگونه رابطه با حسها، چه می‌توانند باشند. ولی اگر روانشناس پدیدارها را به منزله شیءهای فی نفسه بگیرد، در این حال او می‌تواند: چونان ماده گرو<sup>۵</sup> فقط و فقط ماده را، یا چونان روح گرو<sup>۶</sup> صرفاً هستومند اندیشنده را (یعنی برطبق صورت حس درونی ما)، و یا چونان دوگرو هم ماده و هم هستومند اندیشنده را همچون شیءهایی که نفسه وجود دارند، در تعلیمات

۱) ژول بارنی و ترمزگ-پاکو: «برای ایستاهای متصور شده در مکان» (... représentés ...).

۲) به پیروی از تصحیح کانت، spezifisch به جای skeptisch. ← پیشگفتار ویراست نخست، A. XXII.

۳) و ۴)، هماهنگ با کمپ سمیت و اویزمان، «وجود» به متن افزوده شده است؛ - اویزمان «وجود» را در قلاب می‌نهد.

5) Materialist      6) Spiritualist

خود برگیرد. ولی به هرسان، او باز همچنان به سبب دژاندریافت، در خرد-  
پردازی در این باره که چگونه چیزی بتواند فی نفسه وجود داشته باشد که با  
اینهمه هرگز شیء فی نفسه نیست بلکه فقط پدیدار شیء است عموماً، متوقف  
می ماند.

(A 381)

مطالعه در بارهٔ ماحصل<sup>۱</sup> روح شناسی ناب  
بر اثر این پاراگوییها

اگر ما روح شناسی را چونان گیتی شناسی [= فیزیولوژی] حس درونی،  
با جسم شناسی<sup>۲</sup> چونان گیتی شناسی برابر ایستاهای حسهای بیرونی مقایسه کنیم،  
فزون بر این امر که بسیاری نکته ها در هر دو دانش آروینانه شناخته توانند  
آمد، این تفاوت در خور ملاحظه را نیز خواهیم یافت: در این جسم شناسی  
همچنان بسی چیزها، پرتوم، از مفهوم محض يك هستومند تداخل ناپذیر  
استنیده، هم نهادانه شناخته تواند شد. حال آنکه در روح شناسی از مفهوم يك  
هستومند اندیشنده هیچ چیز، پرتوم، هم نهادانه شناخته نمی تواند شدن. علت  
آن به قرار زیر است. درست است که هر دو، پدیدارند، با اینهمه، پدیدار نزد  
حس بیرونی، دارای چیزی ایستا یا ماندگار<sup>۳</sup> است که فرو لایه ای را که در بن  
تعینهای متغیر قرار دارد، و در نتیجه يك مفهوم هم نهادی<sup>۴</sup> از مکان و از  
پدیداری در مکان، بدست می دهد. ولی در برابر، زمان، که یگانه صورت  
سپش درونی ماست، هیچ چیز ماندگار ندارد و در نتیجه فقط تغییر تعینها را  
به ما می شناساند، ولی نه برابر ایستای تعین پذیر را. زیرا در آنچه ما روح  
می نامیم، همه چیز در جریان است دائمی، و هیچ چیز ماندگار در آن برجا  
نیست مگر شاید (اگر حتماً در چنین جستجویی باشیم) من ساده، و من بدان  
سبب چنین ساده است که تصور من هیچ گنجانیده ندارد و در نتیجه دارای  
بسیار گانی نیست که به مناسبت آن، همچنین به نظر رسد که يك برون آخته<sup>۴</sup>  
ساده را باز می نماید، یا بهتر بگوییم، مشخص می سازد. پس به منظور آنکه

(A 382)

1) Summe 2) Körperlehre

3) etwas Bleibendes / das Bleibende 4) synthetischer Begriff

ممکن باشد تا يك شناخت ناب خرد را در باب طبیعت يك هستومند اندیشنده عموماً، برقرار سازیم، می‌بایستی این من يك سهش باشد، که چون در اندیشیدن عموماً (پیش از هرگونه تجربه) در پیش فرض خواهد شد، خواهد توانست به مثابه سهش پرتوم، گزاره‌های همنهادی تحویل دهد. ولی این من، نه سهش است، نه مفهوم فلان یا بهمان برابریست؛ بل همانا صورت محض آگاهی<sup>۱</sup> است که می‌تواند هر دو تصور را همراهی کند و بدان وسیله آنها را به حد شناختها ارتقاء دهد، ولی به شرطی که در آن باره باز چیزی دیگر در سهش داده شود که برای يك تصور يك برابریست مایه بدست دهد. بدینسان سراسر روانشناسی تعقلی چونان دانشی که از تمامی نیروهای خرد آدمی فراتر می‌رود، فرو می‌ریزد، و برای ما هیچ چیز باز نمی‌ماند مگر آنکه روح خود را بر طبق راهنمای تجربه مطالعه کنیم و خود را در چهارچوب پرسشهایی نگه داریم که دورتر نروند از حدی که تجربه درونی ممکن بتواند بدانها گنجانیده ببخشد.

ولی هر چند روانشناسی تعقلی چونان شناخت گسترنده هیچ سودی ندارد، بلکه اگر بخواهد شناخت گسترنده باشد، فقط مرکب خواهد بود از پاراگوییهای صرف، - با اینهمه نمی‌توان سود مهم منفی آن را منکر شد، به شرطی که آن را به منزله چیزی بیشتر از بررسی سنجشگرانه قیاسهای دویچم-گویانه خود، که البته متعلق به خرد عادی و طبیعی ماست، ندانیم.

ولی ما را به روح‌شناسی‌ای که تنها بر پایه اصلهای ناب خرد استوار (A 383) باشد، چه نیاز؟ بی‌شک عمدتاً به این منظور که خویشتن اندیشنده خود را به ضد خطر ماده‌گروی حفظ و تأمین کنیم. و این کاری است که مفهوم خردی خویشتن اندیشنده ما انجام می‌دهد که ما مطرح ساخته‌ایم. در حقیقت، بر طبق این مفهوم خرد، نه تنها ترسی باقی نمی‌ماند که اگر ساده را حذف کنیم، بدان وسیله هر نوع اندیشیدن و حتا وجود هستومندهای اندیشنده از میان برود، - بلکه بعکس، بروشنی نشان داده می‌شود که: اگر من درون آخته

۱) تغییرکانت (Nachträge CLXIV): «برون‌آخته‌ای ناشناخته بر ما، متعلق به آگاهی».

اندیشنده را حذف کنم، تمامی جهان جسمانی<sup>۱</sup> باید از میان برود. زیرا جهان مادی هیچ چیز نیست مگر پدیدار در حسگانی درون آخته ما و یک گونه تصور درون آخته ما.

البته من بدان وسیله طبعاً خصوصیت‌های این خویشتن اندیشنده را بهتر نمی‌شناسم، و نیز نمی‌توانم پایداری آن را و حتا استقلال<sup>۲</sup> وجود آن را از گونه‌ای فرولایه ترافراژنده نامعلوم پدیدارهای بیرونی دریابم. زیرا این فرولایه ترافراژنده به همان سان بر من ناشناخته است که خویشتن اندیشنده. ولی با اینهمه چون ممکن است که من از جای دیگری غیر از بنیادهای صرفاً نگرورزانه دلیلی بیابم تا برای طبیعت اندیشنده<sup>۳</sup> خود، وجودی را امیدوار باشم که خودایستا باشد و در هر گونه تغییر ممکن حالت من پایدار بماند، در این صورت بدان راه دیگر بسی چیزها حاصل شده است؛ چنانکه به رغم اعتراف آزادانه به نادانی خاص خود، باز همچنان می‌توانم حمله‌های جزمی هماورد نگرورز را جفا کنم، و به وی نشان دهم که: او به منظور منکر شدن (A 384) امکان انتظارهای من، هرگز در باره طبیعت درون آخته من چیزی بیشتر نمی‌تواند دانست از آنچه من می‌توانم بدانم، که می‌خواهم انتظارهای خویش را حفظ کنم.

سپس، بر پایه این فرانمود ترافراژنده در مفهومیهای روانشناختی ما، سه پرسش دوپچمگوییانه دیگر قرار دارند که هدف خاص روانشناسی عقلی را تشکیل می‌دهند، و به هیچ راه جز بوسیله بازجوییهای بالا حل و فصل نمی‌توانند شد؛ بدین شمار: (۱) پرسش در باره امکان مشارکت روح با یک جسم اندام‌وند<sup>۴</sup> [= آلی]، یعنی در باره جاننداری و حالت روح در زندگی انسان؛ (۲) پرسش در باره آغاز این مشارکت، یعنی در باره روح به هنگام زاده شدن انسان و پیش از آن؛ (۳) پرسش در باره پایان این مشارکت، یعنی در باره روح به هنگام مرگ انسان و پس از آن (پرسشی که در باره نامیرایی است).

اینک من حکم می‌کنم که: همه دشواریهایی که گمان برده می‌شود در

1) Körperwelt      2) Unabhängigkeit  
3) denkende Natur      4) organisch

این پرسشها موجود باشند، و آدمیان می‌کوشند بوسیله آنها، همچون اعتراض-های جزم اندیشانه، حالت داشتن بینش ژرفتری را در طبیعت شیءها به خود بگیرند از آنچه فهم همگانی هم بخوبی می‌تواند داشته باشد، بر پایه يك ترفند محض استوارند<sup>۱</sup>. برطبق این ترفند، آدمیان آنچه را که صرفاً در اندیشه وجود دارد، تجسم می‌بخشند<sup>۲</sup> و آن را درست در همان کیفیتی فرض می‌کنند که يك برابر استای واقعی را در بیرون از درون آخته اندیشنده. یعنی استنش (A 385) [گسترش = بعد] را که چیزی جز پدیدار نیست به منزله خصوصیتی از شیء-های بیرونی می‌گیرند که حتا بدون حسگانی ما نیز ذاتاً برقرار است؛ و جنبش را عمل شیءها می‌پندارند، که حتا جدا از جسمهای ما نیز فی‌نفسه واقعاً انجام می‌گیرد. زیرا ماده، که مشارکت آن با روح چنین تأمل و دشواری بزرگی را برمی‌انگیزد، چیزی نیست جز صورت محض، یا گونه معینی از تصور يك برابر استای ناشناخته، از طریق آن چنان سهشی که حس بیرونی‌اش می‌نامیم. بنا بر این کاملاً ممکن است چیزی در بیرون از ما وجود داشته باشد که این پدیدار که ماده‌اش می‌خوانیم، با آن چیز متناظر باشد. ولی آن چیز در همان کیفیت پدیدار، در بیرون از ما نیست، بلکه منحصرانه همچون اندیشه‌ای است در ما؛ هر چند که این اندیشه بوسیله حس بیرونی مذکور، آن چیز را چنانکه در بیرون از ما وجود داشته باشد، متصور می‌دارد. بنا بر این، ماده به معنای گونه‌ای از جوهرها که کاملاً از برابر استای حس درونی (روح) متمایز و با آن نامتجانس باشد، نیست، بلکه فقط ناهمگنی پدیدارهای برابر استاهایی است (فی‌نفسه ناشناخته بر ما)، که تصورات آنها را ما بیرونی می‌نامیم، در همسنجش با تصورهایی که ما در شمار حس درونی می‌آوریم؛ هر چند که پدیدارهای بیرونی<sup>۳</sup> درست به همان ترتیب به درون آخته اندیشنده متعلق‌اند که همه اندیشه‌های دیگر. با اینهمه، پدیدارهای بیرونی<sup>۴</sup> این توهم فریبنده را در خود

(۱) به پیروی از روزن‌کرانتس، beruhen به جای beruhe.

(2) hypostasieren

(۳) در متن، sie، اویزمان sie را اشاره به «پدیدارهای بیرونی» می‌گیرد (внешние явления)، و کمپ‌سمیث، اشاره به «تصورهای بیرونی» (outer representations). - با میزانی تأمل، در اینجا ما جانب اویزمان را گرفته‌ایم.

(۴) در متن، sie. بر پایه تعبیر کمپ‌سمیث، نتیجتاً آیا «تصورهای بیرونی»؟

دارند که: چون برابریها را در مکان متصور می‌دارند، گویی خود را از روح جدا می‌سازند و چنین می‌نمایند که در بیرون از روح شناور باشند. ولی با اینهمه، خود مکان که در آن، پدیدارهای بیرونی<sup>۱</sup> سهیده می‌شوند، چیزی جز یک تصور نیست که تصویر قرینه<sup>۲</sup> آن در همان کیفیت، در بیرون از روح به هیچ روی یافته نمی‌تواند شدن. پس اکنون، پرسش در باره مشارکت روح (A 386) با دیگر جوهرهای شناخته شده و بیگانه در بیرون از ما نیست، بلکه تنها در باره پیوستگی تصورهای حس درونی با چگونگی پذیریهایی حسگانی بیرونی ماست، و در باره آن است که چگونه اینها می‌توانند بر طبق قانونهای ثابت اندر میان یکدیگر متصل گردند، چنانکه در یک تجربه به یکدیگر دوسیده شوند.

مادام که ما پدیدارهای درونی و بیرونی را چونان تصورهای محض در تجربه با یکدیگر همراه گیریم، هیچ چیز خلاف عقل را که مشارکت هر دو حس را غریب نماید نخواهیم یافت. ولی به مجرد آنکه پدیدارهای بیرونی را متجسم سازیم، و آنها را دیگر چونان تصور نگیریم، بلکه دست در همان کیفیتی که در ما هستند، همچنین به مثابه شیءهای خودایستا در بیرون از خودمان در نظر گیریم، و نیز به مجرد آنکه کنشهایشان را که آنها چونان پدیدارها در نسبت باهمدیگر نشان می‌دهند، به درون آخته اندیشنده خود مربوط سازیم، - آنگاه علت‌های مؤثر در بیرون از ما جنبه<sup>۳</sup> ای به خود می‌گیرند که با معلولهای آنها در ما هماهنگی ندارد. زیرا آن جنبه صرفاً به حسهای بیرونی مربوط می‌شود، ولی معلولها به حس درونی ارتباط می‌یابند؛ و هر چند حس بیرونی و حس درونی در یک درون-آخته واحد با یکدیگر متحد شده‌اند، ولی با اینهمه سخت ناهمگن‌اند. از اینرو ما معلولهای بیرونی دیگری نداریم مگر تغییرهای حیز، و نیروهای دیگری نداریم، مگر کوششهای صرف که به نسبتها در مکان، چونان معلولهای آنها منتهی می‌شوند. ولی بعکس، در درون ما، معلولها اندیشه‌هایی‌اند که اندر میان آنها هیچ‌گونه نسبت حیز، جنبش، ریخت، یا تعیین مکان عموماً، (A 387)

۱) در متن، sie. ایضاً آیا «تصورهای بیرونی»؟ ولی سهیدن [= نگرستن = دیدن] «پدیدارهای بیرونی» پذیرفتنی‌تر است از سهیدن «تصورهای بیرونی»؛ چنین نیست؟

2) Gegenbild 3) Charakter



وجود ندارد؛ و ما نخ راهنمای علتها را به معلولها - معلولهایی که می‌بایستی بر پایه علتها خود را در حس درونی نشان دهند - سراسر از دست می‌دهیم. ولی با اینهمه باید بیاندیشیم که: جسمها برابر ایستاهای فی‌نفسه نیستند که بر ما حاضر باشند، بلکه پدیدار محض‌اند از يك برابر ایستای ناشناخته که چه کسی می‌داند چیست؛ و اینکه: جنبش معلول این علت ناشناخته نیست، بلکه صرفاً پدیدار نفوذ این علت ناشناخته است بر جسمهای ما؛ و نیز اینکه در نتیجه: نه جسمها و نه جنبش، چیزهایی در بیرون از ما نیستند، بلکه صرفاً تصویرهایند در ما؛ حاصل آنکه: جنبش ماده در ما تصویرهایی را ایجاد نمی‌کند، بلکه خود جنبش (و در نتیجه همچنین ماده که خود را بوسیله جنبش شناختنی می‌سازد) تصور محض می‌باشد. بدینسان، سرانجام سراسر دشواری خودساخته به اینجا منجر می‌شود که: چگونه و از راه کدامین علت، تصویرهای حسگانی ما بدینسان با همدیگر پیوستگی دارند که آنهایی را که ما سهشهای بیرونی می‌خوانیم، می‌توانند بر طبق قانونهای آروینی همچون برابر ایستاهای بیرون از ما متصور شوند؛ - پرسشی که اکنون بکلی و تماماً عاری است از دشواری ادعایی که خاستگاه تصویرهای خود را بر پایه علتهای مؤثری توضیح دهیم که در بیرون از ما هستند و بکلی بیگانه‌اند. زیرا ما پدیدارهای يك علت ناشناخته را به منزله يك علت بیرون از خود فرض می‌گیریم؛ کاری که فقط می‌تواند آشفتگی ایجاد کند. در داوریهایی که در آنها گونه‌ای دژگزار پی‌پیش می‌آید که بر اثر عادت دراز آهنگ ریشه‌های عمیق دارد، ناممکن است تصحیح را بیدرنگ (A 388) به آن حدی از وضوح<sup>۲</sup> برسانیم که می‌تواند در موردهای دیگر عملی گردد، در جایی که هرگز چنین پندار باطل پرهیزناپذیر، مفهوم ما را مبهم نمی‌سازد. از اینرو کوشش ما در آزاد ساختن خرد از نظریه‌های سفسطه‌آمیز هنوز بسختی می‌تواند آن چنان روشنی‌ای را داشته باشد که برای موفقیت کامل آن لازم است.

من گمان می‌کنم بتوانم به شیوه زیر به هدف مطلوب نایل شوم.

اعتراضها را می‌توان جملگی به اعتراضهای جزماندیشانه، اعتراضهای سنجشگرانه،

1) Leitfaden      2) Faßlichkeit

و اعتراضهای شك گرایانه بخش‌بندی کرد. اعتراض جزم‌اندیشانه به ضد گزاره متوجه است، و اعتراض سنجشگرانه به ضد برهان گزاره. اعتراض جزم‌اندیشانه به بینشی در سرشت طبیعت برابر ایستا نیاز دارد تا بتواند عکس چیزی را حکم کند که گزاره در مورد آن برابر ایستا عنوان می‌کند. از اینرو اعتراض جزم-اندیشانه، خود جزمی است و ادعا می‌کند که سرشت مورد بحث را بهتر از آن بشناسد که نظر متخصص‌اش می‌شناسد. ولی اعتراض سنجشگرانه، چون ارزش یا بی‌ارزشی گزاره را کنار می‌گذارد و فقط به برهان حمله می‌کند، به هیچ روی نیاز ندارد که برابر ایستا را بهتر بشناسد یا به شناسایی بهتر آن تظاهر کند؛ او فقط نشان می‌دهد که حکم، بی‌پایه است، نه اینکه غلط باشد. و اما اعتراض شك گرایانه، گزاره و پسادگزاره را چونان اعتراضهایی که دارای قدر و اعتبار مساوی‌اند، متقابلاً در برابر همدیگر قرار می‌دهد، بدینسان که هر یک از آنها را متناوباً چونان اصل جزمی<sup>۱</sup> می‌نگرد و دیگری را چونان اعتراض به ضد آن. بنابراین در دو طرف متقابل به‌ظاهر جزمی عمل می‌کند تا (A 389) هر گونه داوری را در باره برابر ایستا یکسره نابود سازد. بنابراین هم اعتراض جزم‌اندیشانه و هم اعتراض شك گرایانه می‌باید چندان به بینش برابر ایستا ادعا کنند که لازم است تا چیزی درباره برابر ایستا هایانه<sup>۲</sup> [= به‌طورهایی] یا نایانه<sup>۳</sup> [= به‌طورنایی] حکم شود. بعکس، اعتراض سنجشگرانه به چنان گونه‌ای است که صرفاً نشان می‌دهد: به‌خاطر يك حکم، چیزی فرض گرفته شده که بساطل است و صرفاً خیالی. بدینسان اعتراض سنجشگرانه نظریه را بدان راه واژگون می‌سازد که شالوده ادعایی آن را از میان برمی‌دارد، بدون آنکه بخواهد در غیر این صورت چیزی در باره سرشت برابر ایستا برقرار سازد.

اکنون، ما با اندیشیدن برطبق مفهومیهای معمولی خرد خود در مورد مشارکتی که درون آخته اندیشنده‌مان با شی‌های بیرون از ما دارد، جزمی هستیم، و این شی‌ها را چونان برابر ایستاهای حقیقی، که مستقل از ما وجود داشته باشند در نظر می‌گیریم، و آن هم، برطبق گونه معینی از دوگروی ترا-فراژنده<sup>۴</sup>، که پدیدارهای بیرونی را در شمار تصورهای متعلق به درون آخته

1) Dogma 2) bejahend

3) verneinend 4) transzendentaler Dualism

نمی‌آورد، بلکه آنها را، چنانکه سهش حسی به ما تحویل می‌دهد، چونان برون‌آخته‌ها در بیرون از ما جای می‌دهد، و بکلی از درون آخته‌اندیشنده جداشان می‌سازد. حال این ترافریفتگاری، شالوده‌همه‌نظریه‌ها را در باره مشارکت اندرمیان روح و جسم تشکیل می‌دهد. بدین آیین، هرگز پرسیده نمی‌شود که: آیا این واقعیت عینی پدیدارها کاملاً راست است؟ بعکس، واقعیت عینی همچون پذیرفته شده در پیش فرض می‌گردد، و فقط در باره شیوه‌ای خردپردازی می‌شود که چگونه می‌بایستی واقعیت عینی توضیح داده شود و به فهم درآید. سه دستگاه معمولی که در اینجا براندریشیده می‌شوند و واقعاً یگانه دستگاه‌های ممکن‌اند، به‌قرار زیرند: دستگاه نفوذ فیزیکی<sup>۱</sup>؛ دستگاه هماهنگی پیشین‌بنیاد<sup>۲</sup> [= ازلی]؛ و دستگاه معاضدت فراطبیعی<sup>۳</sup>.

شیوه‌های دوم و سوم توضیح مشارکت روح با ماده بر پایه‌ی اعتراضها به ضد شیوه‌ی نخست، که تصور فهم عادی است، استوارند. اعتراضهای شیوه‌های دوم و سوم چنین است: آنچه به مثابه‌ی ماده پدید می‌شود، نمی‌تواند بوسیله‌ی نفوذ بیمیانجی خود، علت تصورهایی باشد، که نوعی از معلولهایند کاملاً نامتجانس با ماده. ولی کسانی که این گونه استدلال می‌کنند<sup>۴</sup> نمی‌توانند سپس با آنچه زیر عنوان برابرایستای حسهای بیرونی منظور دارند مفهوم ماده را متصل سازند، که چیزی جز پدیدار نیست، و در نتیجه فسی حد ذاته تصور محض است<sup>۵</sup> که از طریق برابرایستاهای نامشخص بیرونی تولید شده است. زیرا در آن صورت ایشان خواهند گفت که: تصورهای برابرایستاهای بیرونی (پدیدارها) نمی‌توانند علت‌های بیرونی تصورها در ذهن ما باشند. ولی این اعتراضی خواهد بود بکلی بی‌معنا. زیرا به‌مخيلة‌ی هیچ‌کس خطور نخواهد کرد

۱) physischer Einfluß. شیبانی: «فاعلیت فیزیکی»: «(الفاعلیة الفوزیقیة)».

۲) به پیروی از هایدمان، vorher bestimmten به جای vorher bestimmten.

3) übernatürliche Assistenz

۴) در متن: Sie؛ ظاهراً اشاره به «[اعتراضهای] شیوه‌های دوم و سوم». ولی به خاطر روشنی، Sie تقریباً هماهنگ با مولر و کمپ سمیت تعبیر شده است (به ترتیب:

Those who start this objection و those who take this line).  
۵) به پیروی از هارتنشتاین، die Vorstellung ist، die Vorstellung به جای Vor-

که آنچه او يك بار همچون تصور محض برشناخته باشد، به منزله يك علت بیرونی در نظر گرفته شود. بنابراین ایشان باید برطبق آغازهای ما نظریه خود را بدان جهت متوجه سازند که: آنچه برابریستای حقیقی (ترافرازنده) حس-های بیرونی ماست، نمی تواند علت آن تصورها (پدیدارها) بی باشد که ما زیر نام ماده منظور داریم. اینک چون هیچ کس نمی تواند با دلیل ادعا کند که (A 391) چیزی را در باره علت ترافرازنده تصورهاى حسهای بیرونی ما بشناسد، پس حکم ایشان بکلی بی پایه است. ولی اگر مصححان ادعایی آموزه نفوذ فیزیکی بخواهند برطبق شیوه معمولی تصور يك دوگروی ترافرازنده، ماده را چونان ماده، به منزله شیء فی نفسه بنگرند (و نه چونان پدیدار محض يك شیء ناشناخته)، و اعتراض خود را بدان جهت متوجه سازند تا نشان دهند که: يك چنین برابریستای بیرونی که در خود هیچ علیتی را جز علیت جنبشها، نشان نمی دهد، هرگز دیگر علت مؤثر تصورها نتواند بود، بلکه می بایستی يك هستومند سوم در این میان دخالت کند تا حتا اگر نه عمل متقابل، با اینهمه، دست کم تناظر<sup>۱</sup> و هماهنگی<sup>۲</sup> بین ماده و روح<sup>۳</sup> برقرار سازد - در این حال آنان وازنش خود را از آنجا آغاز خواهند کرد که  $\text{prōton pseûdos} = ] \text{πρωτον ψευδος}$  [ اشتباه اولیه] نفوذ فیزیکی را در دوگروی خود فرض گیرند و بنابراین از طریق اعتراض خود نه چندان نفوذ طبیعی، بلکه فرض پیشین دوگروانه خاص خود را رد کنند. زیرا همه دشواریهایی که مربوط می شوند به پیوستگی طبیعت اندیشنده با ماده، بدون استثنا منحصرانه از آن تصور دوگروانه غیر مجاز برمی خیزند که بدین قرار است: ماده چونان ماده، پدیدار نیست، یعنی تصور محض ذهن نیست که با يك برابریستای ناشناخته همخوانی دارد، بلکه برابر-ایستای فی نفسه می باشد، چنانکه در بیرون از ما و مستقل از هر گونه حسگانی وجود دارد.

بنابراین به ضد نظریه<sup>۴</sup> نفوذ فیزیکی که معمولاً پذیرفته می شود، هیچ نوع (A 392)

1) Korrespondenz      2) Harmonie

۳) در متن: zwischen beiden. هماهنگ با اویزرمان این دو چیز به عنوان «ماده و روح» مشخص شده اند (между материей и душой).

۴) هماهنگ با مولر، «نظریه» (theory) به متن افزوده شده است.

اعتراض جزم‌اندیشانه مطرح نمی‌تواند شد. زیرا اگر مدعی نظر فوق فرض گیرد که: ساده و جنبش آن، پدیدارهای محض می‌باشند و بنابراین فقط تصورهایند، آنگاه باز فقط يك دشواری در برابر او قرار خواهد داشت، و آن اینکه: برابر ایستای ناشناخته حسگانی ما نمی‌تواند علت تصورها در ما باشد؛ ولی او کوچکترین توجیهی ندارد تا چنین امری را ادعا کند. زیرا هیچ‌کس را یارای آن نیست تا در باره يك برابر ایستای ناشناخته بیان دارد که آن برابر- ایستا چه می‌تواند و چه نمی‌تواند کردن. ولی مدعی باید، بر پایه برهان‌هایی که تاکنون ارائه داده‌ایم، این مینوگروی ترافرازانده را ضرورتاً بپذیرد؛ - مگر آنکه بخواهد آشکارا تصورها را متجسم سازد و آنها را چونان شیءهای حقیقی به بیرون از خود تغییر مکان دهد.

با اینهمه، می‌توان به ضد آموختن رای<sup>۱</sup> عادی نفوذ فیزیکی، يك اعتراض سنجشگرانه<sup>۲</sup> مدال مطرح ساخت. زیرا در بن چنین مشارکت ادعایی اندر میان دو گونه جوهر، یعنی جوهر اندیشنده و جوهر استنیده، نوعی دو-گروی ناهنجار نهفته است که جوهر استنیده را که خود چیزی جز تصورهای محض درون‌آخته اندیشنده نیست، به شیءهایی تبدیل می‌کند که لافسه وجود دارند. پس، دژفهمی در باره نفوذ فیزیکی بدان راه می‌تواند کاملاً از میان برداشته شود که انسان مبنای برهانی آن دژفهمی را باطل و غیر مجاز اعلام دارد.

بنابراین، پرسش‌گذاری در باب مشارکت اندیشیدار<sup>۲</sup> [= امر اندیشنده] (A 398) و استنیدگار<sup>۳</sup> [= چیز استنیده]، پس از آنکه همه چیزهای خیالی را جدا کنیم، منحصرانه به اینجا می‌انجامد: در يك دون‌آخته به طود کلی، سهش بیرونی، به عبارت دیگر سهش مکان (سهش آنچه مکان را پر می‌کند: یعنی ریخت و جنبش) چگونه ممکن می‌باشد؟ ولی این پرسشی است که هیچ انسانی را انسان پاسخ دادن بدان نیست. ما هرگز نمی‌توانیم این حفره را در دانستن خود پر کنیم، بلکه فقط می‌توانیم بدین وسیله مشخص سازیم که پدیدارهای بیرونی را به يك برابر ایستای ترافرازانده نسبت دهیم که علت این گونه تصورهاست. ولی

1) Lehrmeinung      2) das/der Denkende  
3) das Ausgedehnte

با این حال ما این برابر ایستا را به هیچ روی نمی‌شناسیم، و هرگز مفهومی از آن تحصیل نخواهیم کرد. در همه مسئله‌هایی که ممکن است در حیطه تجربه قرار گیرند، ما آن پدیدارها را چونان برابر ایستاهای فی‌نفسه می‌گیریم، بی‌آنکه خود را به خاطر بنیاد نخستین امکان آنها (چونان پدیدارها) به درد سر افکنیم. ولی اگر از مرز تجربه<sup>۱</sup> فراتر رویم، آنگاه مفهوم یک برابر ایستای ترافرازنده ضروری خواهد بود.

تصمیم در باره همه مناقشه‌ها یا اعتراضهایی که مربوط می‌شوند به حالت طبیعت اندیشنده پیش از این مشارکت (پیش از زندگی)، یا پس از رفع چنین مشارکت (در مرگ)، پی‌آمد بیمیانجی همین یادآوریه‌ها در باره مشارکت بین هستومند اندیشنده و هستومند استنیده است. این عقیده که درون آخته<sup>۲</sup> اندیشنده پیش از هر گونه مشارکت با جسمها می‌توانسته است بیاندیشد، ممکن است چنین بیان شود که: پیش از آغاز این نوع حسگانی که بدان وسیله چیزی در مکان بر ما پدید می‌شود، همان برابر ایستاهای ترافرازنده که در حالت (A 394) کنونی چونان جسمها پدید می‌شوند، می‌بایستی قابل بوده باشند به شیوه‌ای کاملاً متفاوت سپیده شوند. و اما عقیده دیگر که بر طبق آن روح پس از رفع هر گونه مشارکت با جهان جسمانی<sup>۳</sup>، باز می‌تواند به اندیشیدن ادامه دهد، بدین صورت اعلام می‌تواند شد که: اگر بنا باشد شیوه حسگانی‌ای که بدان وسیله برابر ایستاهای ترافرازنده و اکنون بکلی ناشناخته، چونان جهان مادی<sup>۴</sup> بر ما پدید می‌شوند از میان برود، در این حال باز بدان سبب سهشهای آن برابر ایستاهای بالجملة قطع نمی‌شوند، و این کاملاً ممکن است که درست همان برابر ایستاهای ناشناخته ادامه یابند که بوسیله درون آخته<sup>۲</sup> اندیشنده شناخته شوند، هر چند که البته دیگر نه در کیفیت جسمها.

اینک درست است که هیچ کس نمی‌تواند بر پایه اصلهای نگرورزانه<sup>۴</sup> کوچکترین دلیلی برای چنین حکمی عرضه دارد، و حتا نمی‌تواند امکان این (۱) در متن: *deren Grenze*. هماهنگ با ترمزگ-پاکو، ما فعلاً *deren* را اشاره به «تجربه» گرفته‌ایم (*limite[s] de l'expérience*). - اویزرمان *deren* را اشاره به «پدیدارها» می‌داند.

- 2) körperliche Welt      3) materielle Welt  
4) spekulative Prinzipien

حکم را نیز ثابت کند، بلکه فقط می‌تواند در پیش فرض‌اش گیرد؛ - ولی متساویاً، هیچ‌کس نیز قادر نیست که گونه‌ای اعتراض جزم‌اندیشانه معتبر به ضد آن پیش‌کشد. چون او هر که باشد، در باب علت مطلق و درونی پدیدار-های بیرونی و جسمانی چیزی بیش از من، یا هر کس دیگر، نمی‌داند. بنابراین او همچنین نمی‌تواند با دلیل به دانستن این امر وانمود کند که: بودش پدیدار-های بیرونی در حالت کنونی (در زندگی) برچه استوار است، و در نتیجه همچنین نمی‌تواند بگوید که: شرط هر گونه سهش بیرونی یا همچنین خود (A 395) درون‌آخته اندیشنده پس از این حالت (در مرگ) از میان خواهد رفت.

بدین آیین، هر گونه جلد برسر طبیعت هستومند اندیشنده ما و بر سر پیوستگی آن با جهان جسمانی، منحصرانه پی‌آمد آن است که وقتی انسان چیزی را نمی‌داند، نقیصه دانستن خود را بوسیله پاراگوییهای خرد برطرف می‌سازد، بدین ترتیب که اندیشه‌های خود را به چیزها تبدیل می‌کند و آنها را تجسم می‌بخشد. و آنگاه بر این پایه دانشی خیالی ایجاد می‌شود: هم بوسیله کسی که در جهت‌هایی [= هایانه = ایجاباً] حکم می‌کند، و هم بوسیله کسی که در جهت‌نایی [= نایانه = نفیاً]. چه، هر یک از ایشان یا ادعای کند چیزی در باره برابر است‌هایی می‌داند که در آن باره هیچ انسانی هیچ گونه مفهومی ندارد، و یا تصورهای خاص خود را به برابر است‌ها مبدل می‌سازد. بدینسان ایشان در یک دایره ابدی از دوپهلوییها و آخشیحها، به گرد خویش می‌گردند. هیچ چیز جز متانت و خشکی یک سنجش فرسخت ولی صحیح، نمی‌تواند ما را از این ترفند جزمی برهاند که بسی مردمان را با جذب نیکبختی خیالی این چنین در تاروپود نظریه‌ها و دستگاهها درگیر و معطل ساخته است. فقط چنین سنجشی می‌تواند همه ادعاهای نگرورزانه ما را صرفاً به حیطة تجربه ممکن محدود سازد. چنین سنجشی این کار را مثلاً از راه تمسخر مبتذلانه کوشش-هایی که اغلب شکست می‌خورند، یا بوسیله آه و فغان پارسایانه در باره حدهای خرد ما انجام نمی‌دهد، بل همانا به واسطه تعیین مرزهای خرد که بر پایه آغازهای مطمئن اجرا شده باشد، چنین می‌کند. سنجش، با بیشترین

(۱) Grenzbestimmung؛ - همچنین: «مرز‌گذاری».

منطق ترافرازنده. دویچمگوئیک ترافرازنده. پاراگوییهای خرد ناب [A] ۴۷۱

حد اطمینان برستونهای هرکولی که طبیعت خود برافراشته است می‌نگارد:  
*nihil ulterius* [= فراتر: هیچ!]، تا ما سفر خود را فقط تا آنجا ادامه دهیم  
 که ساحلهای ثابت و ممتد تجربه می‌رسند، ساحلهایی که هرگز ترکشان نمی-  
 (A 896) توانیم کرد، مگر آنکه در اقیانوسی بیکران خطر کنیم که ما را با فریفتن بوسیله  
 مناظر دروغین، سرانجام مجبور می‌سازد که از همه تلاشهای شاق و دراز-  
 آهنگ خود نومیدانه دست بشویم.

\* \* \*

ولی ما هنوز يك تشریح<sup>۱</sup> روشن و عمومی فرانمود ترافرازنده اما در  
 عین حال طبیعی را که در پاراگوییهای خرد ناب وجود دارد، و نیز توجیه  
 ترتیب دادن دستگاه‌مندانه پاراگوییها را که به موازات جدول مقوله‌ها پیش  
 رفت، به خوانندگان مدیونیم. ما در آغاز این قطعه<sup>۲</sup> این کار را به عهده نمی-  
 توانستیم گرفت، چه، ممکن بود در معرض خطر تاریکی قرار گیریم، یا به  
 نحوی نامناسب، استدلال خود را پیش از موقع باز نماییم. اکنون خواهیم  
 کوشید تا این دین خود را ادا کنیم.

می‌توان هرگونه فرانمود را عبارت از آن دانست که: شرط ذهنی اندیشیدن  
 به جای شناخت برون‌آخته گرفته شود. فزون بر آن، ما در درآمد بر دویچم-  
 گوئیک ترافرازنده نشان داده‌ایم که: خرد ناب منحصرانه به تمامیت هم نهاد  
 شرطها برای يك امر مشروط داده شده می‌پردازد. حال، چون فرانمود دویچم-  
 گویانه خرد ناب نمی‌تواند فرانمود آروینی باشد که در شناخت آروینی معینی  
 یافته می‌شود، از اینرو به کلیات شرطهای اندیشیدن مربوط خواهد شد. در این  
 زمینه فقط سه مورد کاربرد دویچمگویانه خرد ناب وجود دارد:  
 (A 897)

۱) هم نهاد شرطهای يك اندیشه عموماً.

۲) هم نهاد شرطهای اندیشیدن آروینی.

۳) هم نهاد شرطهای اندیشیدن ناب.

در هر يك از این سه مورد، خرد ناب صرفاً به تمامیت مطلق این هم نهاد

1) Erörterung 2) Abschnitt



می‌پردازد، یعنی به آن شرطی که خود نامشروط است. بر پایه این بخش‌بندی همچنین فرامود ترافرازانده سه گانه‌ای استوار است که سه قطعه دوپچمگوئیک را بوجود می‌آورد، و برای سه دانش ظاهری خرد ناب، یعنی روانشناسی ترا-فرازانده<sup>۱</sup>، کیهانشناسی ترافرازانده<sup>۲</sup> و یزدانشناسی ترافرازانده<sup>۳</sup> مینو بدست می‌دهد. کارما در اینجا فقط روانشناسی ترافرازانده است.

چون ما در اندیشیدن به طور کلی، هرگونه رابطه اندیشه را با هر نوع برابرایستا (چه برابرایستای حسها، چه برابرایستای فهم ناب) منتزع می‌کنیم، در نتیجه، هم نهاد شرطهای یک اندیشه عموماً (شماره ۱)، به هیچ روی عینی نیست، بلکه صرفاً هم نهاد اندیشه است با درون آخته؛ - هم نهادی که به خطا به جای تصور هم نهادی یک برون آخته گرفته می‌شود.

و اما از اینجا این نتیجه ناشی می‌شود که: استدلال قیاسی دوپچمگوبانه بر پایه شرط<sup>۴</sup> هرگونه اندیشیدن عموماً، - شرطی که خود نامشروط است، - در مورد گنجانیده مرتکب خطایی نمی‌شود (زیرا هرگونه گنجانیده یا هرگونه برون آخته را منتزع می‌کند). بلکه، فقط به لحاظ صورت خطا می‌کند و از این نظر می‌باید پاراگویی [= پارالوژیسم] نامیده شود. (A 398)

فزون بر آن، چون یگانه شرطی که اندیشیدن را سراسر همراهی می‌کند، من است در گزاره کلی من می‌اندیشم، - پس خرد باید به این شرط پردازد، مادام که این شرط، خود نامشروط باشد. ولی این شرط، فقط شرط صوری است، یعنی یگانگی منطقی هرگونه اندیشه که از آن، من هرگونه برابرایستار منتزع می‌کنم؛ و با اینهمه چونان برابرایستایی متصور می‌شود که من آن را می‌اندیشم، یعنی خود من، و یگانگی نامشروط من.

اگر شخصی به طور کلی این پرسش را در برابر من مطرح سازد: سرشت شئی که می‌اندیشد چیست؟ آنگاه پرتوم من هیچ گونه پاسخی ندارم، چون پاسخ می‌بایستی هم نهادانه باشد (زیرا پاسخ آناکاوانه گرچه شاید اندیشیدن را بخوبی توضیح دهد، ولی هیچ گونه شناخت گسترده‌ای از آن چیزی که امکان

1) transzendente Psychologie

2) transzendente Kosmologie 3) transzendente Theologie

۴) هماهنگ با کمپ سمیت و دیگران، Bedingung به جای Bedingungen.

این اندیشیدن بر آن استوار است، ارزانی نمی‌دارد<sup>۱</sup>. ولی از سوی دیگر، هرگونه فروگشایی هممهاده، مستلزم سهش است که در مسئله‌ای چنین کلی سراسر کنار گذاشته شده است. مشابهاً هیچ‌کس این پرسش را در کلیت‌اش پاسخ نمی‌تواند داد: ماهیت شیئی که جنبه است. واقعاً چه باید باشد؟ زیرا استنش تداخل‌ناپذیر (ماده)، در این مورد داده نشده است. حال هرچند من معمولاً پاسخی برای پرسش قبلی ندارم، با اینهمه به نظر من چنین می‌رسد که گویی بتوانم آن را در یک مورد منفرد، طی همان گزاره‌ای پاسخ دهم که خود آگاهی را بیان می‌کند، یعنی: من می‌اندیشم. زیرا این من، نخستین درون- (A 399) آخته است، یعنی جوهر است، ساده است، و غیره. ولی سپس اینان می‌بایستی گزاره‌های تجربی صرف باشند که با اینهمه، بدون یک قاعده کلی که شرط- های امکان اندیشیدن را عموماً و پرتوم بیان دارد، نمی‌توانند<sup>۲</sup> چنان محمول- هایی را (که آروینی نیستند) در خود بگنجانند. بدین شیوه، آنچه در آغاز بینش ظاهری من می‌نمود برای داوری کردن در باره طبیعت یک هستومند اندیشنده، و آن هم بر پایه مفهومی صرف<sup>۳</sup>، برای من مشکوک می‌شود، هرچند که من خطای آن را هنوز کشف نکرده‌ام.

با اینهمه، پژوهش بعدی در باره خاستگاه این مُسندهایی که من به خودم چونان یک هستومند اندیشنده عموماً، نسبت می‌دهم، می‌تواند این خطا را آشکار سازد. این مسندها چیزی جز مقوله‌های ناب نی‌اند، که بوسیله آنها من هرگز یک برابر استای معین را نمی‌اندیشم، بل همانا فقط یگانگی تصورها را برای تعیین برابر استای آنها. بدون سهشی که در بن وجود داشته باشد، مقوله بنهایی برای من مفهومی از یک برابر استا فراهم نمی‌آورد، زیرا فقط از راه سهش است که برابر استا داده می‌شود که سپس بر طبق مقوله اندیشیده می‌آید. اگر من شیئی را به منزله جوهر در پدیدار تعریف کنم، آنگاه می- بایستی محمولهای سهش شیء قبلاً<sup>۴</sup> به من داده شده باشند تا در آنها پایندگار را از امر متغیر، و فرولایه (خود شیء) را از آنچه صرفاً ملنصق بدان است،

(۱) به پیروی از والنتینر، پراتز بسته شده است.

(۲) به پیروی از ویله، könnten به جای könnte.

3) lauter Begriffe

(A 400) تمیز دهم. اگر من شیئی را در پدیدار ساده بنامم، در این حال نگرسته من آن است که هرچند سهش آن شیء بخشی از پدیدار می‌باشد ولی با اینهمه خود دیگر نمی‌تواند بخش شود، و غیره. ولی اگر این چیز فقط در مفهوم همچون ساده شناخته آید و نه در پدیدار، در این صورت من بدان راه واقعاً هیچ نوع شناختی از برابر ایستا ندارم، بلکه فقط مفهوم خویش را می‌شناسم که از چیزی به طور کلی تشکیل می‌دهم، چیزی که قادر به هیچ گونه سهش واقعی نیست. من فقط می‌گویم که من چیزی را، کاملاً بسادگی، می‌اندیشم، زیرا من واقعاً چیز بیشتری نمی‌دانم که بگویم، مگر صرفاً آنکه آن چیز، چیزی است.

اینک خوداندریافت محض (من)، جوهر است در مفهوم؛ ساده است در مفهوم؛ و غیره. بدینسان همگی آن قضیه‌های روانشناختی مذکور از صحت بی‌چون و چرا برخوردارند. با اینهمه، باز چیزی که انسان واقعاً می‌خواهد در باره روح بداند، بدان راه شناخته نمی‌شود. زیرا هیچ یک از این محمولها به هیچ روی در مورد سهش صدق نمی‌کنند و بدان روی همچنین هیچ گونه پی‌آمدهایی نیز نمی‌توانند داشت که به برابر ایستاهای تجربه تطبیق شوند، و در نتیجه بکلی نهی‌اند. زیرا آن مفهوم جوهر، به من نمی‌آموزد که روح لفسه دوام دارد؛ و نیز نمی‌آموزد که: روح بخشی می‌باشد از سهشهای بیرونی که خود دیگر بخش نمی‌تواند شد و بنا بر این نمی‌تواند بر اثر هیچ گونه تغییر طبیعت، تکوین یابد یا فنا شود. با اینهمه، اینها دقیقاً خصوصیت‌هایی‌اند که می‌توانستندی روح را در ارتباط با تجربه برای من شناختنی گردانند و در باره خاستگاه و حالت آینده آن چیزی را بر من بر ملا سازند. ولی اکنون اگر من بر پایه مقوله (A 401)

محض بگویم: روح یک جوهر ساده است، در این صورت روشن است که چون مفهوم عریان فهم در باره جوهر، هیچ چیز بیشتری را در خود نمی‌گنجاند جز آنکه می‌بایستی شیئی چونان درون‌آخته فی‌نفسه متصور شود، بدون آنکه دو باره محمول شیئی دیگر<sup>۱</sup> باشد، - پس، از اینجا در مورد پابندگی<sup>۲</sup> هیچ

(۱) در متن: Prädikat von einem andern؛ همچنین: «محمول چیزی دیگر»؛  
- یا «محمول درون‌آخته [= سوژه] دیگر»؟

(۲) در متن: Beharrlichkeit. کمپ سمیت و مولر، «من» را به (پابندگی) می-افزایند؛ به ترتیب: 'I' permanence of the و permanence (of the I). شیبانی: «... بالدوام (دوام ال-أنا)».

چیز نتیجه نمی‌شود، و مسند امر ساده مطمئناً نمی‌تواند این پابندگی را بیافزاید و در نتیجه انسان بدان وسیله دز باره آنچه که روح در تغییرهای جهانی متحمل تواند شد، کمترین اطلاعی نیز حاصل نمی‌کند. اگر کسی می‌توانست به ما بگوید که روح يك بخش ساده ماده است، آنگاه ما می‌توانستیم از این امر به یاری آنچه تجربه در باره ماده به ما می‌آموزد، پابندگی روح، و همراه با طبیعت ساده روح، فناپذیری روح را مشتق سازیم. ولی مفهوم من در آغازه روانشناختی (من می‌اندیشم) در این باب هیچ سخن نمی‌گوید.

ولی سبب آنکه هستومندی که در ما می‌اندیشد وانمود می‌کند که خود را از طریق مقوله‌های ناب بشناسد، و بخصوص بوسیله آن مقوله‌ها که تحت هر يك از عنوانهای مربوطه مقوله‌ها، یگانگی مطلق را بیان می‌دارند، بدین قرار است. خوداندریافت، خود بنیاد امکان مقوله‌هاست؛ مقوله‌هایی که به نوبه خود چیزی دیگر را متصور نمی‌دارند مگر همنهاد بسیارگان سهش را، مادام که بسیارگان در خوداندریافت یگانگی داشته باشد. از اینرو خود-آگاهی عموماً، تصور آن چیز است که شرط هر گونه یگانگی است و بسا اینهمه، خود نامشروط است. از اینرو می‌توان در باره من اندیشنده (روح) که خود را همچون جوهر، همچون ساده، همچون عدداً اینهمان در همه زمانها، (A 402) و چونان متضایف کل برجاهستی، که همه برجاهستیهای دیگر می‌باید از آن استنتاج شود، متصور می‌دارد، گفت که: من اندیشنده خود را از راه مقوله‌ها نمی‌شناسد، بلکه مقوله‌ها را می‌شناسد و از راه مقوله‌ها همه برابر استاها را در یگانگی مطلق خوداندریافت، و در نتیجه از راه خود آنها را می‌شناسد. اینک البته بس خود آشکار است که: من آنچه را که باید در پیش فرض کنم تا به طور کلی برون آخته‌ای را بشناسم، خود دیگر چونان برون آخته نمی‌توانم شناخت؛ و اینکه: خویشتن تعیین کننده (اندیشیدن) متمایز می‌باشد از خویشتن تعیین پذیر (درون آخته اندیشنده)؛ همچنانکه شناخت متمایز می‌باشد از برابر-

۱) یا: «همچون»، «به مثابه»، «به منزله»، «به عنوان»، «مانند»، ... - به پیروی از کرباخ، als به جای das.

۲) به پیروی از هارتشتاین، vorstellt, sagen به جای sagen. (ملین): denkt, sagen: «... می‌اندیشد، گفت...».

ایستا. با اینهمه هیچ چیز طبیعی‌تر و فریبنده‌تر از فرانمودی نیست که یگانگی در هم نهاد اندیشه‌ها را به منزلهٔ يك یگانگی حساً دریافت شده در درون آختهٔ این اندیشه‌ها بگیریم. می‌توان این فرانمود را قبول نامشروع آگاهی متجسم<sup>۱</sup> (*apperceptionis<sup>۲</sup> substantiatae*) [= [قبول نامشروع] خوداندریافت جوهری شده] نامید.

اگر بخواهیم پاراگویی را در قیاس خردی دویچمگویانهٔ روح‌شناسی عقلی، تا آنجا که البته همچنان مقدمه‌های درستی داشته باشد، منطقی‌اً عنوان-گذاری کنیم، در این حال می‌توان آن را *sophisma figurae dictionis* [= مغالطه به سبب ابهام در حد میانگین] خواند.<sup>۳</sup> در پاراگویی، مقدمهٔ مهین، مقوله را در رابطه با شرط آن، صرفاً ترافرازنده بکار می‌برد، حال آنکه مقدمهٔ کهن، و نتیجهٔ قیاس، در رابطه با روح که تابع این شرط قرار گرفته است، درست همان مقوله را به طور آروینی بکار می‌گیرد. بدینسان، برای نمونه مفهوم جوهر، در پاراگویی جوهریت<sup>۴</sup>، يك مفهوم فکری<sup>۵</sup> ناب است که بدون شرطهای سهش حسی تنها دارای کاربرد ترافرازنده است، یعنی هیچ کاربردی ندارد. ولی در مقدمهٔ کهن، درست همان مفهوم، بر برابر-ایستای هر گونه تجربهٔ درونی تطبیق می‌شود، بی آنکه با اینهمه شرط تطبیق آن به طور ملموس، یعنی پایندگی برابریستا نخست برقرار شود و در بن نهاده شود؛ و از اینرو از آن يك کاربرد آروینی - ولی کاربردی که در اینجا نسا-پذیرفتنی است - انجام می‌یابد.

سرانجام برای آنکه کل مرتبط دستگامه‌مندانهٔ همهٔ این حکمهای دوی-چمگویانهٔ يك<sup>۶</sup> روح‌شناسی خردپردازانه<sup>۷</sup> در کل مرتبط خرد ناب آورده شود

1) Subreption des hypostasierten Bewußtseins

۲) به پیروی از هارتشتاین، *apperceptionis* به جای *apperceptiones*. - عبارت لاتین در حالت ملکی مفرد است.

۳) معنای تحت لفظی: «مغالطه در شکل بیان».

۴) به پیروی از آدیكس، *Substantialität* به جای *Simplität*.

5) intellektueller Begriff

۶) به پیروی از اردمان، *einer* به جای *in einer* ..

7) vernünftelnd

منطق ترافرازنده. دویچمگوئیک ترافرازنده. پاراگوئیهای خرد ناب [A] ۴۷۷

و در نتیجه فرآرستگی آنها نشان داده آید، می‌باید ملاحظه کرد که: خود-اندریافت در همهٔ طبقه‌های مقوله‌ها عملی می‌شود، ولی در هر طبقه فقط در آن مفهومیهای فهم که برای بقیهٔ مقوله‌های طبقه، بنیاد یگانگی در دریافت حسی ممکن را تشکیل می‌دهند؛ یعنی: قوام ذاتی، واقعیت، یگانگی (نه بسیاری)، و وجود. فقط خرد است که همهٔ مقوله‌های مزبور را در اینجا چونان شرط-های امکان یک هستومند اندیشنده - شرطهایی که خود نامشروط‌اند - متصور می‌دارد. بنابراین روح در گوهر خویش اینها را می‌شناسد:

(A 404)

(۱) یگانگی نامشروط<sup>۱</sup> نسبت؛

یعنی خود را، نه همچون ملتصق<sup>۲</sup>، بلکه  
ذاتاً موجود

(۲) یگانگی نامشروط کیفیت؛  
یعنی نه چونان یک کل واقعی، بلکه چونان ساده\*  
(۳) یگانگی نامشروط در بسیاری در زمان؛  
یعنی نه در زمانهای متفاوت، عدداً  
مختلف، بلکه چونان یک  
درون آختهٔ واحد و یگانه

(۴) یگانگی نامشروط برجاهستی در مکان؛

یعنی نه چونان آگاهی شی‌های گوناگون در بیرون از خود،  
بلکه فقط چونان آگاهی برجاهستی خویشتن خود؛ ولی  
آگاهی از شی‌های دیگر، تنها همچون تصولاتی خود.

\* اینکه چگونه امر ساده در اینجا به نوبهٔ خود با مقولهٔ واقعیت مطابقت دارد، سن هنوز نمی‌توانم نشان دهم؛ ولی در فصل آینده، در فرصت یک کاربرد خردی دیگر همان مفهوم، این نکته شرح داده خواهد شد.

1) unbedingte Einheit

(۲) کمپ سمیت در تلاب توضیح می‌دهد: «نه ملتصق [در چیزی دیگر]».

(A 405) خرد قوهٔ اصلهاست. حکمهای روانشناسی ناساب<sup>۱</sup> محمولهای آروینی روح را در خود نمی‌گنجانند، بلکه چنان محمولهایی را در خود می‌گنجانند که اگر تحقق پذیرند، می‌بایستی برابرستا را فی‌نفسه، مستقل از تجربه، و در نتیجه از طریق خرد محض تعیین کنند. بنابراین آنها می‌بایستی طبعاً بر پایهٔ اصلها و مفهومی کلی طبیعتهای اندیشنده عموماً، استوار باشند. ولی به جای این، ملاحظه می‌شود که: تصور مفرد<sup>۲</sup> من می‌اندیشم<sup>۳</sup> مجموعاً بر آنها حکومت می‌کند. این تصور، درست به همان دلیل که ضابطهٔ ناساب همهٔ تجربه‌های (نامعین) من را بیان می‌کند، خود را مانند یک گزارهٔ کلی که برای همهٔ هستی-مندهای اندیشنده معتبر باشد، اعلام می‌دارد، و چون در عین حال از هر نقطه نظر تک [= مفرد = منفرد = یگانه] است، فرامود یک یگانگی مطلق شرط-های اندیشیدن را عموماً، در خود می‌دارد و بدان وسیله خود را دورتر از آن حدی توسعه می‌دهد که تجربهٔ ممکن بدان فرا تواند رسیدن. <

1) reine Psychologie      2) einzeln-

۳) هماهنگ بامولر، Ich denke به جای Ich bin – و گرنه، «من هستم».

[دنباله فصل نخست برطبق ویراست دوم (B)،  
که با يك جمله اضافی در آخرین پاراگراف مشترك  
متنهای A و B آغاز می‌شود.]

[[B 406]]

(A 34B) اینک چون گزاره: من می‌اندیشم (که به مفهوم اشکالی گرفته شود)، صورت هرگونه داوری فهم را عموماً، در خود می‌گنجانند، و همه مقوله‌ها را چونان وسیله نقلیه‌شان همراهی می‌کند، پس آشکار است که: قیاسهایی که از گزاره من می‌اندیشم ناشی می‌شوند، فقط می‌توانند يك کاربرد صرفاً ترا-فرازنده فهم را در خود بگنجانند، که هرگونه آمیختگی تجربه را رد می‌کند و در مورد پیشروند آن ما برپایه آنچه قبلاً نشان داده‌ایم، از پیش هیچ مفهوم مساعدی تشکیل نمی‌توانیم داد. اکنون برسرآنیم که این گزاره را از طریق همه سیاق‌های روح‌شناسی ناب، با نگرسی سنجشگرانه دنبال کنیم < . > «» ، ولی به خاطر اختصار، آزمون این گزاره را در يك پیوستگی نامنقطع

[[B 406]]

پیش خواهیم برد.  
نخست، ملاحظه کلی زیر می‌تواند توجه ما را به نوع قیاسی<sup>۱</sup> که در پیش داریم، حدت بخشد. نه بدان راه که من فقط می‌اندیشم، من فلان یا بهمان برون‌آخته را می‌شناسم، بلکه فقط بدان وسیله که من يك سهش داده شده را در رابطه با یگانگی آگاهی - که در آن هرگونه اندیشیدن وجود دارد، - تعیین می‌کنم، می‌توانم گونه‌ای برابر ایستا را بشناسم. بنابراین من خود را بدان وسیله نمی‌شناسم که از خود همچون اندیشه‌کنان، آگاهم، بلکه در صورتی می‌شناسم که از<sup>۲</sup> سهش خویشتن خود چونان سهشی<sup>۳</sup> که در رابطه با

1) Schlußart

۲) به پیروی از گریلو، der به جای die.

۳) ترجمه ما در این مورد هماهنگ است با ترمزگ-پاکو که «سهش» (Anschauung) ←



(B 407) وجه‌های خودآگاهی در اندیشیدن، فی‌نفسه، باز هیچ‌گونه مفهومی‌های فهم در مورد برون‌آخته‌ها نیستند (مقوله‌ها)، بلکه کارکردهای محض‌اند که به اندیشیدن هیچ‌گونه برابری را برای شناختن فرا نمی‌دهند و در نتیجه خود من را نیز چونان برابری‌ستای شناختن، عرضه نمی‌دارند. آگاهی خویشتن تعیین‌کننده، برون‌آخته نیست، بلکه فقط آگاهی<sup>۲</sup> خویشتن تعیین‌پذیر، یعنی آگاهی سهش درونی من (مادام که بسیارگان آن بتواند برطبق شرط کلی یگانگی خوداندر- یافت در اندیشیدن متصل شود) برون‌آخته را تشکیل می‌دهد.

(۱) در همهٔ داورها من همیشه فقط<sup>۳</sup> درون‌آختهٔ تعیین‌کنندهٔ آن چنان نسبتی هستم که داور را تشکیل می‌دهد. ولی اینکه من، که می‌اندیشد،<sup>۴</sup> لازم آید که در اندیشیدن همیشه چونان ددون‌آخته معتبر باشد و بتواند به مثابهٔ چیزی در نظر گرفته شود که صرفاً مانند محمولی که به اندیشیدن ملصق است<sup>۵</sup> نباشد، - یک گزارهٔ یقینی، و حتا یک گزارهٔ اینهمان است؛ ولی بدان معنا نیست که من چونان برون‌آخته، برای خودم یک هستمند خودایستا، یا جوهر باشم. گزارهٔ اخیر سخت دور می‌رود، و بدان سبب مستلزم داده‌هایی است که هرگز در اندیشیدن یافته نمی‌شوند، و شاید (مادام که من صرفاً اندیشیدار<sup>۶</sup> را چونان اندیشیدار

- (۱) به پیروی از اردمان، bestimmenden به جای Bestimmenden.
- (۲) به پیروی از هارتنتشتاین، die به جای das.
- (۳) به پیروی از اردمان، nur به جای nun.
- (۴) در متن: Daß aber Ich, der ich denke. - اویزمان: Я, который мыслю
- (۵) در متن: wie Prädikat dem Denken anhängende; اردمان: wie ein Prädikat dem Denken anhängend; والتینر: wie Prädikat, das dem Denken anhängende.
- (۶) به پیروی از روزن کراتس، Denkende به جای denkende.

→  
 (= intuition) را تکرار می‌کنند. ولی اگر «تعیین شده باشد»، به «خویشتن خود» مربوط شود و نه به «سهش»، آنگاه: «... که از سهش خویشتن خود چنانکه در رابطه با کارکرد اندیشیدن تعیین شده باشد...».

ملاحظه کنم) فزون بر آن باشند که اصلاً بتوانم (در اندیشیدن<sup>۱</sup>) بیابم‌شان. (۲) اینکه من خوداندربافت، و در نتیجه من در هر نوع اندیشیدن، يك امر مفرد<sup>۲</sup> باشد که نتواند به درون آخته‌های بسیار تجزیه شود و در نتیجه يك درون آخته<sup>۳</sup> منطقی ساده را مشخص سازد، خود دیگر در مفهوم اندیشیدن قرار دارد و بنابراین گزاره‌ای است آناکاوانه. ولی این گزاره بدان معنا نیست که (B 408) من اندیشنده، يك جوهر ساده باشد، - که گزاره‌ای همنهادی خواهد بود. مفهوم جوهر همواره به سهشها مربوط می‌شود و سهشها نزد من چیزی دیگر نمی‌توانند باشند جز سهشهای حسی؛ و در نتیجه کاملاً در بیرون از حیطه فهم و اندیشیدن او قرار دارند. ولی وقتی گفته می‌شود که: من در اندیشیدن، ساده می‌باشد، واقعاً در اینجا از همین حیطه سخن می‌رود. البته همچنین شگفت آور می‌بود اگر آنچه را که در مورد‌های دیگر به کوشش و تدبیر بسیار نیاز دارد، - یعنی در آنچه سهش باز می‌نماید چیزی تشخیص داده شود که جوهر است، و فزون بر آن تشخیص داده شود که این جوهر حتا بتواند ساده نیز باشد (مانند بخشهای ساده) - در اینجا دقیقاً در فقیرترین تصور همه تصور‌ها، چنانکه گویی از طریق مکاشفه<sup>۴</sup>، به من<sup>۵</sup> داده می‌شد.

(۳) گزاره اینهمانی خوبستن خود من در سراسر بسیارگانی که من از آن آگاهم، درست متساویاً گزاره‌ای است که در خود مفهومها نهفته است، یعنی گزاره‌ای است آناکاوانه. ولی این اینهمانی درون آخته که من در همه تصور-هایم از آن آگاه توانم بود، به سهش درون آخته مربوط نمی‌شود که بدان وسیله درون آخته همچون برون آخته داده شده است؛ بنابراین به معنای این-همانی شخص نیز نمی‌تواند باشد، - که منظور از آن، آگاهی اینهمانی جوهر خاص خود، به مثابه هستمند اندیشنده، در همه تغییرهای حالتهاست. برای استوار کردن این امر، آناکاوی محض گزاره من می‌اندیشم، کافی نخواهد بود، بلکه<sup>۶</sup> داوریهای همنهادی گوناگون، که برپایه سهش داده شده استوار (B 409)

(۱) در متن: in ihm. همچنین شاید: «در اندیشیدار»، «در امر اندیشنده».

2) ein | Singular 3) Offenbarung

(۴) به پیروی از روزن کراتس، mir به جای ich.

(۵) به پیروی از اردمان، meinen به جای seinen.

(۶) به پیروی از اردمان، sein würde, sondern به جای sein, sondern.

باشند، لازم خواهند آمد.

۴ گفتن اینکه: من وجود خاص خودم را چونان يك هستومند اندیشنده از شی‌های دیگر در بیرون از خودم (که جسم من نیز بدانها تعلق دارد) تمیز می‌دهم، مشابهاً گزاره‌ای است آناکاوانه. زیرا شی‌های دیگر چنان‌اند که من آنها را همچون متمایز از خود می‌اندیشم. ولی اینکه این آگاهی خویشتن خود من بدون شی‌های بیرون از من، که بدان وسیله به من تصورها داده می‌شوند، حتماً ممکن باشد، و بنابراین اینکه من صرفاً چونان هستومند اندیشنده (بی‌آنکه انسان باشم) بتوانم وجود داشته باشم، به هیچ روی از راه گزارهٔ بالا بر من دانسته نیست.

بنابراین بوسیلهٔ آناکاوی آگاهی خویشتن من در اندیشیدن عموماً، در بارهٔ شناخت خویشتن من به مثابهٔ برون‌آخته، کوچکترین اطلاعی حاصل نیامده است. تشریح منطقی اندیشیدن عموماً، به خطا به جای يك تعیین متاگیتیانۀ<sup>۱</sup> برون‌آخته گرفته شده است.

يك سنگ بزرگ بر سر راه تمامی سنجش ما که شاید تنها مانع باشد، این خواهد بود: اگر امکانی وجود داشته باشد تا پرتوم بتوان استوار کرد که همهٔ هستومندهای اندیشنده فی‌نفسه جوهرهای ساده‌اند، آنگاه آنها چونان جوهرهای ساده (که پی‌آمدی است از همان مبنای برهانی مذکور)، شخصیت را به سانی ناگسستی در خود می‌دارند و از وجود خود، چنانکه از هرگونه ماده جدا شده باشد، آگاه هستند. چه، بدین شیوه ما باز يك گام از جهان حسی فراتر می‌توانستیم رفت و به حیطة ذاتهای معقول وارد می‌توانستیم شد، و دیگر هیچ کس نمی‌توانست حق ما را منکر شود که در این حیطة، فراتر (B 410) پیش رویم و مستقر شویم، چنانکه هر کس در پرتو ستارهٔ خوشبختی خویشتن در آنجا چیزی را صاحب شود. زیرا گزارهٔ زیر: هر هستومند اندیشنده چونان هستومند اندیشنده جوهر ساده است، يك گزارهٔ هم‌نهادی پرتوم است. نخست، هم‌نهادی است<sup>۲</sup>، زیرا از مفهومی که در بن آن قرار دارد

(۱) *metaphysische Bestimmung*؛ - یا همچنین: «تعیین متاگیتیانۀ».

(۲) هماهنگ با کمپ سمیت، «هم‌نهادی»، و «پرتوم» [= آپریوری]، - در سطر دوم صفحهٔ بعد، - تکرار شده است.

دورتر می‌رود و گونه‌ای برجاستی را به اندیشیدن عموماً اضافه می‌کند؛ و دوم، پرتوم است، زیرا به آن مفهوم، يك محمول (محمول سادگی) را می‌افزاید که در هیچ تجربه داده نمی‌تواند شدن. بنابراین گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم نه صرفاً چنانکه ما حکم کرده‌ایم در رابطه با برابر استیهای تجربه ممکن و آن هم به مثابه اصلهای امکان خود این تجربه، عملی و مجازند، بلکه همچنین می‌توانند بر شیءها به طور کلی و فی‌نفسه مربوط شوند. - این استنتاجی است که به تمامی این سنجش پایان می‌بخشد و مسارا را ملزم می‌سازد که به روش پیشینیان ملتجی شویم. ولی اگر موضوع را نزدیکتر معاینه کنیم، خطر در اینجا چندان جدی نیست.

در فراروند روانشناسی عقلی گونه‌ای پاراگویی فرمانرواست که طی قیاس خردی زیر باز نموده می‌شود:

آنچه جز چونان ددون آخته، اندیشیده نتواند شد، جز چونان ددون آخته نیز وجود ندارد و بنابراین جوهر است.

حال يك هستومند اندیشنده، که صرفاً همچون هستومند اندیشنده نگریسته شود، جز (B 411) چونان ددون آخته، اندیشیده نتواند شد.

بنابراین هستومند اندیشنده نیز چونان ددون آخته، یعنی چونان جوهر وجود داد.

در مقدمه مهین از هستومندی سخن می‌رود که می‌تواند به طور کلی از هر نگرگاه اندیشیده آید، و نتیجتاً، همچنین چنانکه بتواند در سهش داده شود. ولی در مقدمه کهن سخن برسر يك هستومند است فقط چنانکه او خودش را به مثابه درون آخته، تنها در نسبت با اندیشیدن و یگانگی آگاهی بنگرد، ولی نه هم‌هنگام در رابطه با سهش که بدان راه آن هستومند چونسان برون آخته اندیشیدن داده شود. بنابراین نتیجه، *per sophisma figurae dictionis* [= طی مغالطه به سبب ابهام در حد میانگین] استنتاج شده است، یعنی بوسیله يك قیاس دروغین.\*

(\* اندیشیدن در دو مقدمه به دو معنای کاملاً متفاوت گرفته می‌شود: در مقدمه مهین، به این معنا که به يك برون آخته عموماً مربوط می‌گردد (و در نتیجه چنانکه برون آخته ←

(۱) به پیروی از فورلندر، es به جای sie. - مولر و ژول بارنی عملاً همان sie را می‌پذیرند و آن را اشاره به «یگانگی» می‌گیرند (به ترتیب: unity و unité).

- (B 412) اینکه فروگشایی این استدلال مشهور، به يك پاراگویی، کاملاً<sup>۱</sup> موجه است، بدین ترتیب واضح می‌شود که ملاحظه کلی در باره تصور دستگاه‌مندانه<sup>۲</sup> آغازها و قطعه مربوط به ذاتهای معقول در اینجا در مد نظر قرار گیرد. در آنجا استوار شده است که مفهوم شیئی که بتواند لنفسه چونان درون آخته وجود داشته باشد ولی نه چونان محمول محض، به هیچ روی از واقعیت عینی برخوردار نیست؛ یعنی اینکه نمی‌توان دانست که آیا برای آن مفهوم اصلاً<sup>۳</sup> برابر استایی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه. زیرا امکان چنین گونه وجود داشتن را نمی‌توان درک کرد، و در نتیجه اینکه آن مفهوم<sup>۴</sup> مطلقاً شناختی عرضه نمی‌دارد. بنابراین اگر بنا باشد که آن مفهوم تحت نام يك جوهر، دال بر برون آخته‌ای باشد که بتواند داده شود، اگر بنا باشد که آن مفهوم به شناخت تبدیل شود، آنگاه باید يك سهش پاینده همچون شرط پرهیزناپذیر واقعیت عینی يك مفهوم، یعنی آنچه فقط بدان وسیله برابر استا داده می‌شود، در بن نهاده شود. ولی ما در سهش درونی هیچ چیز پاینده نداریم، زیرا من فقط

→  
 بتواند در سهش داده شود). ولی در مقدمه کهن، فقط چنانکه در رابطه با خود آگاهی وجود داشته باشد؛ که به این معنا، هیچ برون آخته‌ای اندیشیده نمی‌شود، بلکه فقط رابطه با خود، به مثابه درون آخته (همچون صورت اندیشیدن) متصور می‌گردد. در مقدمه مهین، از شی‌هایی سخن می‌رود که جز به مثابه درون آخته‌ها<sup>۵</sup> اندیشیده نتوانند شد. ولی در مقدمه کهن بحث بر شی‌ها نیست، بل همانا بر سر اندیشیدن است (چون هر گونه برون آخته منتزع می‌شود)، که در آن، من همیشه به عنوان درون آخته آگاهی عمل می‌کند. از اینرو نتیجه قیاس، نمی‌تواند چنین مطرح شود که: من فقط می‌توانم به مثابه درون آخته وجود داشته باشم؛ بلکه تنها اینکه: من در اندیشیدن وجودم، خود را فقط به عنوان درون آخته داوری بکار می‌توانم گرفتن. ولی این يك گزاره اینهمان است که مطلقاً هیچ چیز را درباره نوع برجاهستی من آشکار نمی‌سازد.

(۱) ← B 288 به بعد؛ و ← A 235 و B 294 ، به بعد.

(۲) به پیروی از اردمان، er به جای es.

(۳) Subjekte. - در اوایل B 411 ، در نخستین جمله پس از پاراگویی، اردمان عبارت: ... das überhaupt in jeder Absicht. ... را چنین توضیح می‌دهد: ... d.h. als Objekt überhaupt, mithin in jeder Absicht. ... در نتیجه: «... که می‌تواند چونان برون آخته به طور کلی، یعنی [یا بنابراین] از هر نگر گاه...». از اینرو ممکن است پنداشت که در اینجا به جای Subjekte ، می‌بایستی Objekte آمده باشد. ولی با ژرف‌اندیشی، آشکار می‌شود که Subjekte با تمامی جستار سازگار است، و مربوط به نکته اصلی آن است.

آگاهی اندیشیدن من است. بنابراین اگر ما تنها به اندیشیدن قناعت کنیم، شرط ضروری را برای تطبیق مفهوم جوهر، یعنی یک درون آخته خودایستا، برخوشتن خود چونان هستومند اندیشنده، در اختیار نداریم. بدینسان، با ساقط شدن واقعیت عینی مفهوم جوهر، سادگی جوهر نیز که به مفهوم جوهر پیوسته است، کاملاً از میان می‌رود و به یک یگانگی کیفی منطقی محض خودآگاهی در اندیشیدن عموماً، تبدیل می‌شود، حال درون آخته خواه مرکب باشد، خواه نباشد.

### وازشی برهان مندلس‌زون<sup>۱</sup> در باره پایدگی روح

این فیلسوف تیزبین سهولت ملاحظه کرد که این استدلال معمولی که بدان وسیله می‌بایستی استوار شود که روح (اگر بپذیریم هستومندی ساده باشد) از طریق تجزیه<sup>۲</sup> از میان نمی‌رود، برای هدف مورد نظر<sup>۳</sup>، یعنی تأمین بقای ضروری روح، بسندگی<sup>۴</sup> ندارد. زیرا همچنان می‌توان از میان رفتن روح را از راه اضمحلال<sup>۵</sup> فرض کرد. بنابراین، در اثر خود به نام فدون<sup>۶</sup> کوشید تا این فنا-پذیری<sup>۷</sup> را که یک نابودی<sup>۸</sup> حقیقی خواهد بود، در مورد روح خارج از موضوع قلمداد کند. بدین منظور او به خود جرئت داد تا استوار کند که یک هستومند ساده به هیچ روی نمی‌تواند از میان برود. زیرا چون هستومند ساده هرگز نمی‌تواند تقلیل یابد، یعنی چون نمی‌تواند اندک اندک چیزی از برج-هستی خود را از دست بدهد و بتدریج به نیستی گراید، (به این دلیل که هستومند (B 414) ساده دارای بخشهایی نیست و همچنین بسیاری در خود ندارد)، پس بین یک لحظه که در آن هست و لحظه بعدی که در آن دیگر نیست، زمانی وجود نخواهد داشت؛ و این محال است. - ولی این فیلسوف بنیان‌دیشید که حتا اگر ما برای

(۱) Moses Mendelssohn (1729-1786)، فیلسوف آلمانی.

2) Zerteilung 3) Absicht 4) Zulänglichkeit

(۵) das Verschwinden [= «ناپدید شدن»، «از میان رفتن»].

(۶) Phädon، ۱۷۶۷. (با اثر افلاطون، فایدون، فايدون = Phaidon = Φαίδων [شکل

لاتین: فایدو = Phaedo] اشتباه نشود.)

7) Vergänglichkeit 8) Vernichtung

روح طبیعتی ساده قائل شویم، یعنی بپذیریم که روح در واقع هیچ بسیارگانی را از موجوداتی که بیرون از یکدیگر باشند در خود نمی‌گنجانند، و در نتیجه هیچ چندی پهنا رو ندارد، با اینهمه، نمی‌توان در مورد روح، مانند هرگونه امر موجود<sup>۱</sup>، چندی ژرفارو آن را منکر شد، یعنی درجه‌ای از واقعیت را در رابطه با همه قوه‌های روح، حتا به طور کلی در رابطه با هر آنچه برجاهستی روح را تشکیل می‌دهد. ولی این درجه واقعیت می‌تواند از طریق همه درجه‌های بسیاری که تا بینهایت کوچکتر شوند، کاهش یابد؛ و بدینسان جوهر ادعایی (شیئی که، وانگهی، پایدگی آن هنوز ثابت نشده است) می‌تواند به هیچ و پوچ تبدیل شود، هر چند نه از راه تجزیه، با اینهمه از طریق واهلش<sup>۲</sup> تدریجی (*remissio* [= تخفیف]) نیروهای آن، (و در نتیجه - اگر مجاز باشم که این اصطلاح را بکار برم - بوسیله تحلیل قوا<sup>۳</sup>). زیرا حتا آگاهی همواره درجه‌ای دارد، که همیشه می‌تواند تقلیل یابد؛\* و در نتیجه همچنین قوه آگاه-بودن از خویشتن خود، و بدینسان همه قوه‌های دیگر نیز - بنابراین پایدگی روح، صرفاً چونان برابر ایستای حس درونی، استوار نشده باقی می‌ماند، و حتا استوارنشدنی است. چه، درست است که پایدگی روح در زندگی، به این دلیل که هستومند اندیشنده (همچون انسان) برای خود هم‌هنگام يك برابر-ایستای حس‌های بیرونی است، لئفسه واضح است؛ ولی این امر برای روان-

(B 415) \* روشنی، بخلاف گفته منطق‌دانان، آگاهی از يك تصور نیست، زیرا يك درجه معین آگاهی که برای یادآوری کفایت نمی‌کند، باید خود در پاره‌ای تصورهای تاریک یافته شود، زیرا در صورت فقدان کامل آگاهی ما نمی‌توانیم در همبستگی تصورهای تاریک تمایز<sup>۴</sup>ی قائل شویم که با اینهمه در مورد نشانه‌های پاره‌ای مفهومها بدین کار قادریم (مانند مفهومهای حق و عدالت، و مفهومهای<sup>۵</sup> موسیقیدان، هنگامی که وی نتهای بسیاری را در خیال با همدیگر به صدا درمی‌آورد). بعکس، تصور هنگامی روشن است که در آن، آگاهی برای آگاهی تمایز آن تصور از تصورهای دیگر کافی باشد. اما اگر این آگاهی برای تمییز<sup>۶</sup> [= جداشناخت] کافی باشد ولی نه برای آگاهی از وجه تمایز<sup>۷</sup> [= جدا-شناسه]، در این صورت تصور باید باز همچنان تاریک نامیده شود. بنابراین درجه‌های بی‌پایانی از آگاهی تا ناپدید شدن<sup>۸</sup> [= اضمحلال] موجودند.

1) Existierendes [das Existierende]

2) Nachlassung 3) Elanguagesenz 4) Unterschied

5) به پیروی از یکی از دو قرائت اردمان، der Begriffe des به جای

6) Unterscheidung 7) Unterschied 8) das Verschwinden

شناس تعقلی<sup>۱</sup> به هیچ روی بسنده نیست تا به عهده گیرد که پابندگی مطلق روح را حتا فراتر از زندگی، بر پایه مفهومیهای محض استوار سازد.\*

(\*) کسانی هستند که باور دارند برای به مسیر انداختن يك امکان نوین<sup>۲</sup> به اندازه بسنده کار کرده باشند، چون می‌توانند به خود بنازند که کسی قادر نیست در فرضهای پیشین ایشان آخشیجی نشان دهد (چنانکه همه کسانی چنین می‌کنند<sup>۳</sup> که می‌پندارند امکان اندیشیدن را که در آن باره ایشان فقط در سهشهای آروینی در زندگی آدمی نمونه‌ای دارند، پس از از میان رفتن زندگی نیز درک کنند). ولی ممکن است که ایشان بوسیله امکانهای دیگر<sup>۴</sup> (B 416) که به هیچ روی از رویها ماجراجویانه‌تر نیستند، به آشفته‌گی بزرگ دچار شوند. چنین است، مثلاً، امکان بخش‌کردن<sup>۵</sup> يك جوهر ساده<sup>۶</sup> به جوهرهای متعدد، و بعکس، تلفیق (ائتلاف) جوهرهای متعدد در يك جوهر ساده. زیرا هر چند بخش‌پذیری، يك امر مرکب را در پیش فرض می‌کند، با اینهمه ضرورتاً مستلزم امر مرکبی از جوهرها نیست، بلکه صرفاً مستلزم درجه‌های (قوه‌های بسیار) يك جوهر واحد و یگانه است. اینک، همان طور که می‌توان همه نیروها و قوه‌های روح را، حتا قوه آگاهی را، چونان کاسته به نیمه آن، به اندیشه آورد، چنانکه با اینهمه جوهر همچنان باقی بماند، - به همین ترتیب نیز می‌توان این نیمه نابود شده را همچون نگهداری شده، هر چند نه در روح، بلکه در بیرون از روح، بدون گونه‌ای آخشیج متصور داشت. چنانکه همچنین می‌توان به تصور آورد که: چون هر آنچه در روح همیشه واقعی است و نتیجتاً درجه‌ای دارد، یعنی تمامی وجود روح، به سانی که هیچ کاستی نداشته باشد، نصف شده است، پس، در بیرون از روح می‌بایستی يك جوهر ویژه ایجاد شود. زیرا بسیاری، که بخش شده باشد، خود دیگر از پیش وجود داشته است، ولی هر چند نه به مثابه بسیاری جوهرها، بلکه به مثابه بسیاری هر گونه واقعیت خاص جوهر، یعنی همچون بسیاری کم<sup>۷</sup> [ = کوآنتوم ] وجود در آن جوهر<sup>۸</sup>؛ و یگانگی جوهر فقط يك شیوه وجود داشتن بوده است که فقط از طریق این بخش‌کردن می‌توانست به تکرار<sup>۹</sup> از قوام ذاتی تبدیل شود. ولی بدینسان، همچنین جوهرهای ساده متعددی می‌توانستند دوباره در يك جوهر تلفیق شوند و بدان راه هیچ چیز از میان نمی‌رفت ←

#### 1) rationaler Psychologe

(۲) مولر: «امکان يك نظریه نوین»؛ - میکل جان: «امکان نوین در نحوه وجود روحها».

(۳) به پیروی از ملین، tun به جای sind.

(۴) مولر: «نظریه‌های ممکن دیگر».

#### 5) Teilung

(۶) شیبانی: «جوهر مفرد». (او معمولاً einfach=simple را در این گونه موردها به «مفرد» - و گاه به «واحد» - برمی‌گرداند.)

(۷) به پیروی از اردمان،

jeder der Substanz eigenen Realität als eines Quantum der Existenz in ihr (یا: ihnen)

به جای jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr

#### 8) Mehrheit

(۹) به پیروی از والنیتیر، werden konnte به جای werden.



- (B 416) اینک اگر گزاره‌های قبلی خود را در ارتباط همنهادی بگیریم، - چنانکه همچون گزاره‌های معتبر برای همه هستومندهای اندیشنده، واقعاً نیز می‌باید در روانشناسی تعقلی به مثابه دستگاه، چنین گرفته شوند؛ - و از مقولهٔ اضافت با گزاره: همه هستومندهای اندیشنده همچون هستومندهای اندیشنده جوهر- هابند، به عقب در سلسلهٔ مقوله‌ها حرکت کنیم تا آنکه دایره بسته شود، آنگاه ما سرانجام به وجود همین هستومندهای اندیشنده برمی‌خوریم. هستومندهای اندیشنده در دستگاه روانشناسی تعقلی، مستقل از شی‌های بیرونی، نه فقط از وجود خویش آگاه هستند، بلکه همچنین می‌توانند این وجود را (در رابطه با پابندگی که ضرورتاً به سرشت- نشان جوهر تعلق دارد)، از خود و رأساً تعیین کنند. ولی از اینجا چنین برمی‌آید که مینوگردی، دست کم مینوگروی [شکالی،

→ مگر صرفاً تکرر قوام ذاتی؛ بدین ترتیب که یک جوهر، درجهٔ واقعیت همهٔ جوهرهای پیشین را با هم، در خود می‌گنجانید. همچنین، شاید جوهرهای ساده که به ما پدیدار ماده را می‌دهند (البته درست است که نه از طریق یک نفوذ مکانیکی یا شیمیایی بر یکدیگر، ولسی با اینهمه از راه یک نفوذ ناشناخته بر ما که نفوذ مکانیکی یا شیمیایی فقط پدیداری می‌باشد از آن نفوذ ناشناخته) می‌توانستند بوسیلهٔ چنان بخش کردن پویای روحهای والدین به مثابهٔ چندپهای (دفاود، روحهای فرزندان را بزایند، و آنگاه روحهای والدین، اتلاف خود را دوباره از راه اثتلاف با مایهٔ نوین از همان دست، جبران [= تکمیل] کنند. لیکن من سخت بدورم از آنکه برای این‌گونه خیالبافیها کوچکترین ارزش یا اعتباری قائل شوم. همچنین اصلهای مذکور در آناکولیک، به سانی رسا تدقیق کرده‌اند که مقوله‌ها (از جمله مقولهٔ جوهر) را فقط به گونهٔ تجربی می‌توان بکار گرفت. ولی اگر عقل‌گرو<sup>۲</sup> چندان شجاع باشد تا بر پایهٔ قوهٔ محض اندیشش، بدون کوچکترین سهش پابنده، که بدان وسیله برابر ایستایی داده شود، یک هستومند خود ایستا تشکیل دهد، و تنها به این دلیل چنین کند که یگانگی خود اندریافت در اندیشیدن برای او هیچ توضیحی را بر پایهٔ امر مرکب مجاز نمی‌شمارد - گرچه به جای این کار او بهتر عمل می‌کرد اگر اذعان می‌داشت که امکان یک طبیعت اندیشنده را نمی‌تواند توضیح دهد، - در این حال چرا هاده‌گرو، هر- چند متساویاً سخت اندک می‌تواند به خاطر امکانهایش<sup>۳</sup> به تجربه متوسل شود، ذبحق نباشد تا به همان درجه از تهور، آغازهٔ خود را، با حفظ یگانگی صوری که عقل‌گرو بر آن تکیه می‌کند، برای برقرار ساختن کاربرد مقابل بکار گیرد؟

(۱) در متن die Reihe derselben: «سلسلهٔ آنها». ژول بارنی و ترمزگ-پاکو derselben را اشاره به «مقوله‌ها» (catégories) می‌گیرند. کمپسمیث: «گزاره‌ها» (propositions).

## 2) Rationalist

(۳) سولر: «نظریه‌هایش!» - ژول بارنی: «فرضیه‌هایش».

درست در همین دستگاہ عقل گروانه<sup>۱</sup> پرهیزناپذیر است؛ و اگر برجاهستی شی‌های بیرونی برای تعیین برجاهستی خویشتن خود در زمان اصلاً لازم نباشد، برجاهستی شی‌های بیرونی نیز سراسر بیهوده فرض گرفته می‌شود، بدون آنکه اصلاً بتوان برهانی در این زمینه ارائه داد.

ولی در برابر، اگر فرادوند آناکادانه<sup>۲</sup> را در پیش گیریم، و از گزاره من می‌اندیشم که در بن قرار داده می‌شود، به مثابه گزاره‌ای که دیگر یک برجاهستی را همچون داده شده در خود می‌گیرد، یعنی برطبق مقوله جهت، آغاز کنیم و آن گزاره را فروشکافیم تا گنجانیده آن را و این را که چگونه و به چه سان این من در مکان یا در زمان صرفاً بوسیله آن گنجانیده برجاهستی خود را تعیین می‌کند، بشناسیم، - آنگاه گزاره‌های روح‌شناسی عقلی از مفهوم یک هستومند اندیشنده عموماً ناشی نخواهند شد، بلکه از یک بودش آغاز خواهند شد؛ و از شیوه‌ای که چگونه این بودش اندیشیده می‌آید، پس از آنکه هر آنچه در آن آروینی است از آن جدا شده است، آنچه که می‌تواند به یک هستومند اندیشنده عموماً متعلق (B 419) باشد، نتیجه‌گیری می‌شود؛ چنانکه جدول زیر نشان می‌دهد.

(۱) من می‌اندیشم،

(۳) چونان درون‌آخته ساده،

(۲) چونان درون‌آخته،

(۴) چونان درون‌آخته اینهمان،

در هر حالت اندیشیدنم.<sup>۳</sup>

حال چون در اینجا در گزاره دوم معین نمی‌شود که آیا من فقط چونان درون‌آخته می‌توانم وجود داشته باشم و اندیشیده شوم، و نه همچنین به مثابه محمول یک درون‌آخته دیگر، از اینرو مفهوم یک درون‌آخته در اینجا تنها به طور منطقی گرفته می‌شود و این امر نامعین باقی می‌ماند که آیا تحت آن

1) rationalistisches System      2) analytisches Verfahren  
 (۳) in jedem Zustande meines Denkens. ترجمه ما لفظ به لفظ صورت گرفته است؛ - ولی در این مورد، ترجمه شبانی مؤکدتر است: «فی کل حال من أحوال فکری»، تقریباً: «در هر حالتی از حالت‌های اندیشیدنم».

مفهوم باید جوهر اندیشیده شود یا نه. ولی در گزاره سوم، یگانگی مطلق خود-اندریافت، یعنی من ساده، در تصویری که به آن هرگونه همبستگی یا جدایی که اندیشیدن را تشکیل می‌دهد، مربوط می‌شود، همچنین لفسه مهم می‌گردد؛ هرچند که من همچنین باز چیزی در باره سرشت درون‌آخته یا قوام ذاتی درون‌آخته تشکیل نداده باشم. خوداندریافت چیزی است واقعی، و سادگی<sup>۱</sup> آن خود دیگر در امکانش قرار دارد. اما در مکان هیچ چیز<sup>۲</sup> واقعی وجود ندارد که ساده باشد، زیرا نقطه‌ها (که یگانه امور ساده در مکان را تشکیل می‌دهند) صرفاً مرزهایند، ولی خود چیزی نیستند که به مثابه بخش، مکان را تشکیل دهند. بنابراین، از اینجا امتناع توضیح سرشت من چونان درون‌آخته اندیشنده<sup>۳</sup> محض، بر بنیادهای ماده‌گروی، نتیجه می‌شود. ولی چون برجاهستی من در گزاره نخستین همچون داده شده در نظر گرفته می‌شود - زیرا بدان معنا نیست که هر هستومند اندیشنده وجود داشته باشد (که همهنگام ضرورت مطلق آن هستومندها را بیان خواهد کرد و بنابراین در باره آنها اطلاعی زیاده خواهد داد)، بلکه فقط به این معناست که: من اندیشه‌کنان وجود دارم<sup>۴</sup>، - پس گزاره نخستین آروینی است و تعیین‌پذیری برجاهستی مرا تنها در رابطه با تصورهای من در زمان در خود می‌گنجانند. ولی چون بدین خاطر، من دو باره نخست به چیزی پاینده نیاز دارم، چیزی که به من، مادام که خود را بیان‌دیشم، به هیچ روی در سهش درونی داده نشده است، در این صورت شیوه وجود داشتن من، خواه به مثابه جوهر، خواه به مثابه عرض، از طریق این خودآگاهی ساده به هیچ روی تعیین نتواند شد. بنابراین اگر ماده‌گروی<sup>۵</sup> برای شیوه توضیح برجاهستی من نامناسب باشد، همچنین روح‌گروی<sup>۵</sup> نیز برای این کار متساویاً نارساست، و نتیجه قیاسی این است که ما به هیچ شیوه که باشد، از سرشت روح خود، در رابطه با امکان وجود جداشده آن به طور کلی، هیچ چیز نمی-

۱) هارتن‌شتاین در اینجا به جای «سادگی» (Einfachheit)، «یگانگی» (Einheit) بکار می‌برد.

۲) به پیروی از ویراست چهارم، nichts به جای nicht.

۳) ich existiere denkend

۴) Materialism      ۵) Spiritualism

توانیم شناختن.

و برآستی، این امر چگونه نیز ممکن می‌توانست بود، تا بوسیلهٔ یگانگی آگاهی که ما خود فقط بدان راه می‌شناسیم، که آن را برای امکان تجربه به سانی پرهیزناپذیر لازم داریم، از حد تجربه (برجاستی‌مان در زندگی) فراتر رویم، و حتا شناخت خود را بر طبیعت همهٔ هستومندهای اندیشنده عموماً، از (B 421) طریق گزارهٔ آروینی من می‌اندیشم، - گزاره‌ای که با اینهمه در رابطه با همه گونه سهش، گزاره‌ای است نامعین - بگسترانیم؟

بنابراین، روانشناسی عقلی هرگز چونان افراه [= دکترین = آموزه] وجود ندارد تا برای ما افزایشی را در زمینهٔ خودشناسی تأمین کند، بلکه فقط همچون انضباط<sup>۱</sup> است که برای خرد نگرورز در این حیطه مرزهایی گذرناپذیر می‌نهد تا از یک سوی، خود را به دامان ماده گروی بی‌روح نیافکنیم، و از سوی دیگر، خویشتن را با ذوق و شوق، در آنچه برای ما در زندگی، روح گروی بی‌پایه است، نبازیم. بلکه بعکس، روانشناسی عقلی به ما یادآور می‌شود تا این مضایقهٔ خرد ما که به این پرسشهای غریب که فراتر از مرزهای این زندگی می‌روند، پاسخی رضایتبخش دهد، به مثابهٔ اشارهٔ خرد در نظر آید که خود-شناسی‌مان را از نگرورزی بلندپروازانهٔ بی‌ثمر به کاربرد عملی پرثمر هدایت کنیم. هرچند این کاربرد<sup>۲</sup> همیشه فقط به برابر ایستاهای تجربه متوجه است، با اینهمه اصلهای خود را از منشأ برتری مشتق می‌سازد و بدینسان رفتارمان را چنان تعیین می‌کند که گویی مقصد<sup>۳</sup> ما سخت فراتر از تجربه می‌رود و در نتیجه فراتر از این زندگی توسعه می‌یابد.

از جملگی اینها ملاحظه می‌شود که خاستگاه روانشناسی عقلی یک دژ-اندریافت محض است. یگانگی آگاهی که بنیاد مقوله‌ها را تشکیل می‌دهد، در اینجا به منزلهٔ سهش درون آخته همچون برون آخته در نظر گرفته می‌شود، و مقولهٔ جوهر بر آن تطبیق می‌گردد. ولی این یگانگی فقط یگانگی در اندیشیدن (B 422) است، که تنها بدان وسیله هیچ برون آخته‌ای داده نمی‌شود، و بنا بر این مقوله

### 1) Disziplin

(۲) به پیروی از اردمان، welches, wenn es به جای welches, wenn er.

(۳) Bestimmung؛ - در این مورد همچنین شاید: «تعیین»، «تعیین».

جوهر، که همواره يك سهش داده شده را در پیش فرض می‌کند، بر آن تطبیق نمی‌تواند شد؛ در نتیجه این درون آخته به هیچ روی شناخته نمی‌تواند گشت. بنابراین درون آخته مقوله‌ها، بدان راه که درون آخته، مقوله‌ها را بیان‌دهد، نمی‌تواند از خود چونان يك برون آخته مقوله‌ها، مفهومی حاصل کند. زیرا برای آنکه درون آخته، مقوله‌ها را بیان‌دهد، باید خود آگاهی ناب خودش را که با اینهمه می‌بایستی توضیح داده شود، در بن قرار دهد. به همین سان، درون آخته، که در آن، تصور زمان در اصل مبنای خود را دارد، نمی‌تواند برجاهستی خاص خود را در زمان، بدان وسیله تعیین کند. و اگر امر اخیر ممکن نباشد، پس امر نخستین نیز، یعنی تعیین خویشتن خود (چونان هستومند اندیشنده عموماً) از طریق مقوله‌ها صورت نتواند گرفت.\*

(\*) گزاره: من می‌اندیشم، چنانکه تاکنون گفته شده است، يك گزاره آروینی است، و گزاره: من وجود دارم را در خود می‌گنجاند. ولی من نمی‌توانم گفت: هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد؛ زیرا در آن حال، خصوصیت اندیشیدن، همه هستومندهایی را که آن را دارا هستند، به هستومندهای ضروری<sup>۱</sup> تبدیل خواهد کرد. از اینرو، بخلاف اعتقاد دکارت، وجود من همچنین نمی‌تواند به مثابه نتیجه‌گیری شده از گزاره من می‌اندیشم در نظر آید، (زیرا در غیر این صورت، مقدمه مهین: هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد، می‌بایست مقدم بر آن آمده باشد)؛ بلکه، وجود من، با من می‌اندیشم، اینهمان است. گزاره من می‌اندیشم يك سهش آروینی نامعین، یعنی يك دریافت حسی<sup>۲</sup> را بیان می‌دارد (و به این سبب، باز استوار می‌کند که احساس، که نتیجتاً به حسگانی متعلق است، خود دیگر در بن این گزاره<sup>۳</sup> قرار دارد). ولی گزاره من می‌اندیشم مقدم است بر تجربه که می‌بایستی برون آخته دریافت حسی را از طریق مقوله در رابطه با زمان تعیین کند. بنابراین وجود در اینجا مقوله نیست. زیرا مقوله به يك برون آخته داده شده نامعین رابطه ندارد، بلکه فقط به چنان برون آخته‌ای مربوط است که از آن، مفهومی موجود است و در مورد آن، انسان می‌خواهد بداند که آیا در بیرون این مفهوم، موجود است یا نه. يك دریافت حسی نامعین در اینجا تنها به معنای چیزی واقعی است که داده شده است و البته فقط به اندیشیدن عموماً؛ - بنابراین نه چونان پدیدار، و نیز، نه به مثابه چیز فی نفسه (ذات معقول)، بلکه به مثابه چیزی که در واقع وجود دارد، و در گزاره من می‌اندیشم، به مثابه چیزی که وجود دارد، مشخص می‌شود. زیرا باید توجه داشت که اگر من گزاره: من می‌اندیشم را يك گزاره آروینی خوانده‌ام، بدان راه، نگریده‌ام آن نیست که من در این گزاره يك تصور آروینی است. بعکس، این تصور، تصویری است، به طور ناب<sup>۴</sup>، فکری؛

(۱) notwendige Wesen؛ - مفرد: «هستومند ضروری» = «واجب الوجود».

(۲) به احتمال ضعیف شاید بایسته باشد صفت «نامعین» به «دریافت حسی» نیز تعمیم داده شود؛ در این صورت: «يك دریافت حسی [آروینی] نامعین».

3) Existenzialsatz 4) rein

منطق ترافرازنده. دویچمگوئیک ترافرازنده. پاراگوییهای خرد ناب [B] ۴۹۳

- (B 423) بدینسان شناختی که می‌کوشد تا از مرزهای تجربهٔ ممکن فراتر رود، شناختی که با اینهمه به برترین علاقهٔ بشریت متعلق است، مادام که این شناخت از فلسفهٔ نگرورزانه تمنا شود، همچون امیدی سرخورده، از میان می‌رود. (B 424) با اینهمه، فرسختی سنجش به خرد در مورد این علاقه‌اش خدمتی می‌کند که کم‌اهمیت نیست، بدان راه که سنجش، همهنگام این امتناع را استوار می‌کند که در مورد یک برابر استای تجربه، فراتر از مرز تجربهٔ مطلبی جزمی را تبیین کنیم. بدینسان سنجش، خرد را در عین حال علیه تمام حکمهای ممکن متضاد تأمین می‌کند. اما این کار فقط به دو نحو واقع می‌تواند شدن: یا بدینسان که گزارهٔ خود را یقیناً استوار کنیم، و یا، اگر این امر ممکن نگردد، سرچشمه‌های این ناتوانش را جستجو کنیم که اگر آنها در حدود ضروری خرد مسا واقع باشند، سپس جبراً هر هموردی را درست تابع همان قانون انصراف<sup>۱</sup> از هر نوع ادعا به حکمهای جزمی قرار دهند.
- با این حال، بر اثر این انصراف، در مورد حق، و همانا حتا در مورد ضرورت فرض یک زندگی آینده، بر پایهٔ آغازهای کاربرد عملی خرد که با کاربرد نگرورزانهٔ خرد پیوسته است، کوچکترین چیزی از میان نمی‌رود. زیرا برهان صرفاً نگرورزانه هرگز کوچکترین نفوذی بر خرد همگانی انسانی نداشته است. این برهان چنان بر سر مویی قرار دارد که حتا فلسفهٔ مدرسی نیز فقط تا زمانی می‌تواند این برهان را از سقوط حفظ کند که آن را چونان یک فرره لاینقطع به گرد خود<sup>۲</sup> بچرخاند؛ چنانکه حتا در نظر خود فیلسوفان مدرسی هیچ بنیاد پاینده داده نمی‌شود که بر آن پایه چیزی بتواند ساخته شود.
- (B 425) برهانهایی که برای جهانیان<sup>۳</sup> کاربردنی‌اند در اینجا جملگی در ارزش تقلیل-

→ زیرا متعلق است به اندیشیدن عموماً. ولی بدون گونه‌ای تصور آروینی که برای اندیشیدن سایه‌ای فرا دهد، عمل من می‌اندیشم باز واقع نخواهد شد؛ و امر آروینی فقط شرط تطبیق یا کاربرد قوهٔ فکری ناب<sup>۴</sup> است.

#### 1) Entsagung

۲) به پیروی از اردمان، um denselben sich عملاً دال بر um sich selbst تعبیر شده است. ۳) für die Welt. اویزمان:

«برای عامه»، «برای پوبلیک» (для публики).

#### 4) reines intellektuelles Vermögen

نیافته خود باز می‌مانند و حتا بعکس، به سبب فروگذاری آن ادعاهای جزمی، روشنی و اعتقاد غیر تصنعی حاصل می‌کنند. زیرا آنها خرد را در سرزمین ویژه او، یعنی نظم هدفها، که با اینهمه يك نظم طبیعت است، جای می‌دهند، به سانی که سپس خرد در عین حال چونان قوه عملی فی‌نفسه، بی‌آنکه به شرطهای طبیعت محدود شود، حق می‌یابد تا نظم هدفها، و همراه با آن، وجود خاص خود ما را فراتر از مرزهای تجربه و زندگی بگستراند. اگر داوری کنیم برطبق آناگویی با طبیعت هستومندهای زنده در این جهان، که خرد باید در مورد آنها ضرورتاً به عنوان آغاز فرض کند که هیچ اندام، هیچ قوه، هیچ انگیزه<sup>۱</sup>، و بنابراین هیچ چیز زاید، یا هیچ چیز که برای کاربرد خود نامتناسب باشد، در نتیجه هیچ امر نامربوط به هدف یافته نمی‌شود، بلکه همه چیز دقیقاً با تعیین خود در زندگی متناسب می‌باشد - آنگاه انسان که با این همه بتهایی می‌تواند آخرین هدف فرجامین<sup>۲</sup> همه آنها را در خود بگنجانند، می‌بایستی یگانه آفریده‌ای باشد که از آن آغاز<sup>۳</sup> استثنا می‌شود. زیرا گرایش‌های طبیعی انسان، نه صرفاً مادام که او آنها را برطبق موهبتها و انگیزه‌های خویش بکارگیرد، بلکه به طور عمده قانون اخلاقی<sup>۴</sup> که در او یافته می‌شود، از هرگونه سود و امتیاز که او در این زندگی از آن گرایشها کسب می‌تواند کرد، سخت فراتر می‌روند؛ به سانی که قانون اخلاقی به انسان می‌آموزد که حتا آگاهی محض درستی<sup>۵</sup> نیت<sup>۶</sup> را بدون توجه به همه امتیازها و حتا در صورت فقدان پاداش موهوم شهرت پس از مرگ، بالاتر از هرچیز دیگر ارزش نهد، و چنان ندایی درونی حس کند که بوسیله رفتار خویش در این جهان، با رها کردن بسی امتیازها، خود را شایسته تبدیل به شهروند يك جهان بهتر<sup>۷</sup> سازد؛ جهانی که او فقط در مینو داراست. این برهان<sup>۸</sup> قدرتمند که هرگز

(B 426)

1) Antrieb 2) Endzweck

۳) در متن: davon: «از آن». ما با سیزانی تردید، هماهنگ با ژول بارنی «آن» را تصریح کرده‌ایم (qui fit exception au principe).

4) moralisches Gesetz

5) Rechtschaffenheit

6) Gesinnung؛ - همچنین: «واروم»، «اعتقاد»، «منش».

7) Bürger einer besseren welt 8) Beweisgrund

نمی‌توان آن را وازد، که همراه است با شناخت دائماً فزاینده مان از هدف-مندی<sup>۱</sup> در همه چیز که در پیرامون خود می‌بینیم، که همراه است با فردید<sup>۲</sup> اندازه‌ناپذیری آفرینش، و در نتیجه همچنین همراه است با آگاهی از نوعی مرزناپذیری در گسترش ممکن شناساییهایمان و با یک رانند [ = سائق ] متناظر با آن، همیشه و همچنان باقی می‌ماند؛ - حتا اگر ناگزیر باشیم که از درك کردن دوام ضروری وجودمان بر پایه شناخت صرفاً نظری خویشتن خود، در گذریم.

### نتیجه فروگشایی پاراگویی روانشناختی

فرا نمود دویچمگویی‌سازانه در روانشناسی عقلی بر پایه درهم آمیزی یک مینوی خرد (مینوی هوش ناب<sup>۳</sup>) با مفهوم یک هستومند اندیشنده عموماً - مفهومی که از هر جنبه‌ای نامعین است - قرار دارد. من خود را از نگرگاه یک تجربه ممکن می‌اندیشم، در حالی که با اینهمه هرگونه تجربه واقعی را منتزع می‌کنم، و از اینجا نتیجه می‌گیرم که می‌توانم از وجود خود فراتر از تجربه و شرطهای آروینی تجربه نیز آگاه باشم. بنابراین من انتزاع ممکن از (B 427) وجود خود را که به سان آروینی تعیین شده است، با آگاهی ادعایی یک وجود ممکن جداشده خویشتن اندیشنده خود، در می‌آمیزم، و می‌پندارم که امر جوهری<sup>۴</sup> را در خودم چونسان درون آخته ترفرازنده، بشناسم، زیرا من صرفاً یگانگی آگاهی را که بنیاد هرگونه تعیین کردن را چونان صورت محض شناخت، تشکیل می‌دهد، در اندیشه دارم.

این مسئله که مشارکت روح با جسم را توضیح دهیم، واقعاً به روان-شناسی‌ای که در اینجا در بساره‌اش سخن می‌رود، تعلق ندارد، زیرا منظور این روانشناسی آن است که شخصیت روح را در بیرون این مشارکت (یعنی پس از مرگ) نیز استوار کند و بنابراین به مفهوم واقعی، تراگذنده است. هرچند که این گونه روانشناسی با یک برون آخته تجربه سروکار دارد، ولی

- 1) Zweckmäßigkeit      2) Aussicht  
3) reine Intelligenz      4) das Substantiale



فقط مادام که آن برون آخته دیگر يك برابر استای تجربه نباشد. با اینهمه می‌توان بر طبق تعلیمات ما به سانی بسنده به این مسئله پاسخ داد. دشواری‌ای که این مسئله ایجاد کرده است، چنانکه معلوم است، در ناهمگنی در پیش فرض شده برابر استای حس درونی (روح) با برابر استاهای حسهای بیرونی قرار دارد؛ بدین سبب که شرط صوری سهش برابر استای حس درونی زمان است، ولی شرط صوری سهش برابر استاهای حسهای بیرونی، مکان نیز هست. ولی اگر بیان‌دیشیم که هر دو گونه برابر استا در اینجانه به طور درونی، بلکه فقط، مادام که يك برابر استا در بیرون بر دیگری پدید می‌شود، از يك- دیگر متمایزند، در نتیجه اینکه آنچه بنیاد پدیدار ماده را چونان شیء فی‌نفسه تشکیل می‌دهد، شاید نامتجانس نباشد، آنگاه این دشواری از میان می‌رود، و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر آنکه: اصلاً، مشارکت جوهرها چگونه ممکن می‌باشد؟ و این پرسشی است که فروگشودن آن کاملاً در بیرون از حیطه روانشناسی قرار دارد؛ و چنانکه خواننده بر طبق آنچه در آناکاوک در مورد نیروهای بنیادین و قوه‌ها گفته شده است باسانی داوری می‌تواند کرد، این پرسش بی‌هرگونه شك، همچنین در بیرون از حیطه هرگونه شناخت آدمی واقع است.

#### ملاحظه کلی در باره صدر از روانشناسی تعقلی به کیهان‌شناسی

گزاره من می‌اندیشم، یا من اندیشه‌کنان وجود دام، يك گزاره آروینی است. ولی بنیاد چنین گزاره‌ای را سهش آروینی، و در نتیجه همچنین برون-آخته مورد بحث<sup>۲</sup> چونان پدیدار، تشکیل می‌دهد: بدینسان چنین می‌نماید که بر طبق نظریهٔ ما، گویی روح سراسر، حتا در اندیشیدن به پدیدار تبدیل شود و بدین آیین، حتا آگاهی ما چونان فرانمود محض در واقع می‌بایستی نابود گردد.

(۱) به پیروی از اردمان، einer به جای eines.

(۲) das gedachte Objekt؛ یا: «برون آخته اندیشیده شده». کمپ سمیت در قلاب می‌افزاید: [that is, the self]: «یعنی خویشتن»، «یعنی نفس».

اندیشیدن، اگر نفسه گرفته شود، صرفاً کارکرد منطقی، و در نتیجه همچنین خودانگیختگی صرف همبستگی بسیارگان یک سہش صرفاً ممکن است، و درون آخته آگاهی را به هیچ وجه چونان پدیدار باز نمی نماید، صرفاً به (B 429) این دلیل که اندیشیدن به هیچ روی به شیوه سہش توجه ندارد، که آیا آن سہش حسی می باشد، یا فکری. بدان وسیله من خود را نه چنانکه هستم بر خود متصور می دارم، و نه چنانکه به خود پدید می شوم؛ بلکه من خود را فقط مانند هر نوع برون آخته عموماً، می اندیشم، که شیوه سہش آن را متزع می کنم. اگر من در اینجا خود را چونان ددن آخته اندیشه ها، یا همچنین به مثابه بنیاد اندیشیدن متصور دارم، این گونه های تصور به معنای مقوله جوهر یا مقوله علت نیستند، زیرا این مقوله ها عبارت اند از آن کارکردهای اندیشیدن (کار کردهای داوری کردن) که دیگر بر سہش حسی ما تطبیق شده اند، که البته اگر من بخواهم خود را بشناسم، این سہش لازم خواهد بود. ولی من می خواهم از خویشتن خود فقط همچون اندیشنده، آگاه شوم، و چون این امر را که چگونه خویشتن خاص خود من در سہش داده شده است، کنار می گذارم، در این صورت ممکن است که خویشتن من یک پدیدار محض باشد برای من، که من می اندیشم اش، نه برای من، مادام که من می اندیشم. در آگاهی خویشتن من در اندیشیدن محض، من خود هستم، که البته از آن هستم، چیزی بوسیله آگاهی به من برای اندیشیدن داده نشده است.

اما گزاره من می اندیشم، مادام که دلالت کند: من اندیشه کنان وجود دارم، کارکرد منطقی محض نیست، بلکه درون آخته را (درون آخته ای که هم هنگام برون آخته است) در رابطه با وجود تعیین می کند و بدون حس درونی نمی تواند واقع شود که سہش آن حس درونی همواره برون آخته را نه چونان شیء فی نفسه، بلکه تنها چونان پدیدار بدست می دهد. بنابراین در این گزاره دیگر نه صرفاً خودانگیختگی محض اندیشیدن، بلکه همچنین اندر پدیدارندگی (B 430) سہش، یعنی اندیشیدن خویشتن من که بر سہش آروینی همان درون آخته تطبیق شود، نیز هست. اینک در این سہش آروینی است که خویشتن اندیشنده باید

(۱) به پیروی از اردمان، würde به جای würden.

شرطهای کاربرد کارکردهای منطقی خود را در مورد مقوله‌های جوهر، علت، و غیره، بجوید تا خود را چونسان برون‌آخته فی‌نفسه نه صرفاً از طریق من مشخص سازد، بلکه همچنین شیوهٔ برجاهستی خود را تعیین کند، یعنی خود را چونان ذات معقول بشناسد؛ ولی این امر ناممکن است. زیرا سهش آروینی درونی، حسی است، و هیچ چیز جز داده‌های پدیدار را بدست نمی‌دهد، که برای برون‌آختهٔ آگاهی ناب برای شناسایی وجود جدا شدهٔ خود، هیچ چیز را فراهم نمی‌آورند، بلکه صرفاً می‌توانند<sup>۱</sup> به خاطر تجربه خدمت کنند.

ولی اگر فرض کنیم که به موقع خود، نه در تجربه، بلکه در پاره‌ای قانونهای کاربرد ناب خرد که پرتوم برقرار شده باشند و به وجود ما مربوط شوند (یعنی قانونهایی که صرفاً قاعده‌های منطقی نباشند)، سببی یافته شود که خود را کاملاً پرتوم، در رابطه با برجاهستی خاص خود، به مثابهٔ قانونگذار، و حتا چونان تعیین‌کنندهٔ این وجود نیز، در پیش فرض کنیم، بدان راه نوعی خودانگیختگی کشف خواهد شد، که بدان وسیله بودش ما تعیین‌پذیر باشد، بدون آنکه برای آن به شرطهای سهش آروینی نیاز داشته باشیم. و در اینجا ما درخواهیم یافت که در آگاهی برجاهستی مان، پرتوم چیزی گنجانیده شده است که می‌تواند بدین کار بخورد که وجود ما را که فقط به طور حسی (B 481) بتمامه تعیین‌پذیر است، با اینهمه از نگرگاه يك قوهٔ درونی معین در رابطه با يك جهان معقول (که البته فقط اندیشیده می‌شود)، تعیین کند.

ولی با اینهمه، این امر هیچ يك از کوششها را در روانشناسی عقلی به هیچ سان نخواهد گسترده. زیرا درست است که من بوسیلهٔ آن قوهٔ شگفت‌انگیز که به من آگاهی قانون اخلاقی را نخست آشکار می‌سازد، يك اصل تعیین وجود خود را که به طور ناب فکری است دارا خواهم بود، اما از راه کدامین محمولها؟ از راه هیچ محمول، مگر محمولهایی که الزاماً در سهش حسی به من داده شوند. و بدینسان من خود را دوباره در همان نقطه می‌یابم که قبلاً در روانشناسی عقلی بودم؛ یعنی در نیاز به سهشهای حسی، تا به

(۱) ما عملاً kann (مفرد) را برابر können (جمع) گرفته‌ایم، و فاعل را «داده‌ها» دانسته‌ایم؛ - و گرنه: «می‌تواند... کند». در این حال آیا فاعل، «سهش آروینی درونی» خواهد بود؟

مفهومهای فهم خود از جوهر، علت، و غیره که فقط بوسیله آنها من می توانم از خود شناختی داشته باشم، معنایی بیخشم. ولی آن سهشها هرگز نمی توانند مرا فراتر از حیطة تجربه گذر دهند. با اینهمه، من همچنان حق خواهم داشت تا این مفهومها را - از نگرگاه کاربرد عملی که همواره به برابر ایستاهای تجربه متوجه است، متناظر با معنای آناگویانه آنها در کاربرد نظری، - بر آزادی و درون آخته [= موضوع] آزادی تطبیق کنم. زیرا نگرسته من از آن مفهومها صرفاً کارکردهای منطقی موضوع [= درون آخته] و محمول، و کارکردهای منطقی بنیاد و پی آمد است که برطبق آنها، کنشها یا معلولها، چنان برطبق (B 432) قانونهای اخلاقی تعیین می شوند که کنشها و معلولها همبند می توانند با قانونهای طبیعی، بر پایه مقوله های جوهر و علت توضیح داده شوند، هر چند که آنها از اصلی بکلی متفاوت ناشی می شوند. غرض از این ملاحظه فقط آن است تا آموزه مان را که خودسپی را همچون پدیدار گونه می داند، از آن دزفهمی که باسانی گریبانگیرش می شود، محافظت کنیم. در آنچه خواهد آمد، فرصت خواهیم داشت تا به این امر پردازیم. »

[توجه:

پایان متنهای متفاوت در ویراست نخست، A، و در ویراست دوم، B. - اینک  
دنباله متن، چنانکه در هر دو ویراست A و B مشترك است.]

## دویچمگوئیک ترافرازندہ

کتاب دوم

فصل دوم<sup>۱</sup>

### ناموسان پیکاری خرد ناب

ما در درآمد این بخش اثر خود نشان داده‌ایم که هر گونه فرامود ترا-  
فرازندة خرد ناب بر پایه قیاسهای دویچمگویانه<sup>۲</sup> استوار است که دیسه‌نمای  
آنها را منطق، در سه نوع صوری کلی قیاسهای خردی، بدست می‌دهد، - تقریباً (A 406)  
به همان سان که مقوله‌ها دیسه‌نمای منطقی خود را در چهار کار کرد هر گونه  
داوری می‌یابند. نوع نخست این قیاسهای خرد پردازانه به یگانگی نامشروط  
شرطهای ذهنی همه تصورها عموماً (یگانگی نامشروط درون‌آخته یا روح)  
مربوط می‌شد: در تناظر با قیاسهای خردی اقترانی [= مقولی = حملی]،  
که مقدمه مهین آنها همچون اصل، رابطه یک محمول را با یک موضوع [= (B 433)  
درون‌آخته] بیان می‌دارد. سپس، نوع دوم استدلال دویچمگویانه، بر پایه  
آناگویی با قیاسهای خردی شرطی اتصالی [= استثنایی]، یگانگی نامشروط  
شرطهای عینی در پدیدار را همچون گنج‌انیده خود دارد. سرانجام، نهشته  
نوع سوم - که در فصل بعد مطرح خواهد شد - عبارت است از یگانگی نامشروط  
شرطهای عینی امکان برابر ایستاهای عموماً.

این شگفت است که پاراگویی ترافرازندہ، در رابطه با مینوی درون-  
آخته [= موضوع] اندیشیدن ما، فقط یک فرامود یک جانبه ایجاد می‌کند،  
و برای حکم مقابل، کوچکترین فرامودی از مفهومیهای خرد بوجود نمی‌آید.  
امتیاز، سراسر در جانب نفخه‌گروی [= پنوماتیسم] است؛ هر چند که نفخه-  
گروی نمی‌تواند آن خطای ذاتی خود را منکر شود، خطایی که با همه  
فرامودی که به سود خود دارد، در بوته آزمون سنجش، به‌دود محض بدل  
۱) هارتن‌شتاین بر آن است که عنوان این قطعه، مانند A 341 و B 399، باید  
چنین باشد: «کتاب دوم دویچمگوئیک ترافرازندہ، فصل دوم». [در این مورد، با نادیده  
انگاشتن جنبه ملکی Des zweiten Buchs، در برابر Das zweite Buch].  
۲) مولر مشخص می‌کند: «... بر پایه سه قیاس دویچمگویانه...».

## خواهد گشت.

ولی اگر ما خرد را بر همنهاد عینی پدیدارها تطبیق کنیم، وضع بکلی دیگرسان می‌شود. زیرا در این باره، هر چند خرد گمان می‌کند که اصل خود را در مورد یگانگی نامشروط، با بسی فرانمود، معتبر ساخته باشد، ولی بزودی در چنان آخشیجهایی درگیر می‌شود، که ملزم می‌گردد در زمینه کیهان-شناسی از داعیه<sup>۱</sup> خود درگذرد.

بدینسان در اینجا پدیده‌ای نوین از خرد آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن، يك پادنهاديك<sup>۲</sup> کاملاً طبیعی است. هیچ کس نیاز ندارد تا خرد را با ژرف-اندیشی یا دام‌گستری محیلانه در این پادنهاديك اسیر سازد، - بل همانا خرد، به خودی خود، و آن هم به سانی پرهیزناپذیر، در این پادنهاديك گرفتار می‌شود. البته درست است که خرد، بدین وسیله از خواب آلودگی يك اعتقاد واهی که يك فرانموديك جانبه تولید می‌کند، مصون می‌ماند، اما همهنگام و سوسه می‌شود تا یا خود را به گونه‌ای ناامیدی شك گرایانه بسپارد، یا گونه‌ای غرور و لجاج جزم‌اندیشانه را پیش گیرد و سربلند، به حکمهایی معین پناه برد، بدون آنکه به استدلالهای وضع مقابل گوش فرا دهد یا در مورد آنها حقانیت اعمال کند. هر دو راه، مرگ يك فلسفه سالم است، هر چند که ناامیدی شك گرایانه<sup>۳</sup> شاید بتواند گونه‌ای آسان‌میری<sup>۴</sup> خرد ناب نسامیده شود.

پیش از آنکه ما صحنه‌های دوتیرگی و پریشانیها را در نگریم که آنها را ستیزه قانونها (ناموسان‌پیکاری<sup>۵</sup>)ی خرد ناب ایجاد می‌کند، مایلیم پاره‌ای تشریحها را پیش نهیم که می‌توانند روشی را که ما در بررسی برابر استای خود بکار می‌بریم، روشن سازند و توجیه کنند. من همه مینوهای ترافرازنده را، تا آنجا که به تمامیت مطلق در همنهاد پدیدارها مربوط شوند، مفهومیهای جهانی<sup>۶</sup> می‌خوانم: بعضاً درست به خاطر این تمامیت نامشروط، که مفهوم کل

1) Forderung      2) Antithetik

۳) در متن، jener: «آن». هماهنگ با شبیانی، «آن» در اینجا اشاره به «ناامیدی شك گرایانه» (... یأس الارتیابی) تعبیر شده است.

4) Euthanasie      5) Antinomie      6) Weltbegriffe

جهانی<sup>۱</sup> نیز بر آن پایه قرار دارد، و خود فقط یک مینوست؛ و بعضاً به سبب آنکه این مینوها منحصرانه به هم نهاد پدیدارها، و در نتیجه به هم نهاد آروینی مربوط می شوند. حال آنکه در برابر، تمامیت مطلق در هم نهاد شرطهای همه شیءهای ممکن عموماً، مینوگان<sup>۲</sup> خرد ناب را تولید می کند، امری که کاملاً<sup>۳</sup> (B 435) متفاوت است با مفهوم جهانی، هر چند که به شیوه ای با آن رابطه دارد. از اینرو، به همان سان که پاراگوئیهای خرد ناب بنیاد یک روانشناسی دویچم-گویانه<sup>۴</sup> را تشکیل دادند، ناموسان پیکاری خرد ناب نیز، آغازه های ترا-فراژنده یک نوع کیهانشناسی ناب ادعایی (کیهانشناسی عقلی<sup>۵</sup>) را در معرض دید می نهد: - نه برای آنکه کیهانشناسی عقلی را معتبر بشمارد و آن را به خود اختصاص دهد، بلکه، همچنانکه خود نامگذاری ستیزه خرد، نشان می-دهد، به منظور آنکه کیهانشناسی عقلی را چونان یک مینو، که نمی تواند بسا پدیدارها سازگار شود، در فرامود درخشان ولی کاذب آن باز نماید.

#### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهره نخست

#### دستگاه مینوهای کیهانشناختی<sup>۵</sup>

برای آنکه بتوانیم این مینوها را بر طبق یک اصل با دقت دستگاه مندانه برشماریم، باید به دو نکته توجه نماییم. نخست: این فقط فهم است که از او، مفهومیهای ناب و ترافراژنده ناشی توانند شوند؛ و نیز اینکه، خرد در واقع هیچ (A 409) مفهومی تولید نمی کند، بلکه حداکثر، فقط یک مفهوم فهم را از کرانمندیهایی پرهیز ناپذیر تجربه ممکن می دهاند، و بنابراین، می کوشد تا آن را فراتر از مرزهای امر آروینی، ولی بسا اینهمه در پیوستگی با امر آروینی، بگستراند. این امر بدین شیوه انجام می شود که خرد برای یک امر مشروط داده شده، در سوی شرطها (که تحت آن شرطها، فهم، همه پدیدارها را تسابع یگانگی هم نهادی می سازد)، در طلب تمامیت مطلق است. خرد بدین طریق مقوله را به

1) das Weltganze 2) Ideal (ein das)

3) dialektische Psychologie 4) rationale Kosmologie

5) kosmologische Ideen



مینوی ترافرازنده تبدیل می‌کند، تا به همنهاد آروینی، بوسیله ادامه دادن آن تا امر نامشروط (که هرگز در تجربه یافته نمی‌شود، بلکه فقط در مینو وجود دارد)، فرآراستگی مطلق بخشد. خرد این امر را برطبق این آغازه طلب می‌کند: اگر امر مشروط داده شده باشد، آنگاه ماحصل کل شرطها، یعنی در نتیجه امر مطلقاً نامشروط نیز داده شده است؛ و این فقط امر مطلقاً نامشروط است که امر مشروط را ممکن می‌گرداند. بنابراین، مینوهای ترافرازنده در وهله نخست چیزی نی‌اند مگر مقوله‌ها که تا حد امر نامشروط گسترش یافته‌اند. مینوهای ترا-فرازنده می‌توانند در جدولی قرار گیرند که برطبق عنوانهای مقوله‌ها ترتیب یافته است. - و اما نکته دوم آنکه: البته همه مقوله‌ها برای این کار مناسب نیستند، بلکه فقط آن مقوله‌هایی که در آنها همنهاد، یک سلسله را تشکیل می‌دهد، و آن هم سلسله‌ای که شرطهایی را در برگیرد که برای یک امر مشروط، فروآراسته یکدیگر باشند (نه هم آراسته با یکدیگر). خرد تمامیت مطلق را فقط در مورد سلسله بالارونده شرطها برای یک امر مشروط داده شده طلب می‌کند. ولی اگر سخن بر سر خط فرودآینده پی آمدها باشد، یا بر سر مجموعه شرطهای هم‌مرتب‌ه برای این پی آمدها، خرد دیگر به دنبال تمامیت مطلق نیست. (A 410)

زیرا در رابطه با امر مشروط داده شده، شرطها خود دیگر در پیش فرض شده‌اند و با امر مشروط نیز همچون داده شده نگرسته می‌آیند. از سوی دیگر، چون پی آمدها شرطهای خود را ممکن نمی‌سازند، بلکه بعکس، در پیش فرض می‌کنند، پس در پیشروند به سوی پی آمدها (یا در فرود آمدن از شرط داده شده به امر مشروط) نیاز نیست نگران این امر باشیم که آیا سلسله قطع می‌شود یا نه؛ و به‌طور کلی پرسش در باره تمامیت پی آمدها به هیچ روی فرض پیشین خرد نیست. (B 487)

بدینسان، ما ضرورتاً زمانی را که تا لحظه داده شده کاملاً سپری شده

1) das Absteigen  
 ۲) در متن ihrer Totalität: «تمامیت آن» یا «تمامیت آنها». میکل جان و مولر: their totality [جمع]؛ ژول بارنی و ترمزگسپاکو: leur totalité [جمع]؛ اویزرمان: ого целокупности [مفرد]؛ کمپ سمیت: totality of the series: «تمامیت سلسله». - ما فعلاً ihrer را جمع و اشاره به «پی آمدها» گرفته‌ایم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

است، نیز همچون داده شده برمی‌اندیشیم (هرچند که این زمان بوسیله‌ ما تعیین‌پذیر نیست). ولی در باره‌ زمان آینده، چون زمان آینده شرطی نیست که به حال کنونی<sup>۱</sup> مربوط می‌شود، از اینرو برای اندر یافتن حال کنونی، سراسر بی‌تفاوت است که چگونه ما با زمان آینده روبرو شویم، یعنی اینکه بخواهیم آن را در جایی قطع کنیم، یا اجازه دهیم که تا بیکران روان باشد. - بگذارید سلسله  $\vec{0}, n, m$  را بگیریم، که در آن،  $n$  در رابطه با  $m$  همچون مشروط، ولی هم‌هنگام به مثابه شرط  $0$  داده شده است. بگذارید این سلسله از  $n$  مشروط، فرازا به  $m$  (و به  $1$  و  $k$  و  $\vec{z}$  و غیره) برشود، و همچنین، از شرط  $n$ ، فرودین به  $0$  مشروط (و به  $\vec{p}, q, \vec{r}$  و غیره) پیش رود. بدینسان، من می‌بایستی سلسله بالارونده را در پیش فرض کنم تا  $n$  را چونان داده شده بنگرم، و برطبق خرد (برطبق تمامیت شرطها)،  $n$  فقط به میانجی سلسله بالا- (A 411) رونده ممکن است؛ ولی امکان  $n$  بر سلسله فرودآینده  $\vec{0}, p, q, \vec{r}$  قرار ندارد؛ و بدین سبب، سلسله فرودآینده نمی‌تواند همچون داده شده نگریسته شود، (B 488) بلکه فقط می‌تواند به مثابه  $dabilis$  [= قابل اعطاء] در نظر آید.

من مایلیم هم‌نهاد يك سلسله را در سوی شرطها، یعنی آن که از نزدیک-ترین شرط يك پدیدار داده شده آغاز می‌شود و تا شرطهای دورتر فرا می‌رود، هم‌نهاد قهقرايي<sup>۲</sup> بخوانم، ولی هم‌نهاد سلسله را در سوی امور مشروط، یعنی آن که از نزدیکترین پی‌آمد به پی‌آمدهای دورتر ادامه می‌یابد، هم‌نهاد مترقی<sup>۴</sup> بنامم. هم‌نهاد قهقرايي،  $in\ antecedentia$  [= در سوی مقدمها] پیش می‌رود، و هم‌نهاد مترقی،  $in\ consequentia$  [= در سوی تالیها]. بنابراین، مینوهای کیهانشناختی به تمامیت هم‌نهاد قهقرايي می‌پردازند و در سوی مقدمها  $in\ antecedentia$  [= پیش می‌روند، نه در سوی تالیها]  $in\ consequentia$  [=]. اگر مینوهای کیهانشناختی در سوی تالیها پیش روند، این يك مسئله دلخواهانه خرد نساب خواهد بود، نه يك مسئله ضروری خرد نساب. زیرا برای اندر-یابندگی<sup>۵</sup> کامل هر آنچه در پدیدار داده می‌شود، ما البته به بنیادها نیازمندیم،

1) Gegenwart

۲) [مترجم:] z به جای 1.

3) regressive Synthesis

4) progressive Synthesis

5) Begrreiflichkeit

ولی نه به پی آمدها.

اینک برای آنکه جدول مینوها را برطبق جدول مقوله‌ها ترتیب دهیم، نخست، دو کمّ [= کوآنتوم] اصلی همهٔ سهشهای خود را بر می‌گیریم، یعنی زمان را و مکان را. زمان، فی‌نفسه، یک رشته<sup>۱</sup> [= سلسله] است (و شرط ضروری همهٔ سلسله‌ها). از اینرو در زمان، در مورد یک حال کنونی داده شده، باید مقدمها را به مثابه شرطها (امر گذشته<sup>۲</sup>) از تالیها<sup>۳</sup> (امر آینده<sup>۴</sup>)، پرتوم تمیز داد. (A 412)

مشروط داده شده فقط به سراسر زمان گذشته مربوط می‌شود. برطبق مینوی خرد، تمام زمان سپری شده به مثابه شرط لحظهٔ داده شده، ضرورتاً همچون داده شده اندیشیده می‌آید. ولی آنچه مربوط است به مکان، در مکان، فی‌نفسه، هیچ تمایزی اندر میان ترقی، و سیر قهقراپی<sup>۵</sup> وجود ندارد. از بهر آنکه مکان یک مجموعه را تشکیل می‌دهد، نه یک سلسله را؛ چون بخشهای مکان همگی با هم وجود دارند. من می‌توانم نقطهٔ زمانی کنونی را در رابطه با زمان گذشته فقط همچون مشروط بنگرم، ولی هرگز نه به مثابه شرط آن. زیرا این لحظهٔ کنونی فقط و فقط بوسیلهٔ زمان سپری شده (یا بهتر بگوییم، از طریق سپری شدن زمان پیشین) ایجاد می‌شود. ولی چون بخشهای مکان، فروآراسته یکدیگر نیستند، بلکه هم آراسته یکدیگرند، پس هیچ بخش مکان شرط امکان بخش دیگر آن نیست. بنابراین، مکان، بخلاف زمان، فی‌نفسه سلسله‌ای را تشکیل نمی‌دهد. با اینهمه، هم نهاد بسیارگان بخشهای مکان، که بدان وسیله ما مکان را درک می‌کنیم، همچنان متوالی است، یعنی در زمان انجام می‌گیرد و سلسله‌ای را تشکیل می‌دهد. و چون در این سلسلهٔ مکانهای مجتمع<sup>۶</sup> (برای نمونه، شمار فوت [= پا]ها در یک روت<sup>۷</sup>)، اگر از یک مکان داده شده آغاز کنیم، مکانهای دیگری که در اندیشه بدان افزوده می‌شوند، همیشه شرط مرز مکانهای قبلی‌اند؛ از اینرو اندازه گرفتن مکان نیز باید چونان هم نهاد یک سلسلهٔ شرطها برای یک امر مشروط داده شده نگریسته شود. فقط این فرق در میان است که طرف

1) Reihe 2) das Vergangene

۳) در متن: *consequentibus*؛ لاتین، جمع حالت «آزی» (آبلائیف).

4) das Künftige 5) Regressus 6) aggregierte Räume

۷) Rute، از سنجه‌های قدیم درازا در آلمان که برابر فارسی ندارد. انگلیسی: rood

- (A 418) شرطها از طرفی که امر مشروط در آن قرار دارد، فی نفسه متمایز نیست، در نتیجه چنین می‌نماید که *regressus* [= سیر قهقرایی] و *progressus* [= ترقی] (B 440) در مکان همانند باشند. با اینهمه، چون يك بخش مکان بوسیله بخش دیگر آن داده نمی‌شود، بلکه فقط بوسیله بخش دیگر محدود می‌گردد، از اینرو ما باید هر مکان محدود را تا آنجا همچون مشروط در نگیریم، که مکان دیگری را به مثابه شرط مرز خود در پیش فرض می‌کند، و بدینسان تا مکانهای دیگر. بنا براین، در رابطه با محدودیت<sup>۱</sup>، پیشروند در مکان، همچنین يك نوع سیر قهقرایی است، و مینوی ترافراژنده تمامیت مطلق همنهاد در سلسله شرطها به مکان نیز مربوط می‌شود، و من درست به همان سان می‌توانم در باره تمامیت مطلق پدیدار<sup>۲</sup> در مکان پرسش کنم که در باره تمامیت مطلق پدیدار در زمان سپری شده. ولی اینکه اصلاً<sup>۳</sup> پاسخی برای این پرسش ممکن باشد یا نه، امری است که پس از این تعیین خواهد شد.

دوم، واقعیت در مکان، یعنی ماده، يك امر مشروط است که شرطهای درونی آن، بخشهای آن هستند، و بخشهای این بخشها، شرطهای دورتر آن. چنانکه در اینجا يك همنهاد قهقرایی صورت می‌گیرد که خرد، تمامیت مطلق آن را طلب می‌کند. و این امر از هیچ طریق صورت نمی‌تواند گرفتن، مگر از راه يك بخش کردن کامل که بدان وسیله واقعیت ماده یا به هیچ تبدیل می‌شود، و یا به چیزی که دیگر ماده نیست، یعنی به امر ساده. در نتیجه در اینجا نیز سلسله‌ای از شرطها وجود دارد و پیشرفتی به سوی امر نامشروط.

- سوم، آنچه مربوط است به مقوله‌های نسبت واقعی اندر میان پدیدارها، (B 441) مقوله جوهر با عرضهای خود برای يك مینوی ترافراژنده شایسته نیست؛ یعنی خرد هیچ دلیلی ندارد تا در رابطه با این مقوله، به سان قهقرایی<sup>۳</sup> به سوی شرطها رود. زیرا عرضها (مادام که به يك جوهر واحد و یگانه ملتصق باشند) با يك-

1) Begrenzung      2) absolute Totalität der Erscheinung  
3) regressiv

→

فرانسه: perche. اویزرمان می‌دهد: **сажень**: «سازن». - این واژه به همین صورت در دهخدا وارد شده است؛ ولی ظاهرآ Rute از «سازن» بزرگتر است. به هرسان، چون این فقط شال است، «سازن» هم می‌توان گفت.

## خواهد گشت.

ولی اگر ما خرد را بر همنهاد عینی پدیدارها تطبیق کنیم، وضع بکلی دیگرسان می‌شود. زیرا در این باره، هر چند خرد گمان می‌کند که اصل خود را در مورد یگانگی نامشروط، با بسی فرانمود، معتبر ساخته باشد، ولی بزودی در چنان آخشیجهایی درگیر می‌شود، که ملزم می‌گردد در زمینه کیهان-شناسی از داعیه<sup>۱</sup> خود درگذرد.

بدینسان در اینجا پدیده‌ای نوین از خرد آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن، يك پادنهاديك<sup>۲</sup> کاملاً طبیعی است. هیچ کس نیاز ندارد تا خرد را با ژرف-اندیشی یا دام‌گستری محیلانه در این پادنهاديك اسیر سازد، - بل همانا خرد، به خودی خود، و آن هم به سانی پرهیزناپذیر، در این پادنهاديك گرفتار می‌شود. البته درست است که خرد، بدین وسیله از خواب آلودگی يك اعتقاد واهی که يك فرانموديك جانبه تولید می‌کند، مصون می‌ماند، اما همهننگام وسوسه می‌شود تا یا خود را به گونه‌ای ناامیدی شك گرایانه بسپارد، یا گونه‌ای غرور و لجاج جزم‌اندیشانه را پیش گیرد و سربلند، به حکمهایی معین پناه برد، بدون آنکه به استدلالهای وضع مقابل گوش فرا دهد یا در مورد آنها حقانیت اعمال کند. هر دو راه، مرگ يك فلسفه سالم است، هر چند که ناامیدی شك گرایانه<sup>۳</sup> شاید بتواند گونه‌ای آسان‌میری<sup>۴</sup> خرد ناب نسامیده شود.

پیش از آنکه ما صحنه‌های دوتیرگی و پریشانیها را در نگریم که آنها را ستیزه قانونها (ناموسان‌پیکاری<sup>۵</sup>)ی خرد ناب ایجاد می‌کند، مایلیم پاره‌ای تشریحها را پیش نهیم که می‌توانند روشی را که ما در بررسی برابر استای خود بکار می‌بریم، روشن سازند و توجیه کنند. من همه مینوهای ترافرازنده را، تا آنجا که به تمامیت مطلق در همنهاد پدیدارها مربوط شوند، مفهومیهای جهانی<sup>۶</sup> می‌خوانم: بعضاً درست به خاطر این تمامیت نامشروط، که مفهوم کل

1) Forderung      2) Antithetik

۳) در متن، jener: «آن». هماهنگ با شبیانی، «آن» در اینجا اشاره به «ناامیدی شك گرایانه» (... یأس الارتیابی) تعبیر شده است.

4) Euthanasie      5) Antinomie      6) Weltbegriffe

جهانی<sup>۱</sup> نیز بر آن پایه قرار دارد، و خود فقط یک مینوست؛ و بعضاً به سبب آنکه این مینوها منحصرانه به هم نهاد پدیدارها، و در نتیجه به هم نهاد آروینی مربوط می شوند. حال آنکه در برابر، تمامیت مطلق در هم نهاد شرطهای همه شیءهای ممکن عموماً، مینوگان<sup>۲</sup> خرد ناب را تولید می کند، امری که کاملاً<sup>۳</sup> (B 435) متفاوت است با مفهوم جهانی، هر چند که به شیوه ای با آن رابطه دارد. از اینرو، به همان سان که پاراگوئیهای خرد ناب بنیاد یک روانشناسی دویچم-گویانه<sup>۴</sup> را تشکیل دادند، ناموسان پیکاری خرد ناب نیز، آغازه های ترا-فراژنده یک نوع کیهانشناسی ناب ادعایی (کیهانشناسی عقلی<sup>۵</sup>) را در معرض دید می نهد: - نه برای آنکه کیهانشناسی عقلی را معتبر بشمارد و آن را به خود اختصاص دهد، بلکه، همچنانکه خود نامگذاری ستیزه خرد، نشان می-دهد، به منظور آنکه کیهانشناسی عقلی را چونان یک مینو، که نمی تواند بسا پدیدارها سازگار شود، در فرانمود درخشان ولی کاذب آن باز نماید.

#### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهره نخست

#### دستگاه مینوهای کیهانشناختی<sup>۵</sup>

برای آنکه بتوانیم این مینوها را برطبق یک اصل با دقت دستگاه مندانه برشماریم، باید به دو نکته توجه نماییم. نخست: این فقط فهم است که از او، مفهومیهای ناب و ترافراژنده ناشی توانند شوند؛ و نیز اینکه، خرد در واقع هیچ (A 409) مفهومی تولید نمی کند، بلکه حداکثر، فقط یک مفهوم فهم را از کرانمندیهایی پرهیز ناپذیر تجربه ممکن می دهاند، و بنابراین، می کوشد تا آن را فراتر از مرزهای امر آروینی، ولی بسا اینهمه در پیوستگی با امر آروینی، بگستراند. این امر بدین شیوه انجام می شود که خرد برای یک امر مشروط داده شده، در سوی شرطها (که تحت آن شرطها، فهم، همه پدیدارها را تسابع یگانگی هم نهادی می سازد)، در طلب تمامیت مطلق است. خرد بدین طریق مقوله را به

1) das Weltganze 2) Ideal (ein das)

3) dialektische Psychologie 4) rationale Kosmologie

5) kosmologische Ideen

مینوی ترافرازنده تبدیل می‌کند، تا به همنهاد آروینی، بوسیله ادامه دادن آن تا امر نامشروط (که هرگز در تجربه یافته نمی‌شود، بلکه فقط در مینو وجود دارد)، فرآراستگی مطلق بخشد. خرد این امر را برطبق این آغازه طلب می‌کند: اگر امر مشروط داده شده باشد، آنگاه ماحصل کل شرطها، یعنی در نتیجه امر مطلقاً نامشروط نیز داده شده است؛ و این فقط امر مطلقاً نامشروط است که امر مشروط را ممکن می‌گرداند. بنابراین، مینوهای ترافرازنده در وهله نخست چیزی نی‌اند مگر مقوله‌ها که تا حد امر نامشروط گسترش یافته‌اند. مینوهای ترا-فرازنده می‌توانند در جدولی قرار گیرند که برطبق عنوانهای مقوله‌ها ترتیب یافته است. - و اما نکته دوم آنکه: البته همه مقوله‌ها برای این کار مناسب نیستند، بلکه فقط آن مقوله‌هایی که در آنها همنهاد، یک سلسله را تشکیل می‌دهد، و آن هم سلسله‌ای که شرطهایی را در برگیرد که برای یک امر مشروط، فروآراسته یکدیگر باشند (نه هم آراسته با یکدیگر). خرد تمامیت مطلق را فقط در مورد سلسله بالارونده شرطها برای یک امر مشروط داده شده طلب می‌کند. ولی اگر سخن بر سر خط فرودآینده پی آمدها باشد، یا بر سر مجموعه شرطهای هم‌مرتب‌ه برای این پی آمدها، خرد دیگر به دنبال تمامیت مطلق نیست. (A 410)

زیرا در رابطه با امر مشروط داده شده، شرطها خود دیگر در پیش فرض شده‌اند (B 487) و با امر مشروط نیز همچون داده شده نگرسته می‌آیند. از سوی دیگر، چون پی آمدها شرطهای خود را ممکن نمی‌سازند، بلکه بعکس، در پیش فرض می‌کنند، پس در پیشروند به سوی پی آمدها (یا در فرود آمدن از شرط داده شده به امر مشروط) نیاز نیست نگران این امر باشیم که آیا سلسله قطع می‌شود یا نه؛ و به‌طور کلی پرسش در باره تمامیت پی آمدها به هیچ روی فرض پیشین خرد نیست.

بدینسان، ما ضرورتاً زمانی را که تا لحظه داده شده کاملاً سپری شده

1) das Absteigen  
 ۲) در متن ihrer Totalität: «تمامیت آن» یا «تمامیت آنها». میکل جان و مولر: their totality [جمع]؛ ژول بارنی و ترمزگسپاکو: leur totalité [جمع]؛ اویزرمان: ого целокупности [مفرد]؛ کمپ سمیت: totality of the series: «تمامیت سلسله». - ما فعلاً ihrer را جمع و اشاره به «پی آمدها» گرفته‌ایم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

است، نیز همچون داده شده برمی‌اندیشیم (هرچند که این زمان بوسیلهٔ ما تعیین‌پذیر نیست). ولی در بارهٔ زمان آینده، چون زمان آینده شرطی نیست که به حال کنونی<sup>۱</sup> مربوط می‌شود، از اینرو برای اندر یافتن حال کنونی، سراسر بی‌تفاوت است که چگونه ما با زمان آینده روبرو شویم، یعنی اینکه بخواهیم آن را در جایی قطع کنیم، یا اجازه دهیم که تا بیکران روان باشد. - بگذارید سلسلهٔ  $\vec{0}, n, \vec{m}$  را بگیریم، که در آن،  $n$  در رابطه با  $m$  همچون مشروط، ولی هم‌هنگام به مثابهٔ شرط  $0$  داده شده است. بگذارید این سلسله از  $n$  مشروط، فرازا به  $m$  (و به  $1$  و  $k$  و  $\vec{z}$  و غیره) برشود، و همچنین، از شرط  $n$ ، فرودین به  $0$  مشروط (و به  $\vec{p}, q, \vec{r}$  و غیره) پیش رود. بدینسان، من می‌بایستی سلسلهٔ بالا رونده را در پیش فرض کنم تا  $n$  را چونان داده شده بنگرم، و برطبق خرد (برطبق تمامیت شرطها)،  $n$  فقط به میانجی سلسلهٔ بالا- (A 411) رونده ممکن است؛ ولی امکان  $n$  بر سلسلهٔ فرود آئندهٔ  $\vec{0}, p, q, \vec{r}$  قرار ندارد؛ و بدین سبب، سلسلهٔ فرود آئنده نمی‌تواند همچون داده شده نگریسته شود، (B 488) بلکه فقط می‌تواند به مثابهٔ  $dabilis$  [= قابل اعطاء] در نظر آید.

من مایلیم هم‌نهاد يك سلسله را در سوی شرطها، یعنی آن که از نزدیک-ترین شرط يك پدیدار داده شده آغاز می‌شود و تا شرطهای دورتر فرا می‌رود، هم‌نهاد قهقراپی<sup>۲</sup> بخوانم، ولی هم‌نهاد سلسله را در سوی امور مشروط، یعنی آن که از نزدیکترین پی‌آمد به پی‌آمدهای دورتر ادامه می‌یابد، هم‌نهاد مترقی<sup>۴</sup> بنامم. هم‌نهاد قهقراپی،  $in\ antecedentia$  [= در سوی مقدمها] پیش می‌رود، و هم‌نهاد مترقی،  $in\ consequentia$  [= در سوی تالیها]. بنابراین، مینوهای کیهانشناختی به تمامیت هم‌نهاد قهقراپی می‌پردازند و در سوی مقدمها  $in\ antecedentia$  [= پیش می‌روند، نه در سوی تالیها]  $in\ consequentia$  [=]. اگر مینوهای کیهانشناختی در سوی تالیها پیش روند، این يك مسئلهٔ دلخواهانهٔ خرد نساب خواهد بود، نه يك مسئلهٔ ضروری خرد نساب. زیرا برای اندر-یابندگی<sup>۵</sup> کامل هر آنچه در پدیدار داده می‌شود، ما البته به بنیادها نیازمندیم،

1) Gegenwart

2) [مترجم:] z به جای 1.

3) regressive Synthesis

4) progressive Synthesis

5) Begrreiflichkeit



ولی نه به پی آمدها.

اینک برای آنکه جدول مینوها را برطبق جدول مقوله‌ها ترتیب دهیم، نخست، دو کمّ [= کوآنتوم] اصلی همهٔ سهشهای خود را بر می‌گیریم، یعنی زمان را و مکان را. زمان، فی‌نفسه، یک رشته<sup>۱</sup> [= سلسله] است (و شرط ضروری همهٔ سلسله‌ها). از اینرو در زمان، در مورد یک حال کنونی داده شده، باید مقدمها را به مثابه شرطها (امر گذشته<sup>۲</sup>) از تالیها<sup>۳</sup> (امر آینده<sup>۴</sup>)، پرتوم تمیز داد. (A 412)

مشروط داده شده فقط به سراسر زمان گذشته مربوط می‌شود. برطبق مینوی خرد، تمام زمان سپری شده به مثابه شرط لحظهٔ داده شده، ضرورتاً همچون داده شده اندیشیده می‌آید. ولی آنچه مربوط است به مکان، در مکان، فی‌نفسه، هیچ تمایزی اندر میان ترقی، و سیر قهقراپی<sup>۵</sup> وجود ندارد. از بهر آنکه مکان یک مجموعه را تشکیل می‌دهد، نه یک سلسله را؛ چون بخشهای مکان همگی با هم وجود دارند. من می‌توانم نقطهٔ زمانی کنونی را در رابطه با زمان گذشته فقط همچون مشروط بنگرم، ولی هرگز نه به مثابه شرط آن. زیرا این لحظهٔ کنونی فقط و فقط بوسیلهٔ زمان سپری شده (یا بهتر بگوییم، از طریق سپری شدن زمان پیشین) ایجاد می‌شود. ولی چون بخشهای مکان، فروآراسته یکدیگر نیستند، بلکه هم آراسته یکدیگرند، پس هیچ بخش مکان شرط امکان بخش دیگر آن نیست. بنابراین، مکان، بخلاف زمان، فی‌نفسه سلسله‌ای را تشکیل نمی‌دهد. با اینهمه، هم نهاد بسیارگان بخشهای مکان، که بدان وسیله ما مکان را درک می‌کنیم، همچنان متوالی است، یعنی در زمان انجام می‌گیرد و سلسله‌ای را تشکیل می‌دهد. و چون در این سلسلهٔ مکانهای مجتمع<sup>۶</sup> (برای نمونه، شمار فوت [= پا]ها در یک روت<sup>۷</sup>)، اگر از یک مکان داده شده آغاز کنیم، مکانهای دیگری که در اندیشه بدان افزوده می‌شوند، همیشه شرط مرز مکانهای قبلی‌اند؛ از اینرو اندازه گرفتن مکان نیز باید چونان هم نهاد یک سلسلهٔ شرطها برای یک امر مشروط داده شده نگریسته شود. فقط این فرق در میان است که طرف

1) Reihe 2) das Vergangene

۳) در متن: *consequentibus*؛ لاتین، جمع حالت «آزی» (آبلائیف).

4) das Künftige 5) Regressus 6) aggregierte Räume

۷) Rute، از سنجه‌های قدیم درازا در آلمان که برابر فارسی ندارد. انگلیسی: rood

- (A 418) شرطها از طرفی که امر مشروط در آن قرار دارد، فی نفسه متمایز نیست، در نتیجه چنین می‌نماید که *regressus* [= سیر قهقرایی] و *progressus* [= ترقی] (B 440) در مکان همانند باشند. با اینهمه، چون يك بخش مکان بوسیله بخش دیگر آن داده نمی‌شود، بلکه فقط بوسیله بخش دیگر محدود می‌گردد، از اینرو ما باید هر مکان محدود را تا آنجا همچون مشروط در نگیریم، که مکان دیگری را به مثابه شرط مرز خود در پیش فرض می‌کند، و بدینسان تا مکانهای دیگر. بنا براین، در رابطه با محدودیت<sup>۱</sup>، پیشروند در مکان، همچنین يك نوع سیر قهقرایی است، و مینوی ترافرازنده تمامیت مطلق همنهاد در سلسله شرطها به مکان نیز مربوط می‌شود، و من درست به همان سان می‌توانم در باره تمامیت مطلق پدیدار<sup>۲</sup> در مکان پرسش کنم که در باره تمامیت مطلق پدیدار در زمان سپری شده. ولی اینکه اصلاً<sup>۳</sup> پاسخی برای این پرسش ممکن باشد یا نه، امری است که پس از این تعیین خواهد شد.

دوم، واقعیت در مکان، یعنی ماده، يك امر مشروط است که شرطهای درونی آن، بخشهای آن هستند، و بخشهای این بخشها، شرطهای دورتر آن. چنانکه در اینجا يك همنهاد قهقرایی صورت می‌گیرد که خرد، تمامیت مطلق آن را طلب می‌کند. و این امر از هیچ طریق صورت نمی‌تواند گرفتن، مگر از راه يك بخش کردن کامل که بدان وسیله واقعیت ماده یا به هیچ تبدیل می‌شود، و یا به چیزی که دیگر ماده نیست، یعنی به امر ساده. در نتیجه در اینجا نیز سلسله‌ای از شرطها وجود دارد و پیشرفتی به سوی امر نامشروط.

- سوم، آنچه مربوط است به مقوله‌های نسبت واقعی اندر میان پدیدارها، (B 441) مقوله جوهر با عرضهای خود برای يك مینوی ترافرازنده شایسته نیست؛ یعنی خرد هیچ دلیلی ندارد تا در رابطه با این مقوله، به سان قهقرایی<sup>۳</sup> به سوی شرطها رود. زیرا عرضها (مادام که به يك جوهر واحد و یگانه ملتصق باشند) با يك-

1) Begrenzung      2) absolute Totalität der Erscheinung  
3) regressiv

→

فرانسه: perche. اویزرمان می‌دهد: **сажень**: «سازن». - این واژه به همین صورت در دهخدا وارد شده است؛ ولی ظاهرآ Rute از «سازن» بزرگتر است. به هرسان، چون این فقط شال است، «سازن» هم می‌توان گفت.

دیگر هم مرتبه‌اند و سلسله‌ای را تشکیل نمی‌دهند. حتا در رابطه با جوهر، عرضها تابع جوهر نیستند، بلکه عبارت‌اند از شیوه وجود داشتن خود جوهر. آنچه در اینجا باز می‌تواند چنین به نظر رسد که يك مینوی خرد ترافرازنده<sup>۱</sup> باشد، مفهوم امر<sup>۲</sup> جوهری تواند بود. ولی امر جوهری به معنای دیگری نیست جز مفهوم برابر ایستا به طور کلی، که فقط و فقط در صورتی برقرار می‌ماند، که انسان در آن صرفاً موضوع [= درون‌آخته] ترافرازنده<sup>۳</sup> را بدون هیچ‌گونه محمول بیاندیشد؛ حال آنکه در اینجا سخن فقط بر سر امر نامشروط در سلسله پدیدارهاست. پس روشن است که امر جوهری هیچ عضوی را در سلسله تشکیل نمی‌تواند داد. همین نکته عیناً در باره جوهرها در حال مشارکت نیز صدق می‌کند، که مجموعه‌های محض‌اند و نمایندۀ يك سلسله را ندارند. زیرا جوهرها چونان شرطهای امکان خود تابع یکدیگر نیستند؛ چیزی که کاملاً می‌تواند در مورد مکانها بیان شود، که مرزهای آنها هرگز فی‌نفسه تعیین‌پذیر نیستند، بلکه همیشه بوسیله يك مکان دیگر تعیین‌پذیرند. بنابراین فقط مقوله علیت باز می‌ماند که سلسله‌ای از علتها را برای يك معلول داده شده عرضه می‌دارد، که در آن، می‌توان از معلول، همچون امر مشروط، به علتها، چونان شرطها، بالا رفت و پرسش خرد را پاسخ گفت.

(A 415) چهارم، مفهومهای امر ممکن، امر واقعی، و امر ضروری<sup>۴</sup> به هیچ سلسله‌ای نمی‌انجامند مگر فقط بدین لحاظ که امر تصادفی<sup>۵</sup> در برجاهستی، می‌باید همواره چونان مشروط نگریسته شود؛ و برطبق قاعده فهم به شرطی رجوع می‌دهد که بر آن پایه، این نکته ضروری است که آن شرط، نیز به يك شرط برتر رجوع داده شود، تا آنکه خرد فقط در تمامیت این سلسله، ضرورت نامشروط خود را بیابد.

از اینرو فقط چهار مینوی کیهانشناختی مطابق با چهار عنوان مقوله‌ها وجود دارند، به شرطی که مقوله‌هایی را برگزینیم که ضرورتاً يك سلسله را در همنهاد بسیارگان در بر دارند.

1) transzendente Vernunft

(۲) به پیروی از اردمان، vom به جای von.

3) transzendentes Subjekt

4) das Notwendige 5) das Zufällige

(B 443)

۱

فراآستگی مطلق

توکیب

کل داده شده همه پدیدارها

۳

فراآستگی مطلق

هستی پدیوری<sup>۲</sup>یک پدیدار به طور کلی<sup>۳</sup>

۲

فراآستگی مطلق<sup>۱</sup>

بخش کردن

یک کل داده شده در پدیدار

۴

فراآستگی مطلق

وابستگی<sup>۴</sup> برجاهستی

امر متغیر در پدیدار

در اینجا نخست باید توجه کرد که مینوی تمامیت مطلق به هیچ چیز (A 416) مربوط نمی شود مگر به عرضه داشت پدیدارها؛ و اینکه در نتیجه، به مفهوم ناب فهم از یک کل شیءها عموماً بی ارتباط است. بنابراین در اینجا پدیدارها همچون داده شده نگریسته می شوند، و خرد، فراآستگی مطلق شرطهای امکان پدیدارها را طلب می کند، یعنی تا آنجا که این شرطها سلسله ای را تشکیل دهند. در نتیجه، خرد خواهان یک همنهاد مطلقاً فراآراسته (یعنی از

(۱) به پیروی از هایدمان، «فراآستگی مطلق» در شماره های ۲ و ۳ به سبک شماره های ۱ و ۴، تأکید شده است.

2) Entstehung

(۳) به پیروی از هایدمان و وایشدل، Erscheinung überhaupt به جای Erscheinung؛ (ممکن است نبودن überhaupt در متن را یمنوند شمیت، سهو چاپی باشد).

4) Abhängigkeit

هرنگرگاه کامل) است، که بدان وسیله پدیدار می‌تواند برطبق قانونهای فهم برنموده شود.

دوم، این واقعاً فقط امر نامشروط است که خرد، در این هم نهاد شرطها (B 444)

که مسلسل و البته به سان قهقرایی ادامه داده می‌شود، جستجو می‌کند. یعنی گویی خرد به دنبال فرآرستگی در سلسله مقدمه‌هایی است که با همدیگر؛ مقدمه‌های دیگری را در پیش فرض نمی‌کنند. اکنون، این امر نامشروط همواره در تمامیت مطلق سلسله - اگر آن را در انگارش بر خود متصور داریم - گنجانیده شده است. ولی این هم نهاد مطلقاً فرآراسته، به نوبه خود فقط یک مینوست.

زیرا ما، دست کم از پیش، نمی‌توانیم دانست که آیا چنین چیزی در مورد پدیدارها نیز ممکن می‌باشد یا نه. اگر همه چیز را بوسیله مفهومیهای نساب محض، بدون شرطهای سهش حسی، متصور داریم، در این صورت بیدرنگ می‌توانیم گفت که برای یک امر مشروط داده شده، سلسله‌ای کامل از شرط-هایی که تابع<sup>۱</sup> یکدیگر باشند، نیز داده شده است. زیرا امر مشروط فقط از راه شرطها داده می‌شود. اما در مورد پدیدارها یک کرانمندی ویژه، در

شیوه‌ای که شرطها داده می‌شوند یافته می‌شود؛ و آن، طی هم نهاد متوالی (A 417)

بسیارگان سهش است که می‌بایستی در سیر قهقرایی، فرآراسته باشد. حال اینکه آیا این فرآرستگی حساً ممکن باشد، خود مسئله‌ای است. ولی با این-همه، مینوی این فرآرستگی در خرد یافته می‌شود، قطع نظر از امکان یا امتناع این امر که مفهومیهای آروینی بتوانند طبق النعل بالنعل با این مینو متصل گردند. بنابراین، چون امر نامشروط، ضرورتاً در تمامیت مطلق هم نهاد قهقرایی بسیارگان<sup>۲</sup> در پدیدار (برطبق راهنمایی مقوله‌ها که آن<sup>۳</sup> را به مثابه یک

سلسله شرطها برای یک امر مشروط داده شده متصور می‌دارند) گنجانیده شده (B 445)

است، - صرف نظر از اینکه می‌توان این امر را نیز حل نشده باقی گذاشت که آیا این تمامیت اصلاً باید عملی شود یا نه، و چگونه، - از اینرو خرد در اینجا این راه را برمی‌گزیند که از مینوی تمامیت آغاز می‌شود؛ هر چند

1) subordiniert 2) absolute Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen

(۳) در متن: Sie. - اشاره به: «تمامیت»، یا «هم نهاد»، یا «پدیدار».

در واقع آهنگ فرجامین خرد، امر نامشروط است، حال چه امر نامشروط کل سلسله، چه بخشی از آن.

اینک می‌توان این امر نامشروط را به دو گونه به پندار آورد: یا چنانکه صرفاً مرکب باشد از سلسله کامل، که در آن، همه اعضوها بدون استثنا مشروط باشند و فقط کل اعضوها به طور مطلق نامشروط باشد، که در آن صورت سیر قهقرایی بیکران<sup>۱</sup> است. - و یا امر مطلقاً نامشروط فقط بخشی است از سلسله که عضوهای دیگر آن سلسله، فروآراسته آن بخش‌اند، ولی آن بخش دیگر خود

تابع هیچ شرط دیگری نیست.\* در مورد نخست، سلسله در سوی پرتوم بدون (یا بدون آغاز) است، یعنی بیکران است، و با اینهمه، کاملاً داده شده است. ولی سیر قهقرایی در آن هرگز فرساخته نیست، و فقط می‌تواند بالقوه<sup>۲</sup>

بیکران نامیده شود. در مورد دوم، سلسله یک نخستینه دارد. این نخستینه، در رابطه با زمان سپری شده، آغاز جهان نامیده می‌شود؛ - در رابطه با مکان، مرز جهان<sup>۳</sup>؛ - در رابطه با بخشهای یک کل که در مرزهای خود داده شده است، امر ساده؛ - در رابطه با علتها، خودکادی مطلق<sup>۴</sup> (آزادی)؛ - و در رابطه با برجاستی شیءهای دگرگونی‌پذیر، ضردت طبیعی مطلق<sup>۵</sup>.

ما دو اصطلاح داریم: جهان و طبیعت، که گاه با یکدیگر تداخل می‌کنند. اصطلاح جهان، به معنای کل ریاضی همه پدیدارها و تمامیت هم نهاد آنهاست: هم در امر بزرگ<sup>۶</sup> و هم در امر کوچک<sup>۷</sup>؛ یعنی در پیشرفت هم نهاد:

(\* کل مطلق سلسله شرطها برای یک امر مشروط داده شده همواره نامشروط است. زیرا فزون بر آن کل<sup>۸</sup>، شرطهای دیگری وجود ندارند، که در رابطه با آنها، کل مطلق بتواند مشروط باشد. ولی این کل مطابق چنین سلسله‌ای فقط یک مینوست، یا بهتر بگوییم، یک مفهوم اشکالی است که امکان آن می‌بایستی بازجویی شود و البته در رابطه با شیوه‌ای که چگونه امر نامشروط - چونان مینوی ترافراژنده واقعی، که موضوع هم بر سر آن است - در آن گنجانیده تواند بود.

1) unendlich

2) potentialiter

3) Weltgrenze 4) absolute Selbsttätigkeit

5) absolute Naturnotwendigkeit

6) das Große 7) das Kleine

۸) به پیروی از ویله، ihm به جای ihr.

هم در راه ترکیب، هم در راه تقسیم<sup>۱</sup>. ولی درست همین جهان، طبیعت\* نیز  
 (A 419) نامیده می‌شود: و آن در صورتی است که جهان همچون يك کل پویا در نظر  
 گرفته شود، یعنی اگر انسان در این حال به تجمع در مکان یا در زمان ننگرد  
 (B 447) تا آن را همچون چندی به عرصه وجود آورد، بلکه به یگانگی در برجاهستی  
 پدیدارها توجه داشته باشد. اینک شرط آنچه رخ می‌دهد، علت نام دارد؛ و  
 علت نامشروط علت در پدیدار، عبارت است از: آزادی. در برابر، علت  
 مشروط به مفهوم خاص‌تر، علت طبیعی نامیده می‌شود. امر مشروط در برجا-  
 هستی عموماً، تصادفی نام می‌گیرد، و امر نامشروط، ضروری. ضرورت  
 نامشروط پدیدارها می‌تواند ضرورت طبیعی خوانده شود.

مینوهایی را که اکنون بدیشان می‌پردازیم، من پیش از این مینوهای  
 کیهانشناختی نامیده‌ام؛ بعضاً به این دلیل که منظور از جهان، مجموع کلی  
 همه پدیدارهاست، و مینوهای ما نیز فقط به امر نامشروط اندر میان پدیدارها  
 متوجه‌اند. و بعضاً همچنین به این دلیل که واژه جهان، به مفهوم ترافرازنده،  
 به معنای تمامیت مطلق مجموع کلی شی‌های موجود است. و ما توجه خود  
 (A 420) را فقط به فرآرستگی هم نهاد (هرچند در واقع فقط در سیر قهقرایی به سوی  
 شرطها) منعطف می‌سازیم. و اما فزون بر آن، این مینوها همگی تراگذرنده-  
 اند؛ بدین معنا که هرچند این مینوها البته از برون آخته، یعنی از پدیدارها  
 به لحاظ نوع تجاوز نمی‌کنند، بلکه منحصرانه به جهان حسی می‌پردازند (و نه  
 به ذاتهای معقول)، با اینهمه، هم نهاد را تا چنان دجه‌ای پیش می‌رانند که از  
 هر گونه تجربه ممکن فراتر می‌رود. پس بنابراین، به عقیده من می‌توان همگی  
 مینوهای مورد بحث را به شایستگی کامل، مفهومیهای جهانی نامید. ولی در رابطه

(B 446) \* طبیعت، اگر چنان صفت<sup>۲</sup> (صورتاً<sup>۳</sup>) گرفته شود، به معنای همدوش تعینهای يك  
 شیء است برطبق يك اصل درونی علت. در برابر، منظور از طبیعت به طور ذاتی<sup>۴</sup>  
 (مادتاً<sup>۵</sup>)، مجموع کلی پدیدارهاست، مادام که پدیدارها بوسیله يك اصل درونی علت،  
 سراسر به یکدیگر دوسیده شوند. به مفهوم نخست، سخن بر سر طبیعت ماده سیال، طبیعت  
 آتش، و غیره است؛ و واژه طبیعت، چنان صفت بکار می‌رود. بعکس، هنگامی که  
 انسان از شی‌های طبیعت سخن می‌گوید، يك کل برقرار را در اندیشه دارد.

- 1) Teilung      2) adjective      3) formaliter  
 4) substantive      5) materialiter

- (B 448) با تفاوت امر نامشروط ریاضی و امر نامشروط پویا که سیر قهقرایی بدانها مربوط می‌شود، بساز من دو مفهوم نخستین را به معنای خاص‌تر، مفهومیهای جهانی (مفهومیهای جهان در امر بزرگ و جهان در امر کوچک) خواهم نامید، و دو مفهوم دیگر را، مفهومیهای تراگذنده طبیعت<sup>۱</sup>. این تمایز در حال کنونی قدر و اعتبار چندانی ندارد، ولی در پیشروند کار مهم‌تر تواند گشت.

### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهره دوم

### پادنهادیك خرد ناب<sup>۲</sup>

- اگر برنهادیك<sup>۳</sup> عبارت باشد از هر مجموع کلی از آموزه‌های جزمی، در این حال نگریسته من از پادنهادیك، حکمیهای جزمی متقابل نیست، بلکه ستیزه‌ای است اندر میان شناخته‌های فرامودانه جزمی (یعنی *thesis cum antithesi* [ = بر نهاد با پاد نهاد ])، بدون آنکه بتوان برای یکی از آنها نسبت به دیگری، حقی ممتاز به تمجید و برتری قائل شد. بنابراین پادنهادیك به هیچ- (A 421) روی به حکمیهای يك‌جانبه نمی‌پردازد، بلکه فقط ستیزه شناخته‌های کلی خرد را اندر میان یکدیگر، و علت این ستیزه را بررسی می‌کند. پادنهادیك ترا-فرازنده عبارت است از بازجویی در پیرامون ناموسان پیکاری [ = مسئله جدلی الطرفین ] خرد ناب، و علتها و نتیجه ناموسان پیکاری. اگر ما خرد خود را صرفاً برای کاربرد آغازه‌های فهم<sup>۴</sup> بر برابر ایستاهای تجربه بکار نبریم، (B 449) بلکه جرئت کنیم و بکوشیم تا خرد را فراتر از مرز تجربه بگسترانیم، در این صورت قضیه‌های خردپردازانه ایجاد خواهند شد، که در تجربه، نه می‌توانند به تصدیق امید داشته باشند، و نه نیاز دارند از آزنش بهر اسند. نه فقط هر يك از این قضیه‌های خردپردازانه فی‌نفسه عاری از آخشیح است، بلکه حتا

1) transzendente Naturbegriffe

2) Antithetik der reinen Vernunft      3) Thetik

۴) به پیروی از اردمان، thesis به جای thesin؛ (حالت فاعلی به جای حالت مفعولی بیواسطه یا «رایی»).

5) transzendente Antithetik      6) Verstandesgrundsätze



شرطهای ضرورت خود را درست در طبیعت خرد می‌یابد. فقط متأسفانه پادگزاره آن نیز درست همان دلیلهای معتبر و ضروری حکم را در سوی خود دارد.

باری، پرسشهایی که در چنین دویچمگویی<sup>۱</sup> خرد ناب مطرح می‌شوند، بدین شمارند: (۱) خرد ناب، در واقع در چه گزاره‌هایی به سانی پرهیزناپذیر تابع ناموسان پیکاری است؟ (۲) این ناموسان پیکاری بر کدام علتها استوار است؟ (۳) با اینهمه، آیا برای خرد در این آخشیج، راهی برای قطعیت باز هست - و اگر باشد چگونه است؟

بنابراین، یک قضیه<sup>۲</sup> دویچمگویانه<sup>۱</sup> خرد ناب باید این وجه ممیز<sup>۲</sup> را در (A 422)

برابر همه گزاره‌های سفسطه‌آمیز<sup>۳</sup> در خود داشته باشد که: نخست، به یک پرسش دلخواه‌سانه مربوط نشود، که شخص آن را فقط به میل خاص خود مطرح سازد، بلکه چنان باشد که هر خرد آدمی در پیشروند خود ضرورتاً بدان بر خورد. دوم، چنان باشد که با پادگزاره خود، صرفاً فرامودی تصنعی با خود نداشته باشد که اگر به درون آن بنگریم، بیدرنگ از میان برود، بلکه یک فرامود طبیعی و پرهیزناپذیر با خود حمل کند، که حتا اگر انسان دیگر از آن فریب هم نخورد، با اینهمه همچنان توهم ایجاد کند، هر چند که گمراه نکند. بدینسان، البته می‌توان این فرامود را بی‌آزار ساخت، ولی هرگز نمی‌توان از میانش برد.

چنین آموزه<sup>۴</sup> دویچمگویانه<sup>۴</sup> به یگانگی فهم در مفهومیهای تجربی مربوط نخواهد شد، بلکه به یگانگی خرد در مینوهای محض، مربوط خواهد گشت. چون این یگانگی به مثابه هم نهاد بر طبق قاعده‌ها، نخست باید با فهم مطابقت داشته باشد، و سپس، هم هنگام به مثابه یگانگی مطلق هم نهاد، باید با خرد نیز مطابقت کند - بنابراین شرط این یگانگی<sup>۵</sup> چنان است که اگر برای یگانگی

1) dialektischer Lehrsatz

(۲) به پیروی از روزن کرانتس، Unterscheidende به جای Unterscheidendes.

3) sophistische Sätze 4) dialektische Lehre

(۵) در متن: deren Bedingungen. ژول بارنی و کمپ سمیت: «شرطهای این یگانگی»؛ میکال جان و ترمزگ-پاکو: «شرطهای این آموزه». - به هر سان، به پیروی از هارتنشتاین، Bedingung به جای Bedingungen.

خرد کافی باشد، برای فهم بیش از اندازه بزرگ است، و اگر برای فهم مناسب باشد، برای خرد بیش از حد کوچک. از اینجا باید ستیزه‌ای برخیزد که نمی‌توان از آن پرهیخت - حال هر گونه هم که با آن روبرو شویم. بدینسان این حکم‌های خردپردازانه، رزمگاهی دوپچمگویانه را می‌گشایند، که در آن، هر طرفی<sup>۱</sup> که اجازه داشته باشد آفند را آغاز کند، دست بالا می‌یابد، و کسی که صرفاً ملزم می‌شود پدافندانه عمل کند، قطعاً به زیر (A 428) می‌افتد. از اینروی، آن شوالیه‌های نیرومند نیز، خواه جانب امر نیک را گرفته باشند، خواه جانب امر بد را، مطمئن‌اند که تاج پیروزی را فقط هنگامی می‌توانند برسر نهند که این امتیاز را داشته باشند تا آخرین ضربه را وارد آورند، و ناگزیر نباشند در معرض حمله نوین هم‌وارد قرار گیرند. باسانی می‌توان به تصور آورد که از دیرباز، بسا رزمندگان در این عرصه پیکار گام نهاده‌اند و بسی پیروزیها در هر دو سوی، در آن فرا چنگ آمده است. ولی آخرین پیروزی تعیین‌کننده امر پیکار، همواره با توجه به این نکته (B 451) تضمین شده که رزمنده امر نیک، بتنهایی میدان را به خود اختصاص داده است، چنانکه هم‌واردش محروم بوده است از آنکه دیگر دست به سلاح برد. ولی ما چونان داوران بیطرف این پیکار، می‌بایستی این مطلب را بکلی به کنار نهیم که آیا ستیهندگان در پیکار خود جانب امر نیک را گرفته‌اند یا جانب امر بد را؛ و باید بگذاریم که ایشان خود در باره امر پیکار تصمیم بگیرند. شاید، پس از آنکه ایشان خود را بیشتر خسته کرده باشند تا به دیگران لطمه وارد آورده باشند، پوچی<sup>۲</sup> پیکارشان را خود دریابند و چونان دوستان خوب، از یکدیگر جدا شوند.

این روش را که منازعه حکمها را تماشا کنیم یا حتا آن را خود بر-انگیزیم، نه به این منظور که سرانجام به سود یک طرف یا طرف دیگر تصمیم بگیریم، بل همانا به این منظور که بازجویی کنیم که: آیا برابری آن منازعه، احتمالاً یک خیال فریبنده<sup>۳</sup> محض نیست که هر کس بیهوده می‌خواهد بدان دست یابد، که حتا اگر در برابر او هیچ مقاومت هم ایجاد نشود، باز (A 424)

1) Teil      2) Nichtigkeit  
3) Blendwerk

در واقع چیزی نمی‌تواند به چنگ آورد، - من می‌گویم، این روش را می-توان روش شك گرایانه خواند. روش شك گرایانه سراسر از شك‌گرایی متمایز است که يك آغازۀ يك نادانی تصنعی و علمی<sup>۲</sup> است که بنیادهای هرگونه شناخت را ویران می‌کند، تا اگر ممکن باشد، دیگر هیچ اعتماد و اطمینانی برای شناخت باقی نگذارد. زیرا روش شك گرایانه به قطعیت مربوط می‌شود، (B 452) بدان راه که می‌کوشد در يك مناقشه که در هر دو سو صمیمانه و با فهم رهبری شده است، نقطهٔ دژفهمی را کشف کند، درست چنانکه قانونگذاران فرزانه عمل می‌کنند، که از آشفته‌گیهای داوران در دادرسیها، برای خود آموزشی در زمینهٔ کاستیها و فروبستگیهای قانونهای خویش حاصل می‌کنند. ناموسان-پیکاری‌ای که خود را در تطبیق قانونها آشکار می‌کند، در فرزاندگی محدود ما، بهترین کوشش است برای آزمون ناموس نهادیک<sup>۳</sup> [= قانونگذاری]؛ تا خرد را که در نگرورزی انتزاعی<sup>۴</sup> باسانی ملتفت گامهای اشتباه‌آمیز خود نمی‌شود، در پرتو ناموسان‌پیکاری، به عاملهای تعیین آغازه‌هایش متوجه گردانیم.

ولی این روش شك گرایانه، به سان عمده فقط خاص فلسفهٔ ترافراننده است، و در هر حال می‌توان در هر حیطهٔ دیگر بازجوییها از آن چشم پوشید، جز در حیطهٔ فلسفهٔ ترافراننده. کاربرد آن در ریاضیات بیمعنا خواهد بود. زیرا در ریاضیات هیچ‌گونه حکمهای دروغین نمی‌توانند خود را پنهان کنند (A 425) و نامشهود سازند. زیرا برهانها در هر لحظه در رشتهٔ راهنمای سبب ناب قرار دارند، و بعلاوه، همواره می‌باید بر پایهٔ هم نهاد بدیهی پیش روند. در فیزیک آزمایشی<sup>۶</sup> اندکی تردید موقت می‌تواند سودمند باشد، با اینهمه دست

1) skeptische Methode

۲) szientifisch. عبارت متن:

... Grundsätze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit, ...

در این سیاق، شاید بتوان این عبارت را به دو گونه گزارد: الف) «آغازۀ يك نادانی فنی و علمی [یا: «علمی و فنی»]»؛ ب) «آغازۀ يك نادانی تصنعی و علمی [= باعلم، آگاهانه، تعمدی]». مترجم موضوع را باز می‌گذارد.

3) Nomothetik

4) abstrakt

5) Faden

۶) Experimentalphysik، به پیروی از ویله، به جای

Experimentalphilosophie ؛ - و گرنه، «فلسفهٔ آزمایشی».

کم هیچ گونه دژفهمی ممکن نیست، که رفع آن آسان نباشد؛ چه، سرانجام، در این زمینه آخرین میانجیهای تصمیم در باره کشمکش باید در تجربه قرار داشته باشند، حال خواه زود یافته شوند، خواه دیر. اخلاق نیز می تواند مجموع آغازهای خود را، به طور ملموس، به همراه پی آمدهای عملی آنها، (B 458) دست کم در تجربه های ممکن عرضه دارد و بدان وسیله از دژفهمی متعلق به انتزاع بپرهیزد. بعکس، حکمهای ترافراژنده<sup>۱</sup>، که ادعای کنند فراتر از حیطه هر گونه تجربه ممکن، بینشهایی گسترده را فراهم آورند، چنان اند که نه هم نهاد انتزاعی<sup>۲</sup> آنها در گونه ای سهش پرتوم داده تواند شد، و نه چنان سرشته شده اند که ممکن باشد دژفهمی به میانجی گونه ای تجربه آشکار گردد. بنابراین خرد ترافراژنده هیچ گونه محک دیگری مطرح نمی سازد جز کوشش برای همبستگی<sup>۳</sup> حکمهای خود، تحت خود؛ و در نتیجه به این منظور، نخست مبارزه آزادانه و بدون مانع آن حکمها اندر میان یکدیگر. اینک ما برآنیم این مبارزه را عرضه داریم.\*

(\* ناموسان پیکاریها متوالیاً بر طبق نظم مینوهای ترافراژنده، که پیش از این یاد شده اند،<sup>۴</sup> مطرح می شوند.

(۱) در متن: transzendentalen Behauptungen ... - آیا ممکن است در اینجا به جای transzendentalen خوانند: transzendenten: «حکمهای ترا-گذرنده»؟ ولی در متنهای در دسترس ما، کسی متعرض transzendentalen نشده است. - همچنین بسنجید با کاربرد «مینوهای ترافراژنده» در پانوشت.

2) abstrakte Synthesis 3) Vereinigung

(۴) ← A 415، و B 443.

[توجه:

در چهار ستیزه مینوهای ترافراژنده، یعنی در چهار ناموسان پیکاری، بر نهاد پی در پی در صفحه های زوج قرار می گیرد، و پاد نهاد، پی در پی در صفحه های فرد. این شیوه در پایه هماهنگ است با دستور خود کانت. - با فرق سمت راست و چپ، که مربوط می شود به جهت خط.]

ناموسان پیکاری

{(A 426)  
{(B 454)

نخستین سستی‌زده

## بر نهاد

جهان در زمان آغازی دارد، و به لحاظ مکان نیز محصور است در مرزها.

## برهان

زیرا، و گرنه، فرض کنید که: جهان در زمان آغازی نداشته باشد: در این صورت تا هر لحظه داده شده از لیتی<sup>۱</sup> گذشته است، و در نتیجه، سلسله بی‌پایانی از حالت‌های متوالی شی‌ها در جهان سپری شده است. اینک، بی‌پایانی یک سلسله درست در این نهفته است که سلسله هرگز نمی‌تواند از طریق هم‌نهاد متوالی فرساخته [= کامل] شود. بنابراین یک سلسله جهانی بی‌پایان، که سپری شده باشد، غیر ممکن است. در نتیجه، آغاز جهان، شرط ضروری برجاستی جهان است؛ و این نخستین نکته‌ای بود که می‌بایستی استوار می‌کردیم.

در رابطه با نکته دوم، محدودیت در مکان<sup>۲</sup>، دگر باره عکس آن را فرض گیرید: در این حال جهان یک کل داده شده بی‌پایان از شی‌هایی خواهد بود که هم‌هنگام وجود دارند. اکنون، ما اندازه یک کم [= کوآنتوم] را که در چهارچوب مرزهای معین هر گونه سهش داده نشود،\* به هیچ شیوه بر-  
\* ما می‌توانیم یک کم نامتعیّن را، اگر در مرزها محصور باشد، به مثابه یک کل بسیم،

{(A 428)  
{(B 456)

## 1) Ewigkeit

(۲) هماهنگ با شیبانی، «محدودیت در مکان» به متن افزوده شده است: «(المحدودية في الفراغ - المترجم)».

(A 427) }  
(B 455) }

خرد ناب

مینوهای ترافرازنده

## پاد نهاد

جهان آغازی ندارد، و در مکان نیز مرزهایی ندارد، بلکه هم از نگر-  
گاه زمان و هم از نگرگاه مکان، بیکران است.

## برهان

زیرا، وگرنه، فرض نهید: جهان آغازی داشته باشد. ولی چون آغاز،  
یک برجاهستی است که مقدم بر آن، زمانی وجود دارد، که در آن زمان،  
شیء وجود ندارد، - پس باید قبلاً زمانی بوده باشد که در آن زمان، جهان  
موجود نبوده باشد، یعنی یک زمان تهی. ولی در یک زمان تهی، هیچ نوع  
هستی پذیرفتن گونه‌ای شیء ممکن نیست. زیرا هیچ بخشی از چنین زمانی،  
نسبت به بخش دیگر آن زمان، فی نفسه گونه‌ای شرط برجاهستی را که متمایز  
باشد از شرط نهستی، دارا نیست (حالی خواهد فرض کنیم که این شیء<sup>۱</sup> به  
خودی خود بوجود آید، خواه از راه یک علت دیگر). بنابراین البته درست  
است که در جهان، بسی سلسله‌های شیءها آغاز توانند شد، ولی خود جهان  
هیچ آغازی نمی‌تواند داشت، و بنابراین، در رابطه با زمان گذشته بیکران  
است.

و اما در باره نکته دوم، مکان<sup>۲</sup>، نخست عکس آن را فرض کنید، و آن

(۱) در متن sie. - ژول بارنی: «این شرط»؛ ترمزگ-پاکو: «جهان». این هردو گزارش  
از نگرگاه دستوری بی‌مانع‌اند. کمپ سمیت و میکمل‌جان: «شیء». - «شیء» و «جهان»  
از نگرگاه معنایی قانع‌کننده‌تر می‌نمایند.

(۲) هماهنگ با شبیانی، «مکان» به متن افزوده شده است: «(الفراغ - المترجم)».

نمی‌توانیم اندیشید، مگر فقط از راه همنهاد بخشهای آن کم، و تمامیت چنین کمی را از هیچ طریق بر نمی‌توانیم اندیشید، مگر از راه همنهاد فرساخته، یا بوسیله افزایش مکرر یکان به یکان.\*<sup>۱</sup> برای پایه، به منظور آنکه جهانی را که همه مکانها را پر می‌کند، چونان یک کل براندیشیم، باید همنهاد متوالی بخشهای یک جهان بیکران همچون فرساخته نگریسته شود، یعنی می‌بایستی یک زمان بی‌پایان در برشماری همه شیءهایی که با هم موجودند، همچون سپری شده نگریسته آید؛ و این امر ناممکن است. بنابراین، یک مجموعه بی‌پایان شیءهای واقعی، نمی‌تواند چونان یک کل داده شده در نظر گرفته شود، و در نتیجه همچنین نمی‌تواند چنانکه همنگام داده شده باشد، نگریسته آید. پس، جهان به لحاظ استنش خود در مکان، بیکران نیست، بلکه در مرزهای خود محصور است؛ و این نکته دوم بود.

ملاحظه در باره

(A 430)  
(B 458)

## I. درباره بر نهاد

من در این استدلالهای متضاد، به دنبال سفسطه‌پردازی نبوده‌ام، تا مثلاً<sup>۲</sup> (به قول معروف) برهانی به سبک و کیلان مدافع مطرح سازم. چنین برهانی از بی‌احتیاطی حریف به سود خود استفاده می‌کند و توسل حریف را به یک قانون دژاندریافته، با کمال میل مجاز می‌شمارد تا ادعاهای خاص نامحقانه خود را با وازنش آن قانون برقرار سازد. - بعکس، هر یک از این

(\* مفهوم تمامیت، در این مورد چیزی نیست مگر تصور همنهاد فرساخته بخشهای آن همنهاد. زیرا چون ما نمی‌توانیم از سهش کل (که در این مورد ناممکن است) مفهوم را برآهنجیم، پس می‌توانیم این مفهوم را فقط بوسیله همنهاد بخشها تا فرساختش [= اتمام = تکمیل] امر بیکران، دست کم در مینو، درک کنیم.

→ بدون آنکه نیازمند باشیم تمامیت آن را از طریق اندازه‌گیری، یعنی از راه همنهاد متوالی بخشهایش تشکیل دهیم. زیرا مرزها خود دیگر فرآستگی آن را تشکیل می‌دهند، بدین ترتیب که هر امر اضافه‌ای را از آن جدا می‌کنند.

(A 428)  
(B 456)

اینکه: جهان در مکان پایانی دارد و محصور است. در این صورت جهان در يك مکان تهی خواهد بود که محصور نیست. بنابراین، نه فقط نسبتی از شیء-ها در مکان وجود خواهد داشت، بلکه نیز نسبتی از شیء-ها به مکان در کار خواهد بود. اینک، چون جهان يك کل مطلق است که در بیرون آن هیچ گونه برابریستای سهش یافته نمی شود و در نتیجه هیچ نوع متضایف جهان وجود ندارد، که جهان با آن متضایف، نسبت داشته باشد، - پس نسبت جهان به مکان تهی عبارت خواهد بود از نسبت جهان با هیچ گونه برابریستا. ولی چنین نسبتی، و در نتیجه همچنین محدودیت جهان بوسیله مکان تهی، هیچ است. بنابراین، جهان به لحاظ مکان به هیچ روی محدود نیست، یعنی از نگرگاه استنش بیکران است.\*

(A 481) }  
(B 459) }

ناموسان پیکاری نخست

## II. در باره پادنها

برهان پایان ناپذیری<sup>۱</sup> يك سلسله جهانی<sup>۲</sup> داده شده و پایان ناپذیری

(A 429) }  
(B 457) }

(\* مکان صرفاً صورت سهش بیرونی است (سهش صوری)، ولی هیچ گونه برابریستای واقعی نیست که در بیرون سهدیده تواند شد. مکانی که مقدم باشد بر همه شیءهایی که آن را تعیین می کنند (آن را پر می کنند یا محصور می سازند)، یا بهتر بگوییم، يك سهش آدوینی فرامی دهند که با صورت آن مکان متناسب باشد، - چنین مکانی زیر نام مکان مطلق، چیزی نیست مگر امکان محض پدیدارهای بیرونی، تا آنجا که آنها فی نفسه وجود داشته باشند، یا بتوانند به پدیدارهای داده شده افزوده شوند. بنابراین سهش آروینی، از پدیدارها و مکان (یعنی از دریافت حسی و از سهش تهی) ترکیب نشده است؛ چنین نیست که یکی از اینها متضایف دیگری در يك هم نهاد باشد. بلکه پدیدارها و مکان فقط در يك سهش آروینی واحد و یگانه، چونان ساده و صورت سهش، به هم پیوسته اند. ولی اگر بخواهیم یکی از این دو قطعه را در بیرون دیگری نهیم (یعنی مکان را در بیرون همه پدیدارها)، از اینجا بسی تعیینهای تهی سهش بیرونی بوجود خواهند آمد که با اینهمه، دریافتهای حسی ممکن نیستند؛ برای نمونه، جنبش یا ایستش<sup>۳</sup> جهان در مکان تهی بیکران، يك تعیین نسبت هر دوی آنها اندر میان یکدیگر است که هرگز با حس دریافت نمی تواند شد؛ و بنابراین، همچنان محمول يك شیء اندیشه ای<sup>۴</sup> محض است.

1) Unendlichkeit 2) Weltreihe 3) Ruhe 4) Gedankending



برهانهای ما از طبیعت امر مورد بحث برآهنجیده شده است؛ و امتیازی که قیاسهای کاذب جزم‌اندیشان در هر دو سو به ما عرضه می‌توانند داشت، به کنار نهاده شده است.

من همچنین می‌توانستم بر نهاد را فرامودانه، به این ترتیب استوار کنم که در باره بی‌پایانی یک چندی داده شده، به عادت جزم‌اندیشان، یک مفهوم نادرست مطرح سازم. من می‌توانستم گفت که: یک چندی، هنگامی بی‌پایان است که از آن هیچ چندی بزرگتر (یعنی فراتر از مجموعه‌ای از یکانهای داده شده، که در آن چندی گنجانیده شده) ممکن نباشد. حال هیچ مجموعه‌ای بزرگترین مجموعه نیست، زیرا باز همیشه یک یا چند یکان دیگر بدان افزوده تواند شد. بنابراین، یک چندی بیکران داده شده، و در نتیجه همچنین یک جهان بیکران (هم به لحاظ رشته سپری شدهٔ زمان و هم به لحاظ استنش در مکان<sup>۱</sup>) ناممکن است. بنابراین، جهان از هر دو جهت محصور است. من برهان را بدینسان ادامه می‌توانستم دادن. - ولی مفهوم عرضه شده، با آنچه انسان دربارهٔ یک کل بی‌پایان منظور دارد، تطبیق نمی‌کند. کل بی‌پایان به این ترتیب متصور نمی‌شود که اندازهٔ آن چه قدر است؛ در نتیجه مفهوم آن، مفهوم یک پیشینه نیز نیست؛ بلکه طی آن، فقط نسبت کل بی‌پایان، با یک یکان دلخواهانه برگرفته شده، که در رابطه با آن یکان، کل بی‌پایان از هر عددی بزرگتر است، اندیشیده می‌شود. حال، بر طبق آنکه یکان بزرگتر یا کوچکتر فرض شود، امر بیکران بزرگتر یا کوچکتر خواهد بود. ولی بیکرانی چون صرفاً در نسبت بسا این یکان داده شده موجود است، همیشه همان باز خواهد ماند. هر چند البته چندی مطلق کل هرگز بدان راه شناخته نمی‌شود؛ که در اینجا نیز سخن بر سر آن نیست.

مفهوم راستین (ترافرازنده) بیکرانی این است که: هم نهاد متوالی یکانها در تراپیمایی<sup>۲</sup> یک کم<sup>۳</sup> [= کوآنوم]، هرگز فر ساخته [= تمام شده] نمی-

(۱) به پیروی از والتینر، aus der Natur der Sache به جای

aus der Sache Natur

(۲) هماهنگ با مولر، «زمان» و «مکان» در اینجا به متن افزوده شده است.

(۳) Durchmessung؛ - و نیز: «تراسنجی».

مجموع کلی جهان بر این پایه قرار دارد که: در مورد برابر نهاده<sup>۱</sup>، یک زمان تهی و نیز یک مکان تهی می‌بایستی بتواند مرزهای جهان<sup>۲</sup> را تشکیل دهند. حال بر من پوشیده نیست که در برابر این تالی راههای گریزی بسته می‌شود، بدین ترتیب که تظاهر می‌کنند مرز جهان، هم در زمان و هم در مکان، بخوبی ممکن است، بدون آنکه انسان نیاز داشته باشد دقیقاً یک زمان مطلق را پیش از آغاز جهان یا یک مکان مطلق<sup>۳</sup> را که در بیرون جهان واقعی خود را گسترده باشد، فرض کند؛ فرضی که ناممکن است. من در باره بخش اخیر این عقیده فیلسوفان مکتب لایبنیتس، نیک خرسندم: مکان صرفاً صورت سهش بیرونی است، ولی برابری استای واقعی نیست که بتواند در بیرون سهیده شود؛ مکان متضایف پدیدارها نیست، بلکه صورت خود پدیدارهاست. بنابراین مکان نمی‌تواند به سان مطلق (فقط لافسه) چونان امری تعیین کننده در برجسته‌سازی شیءها موجود باشد. زیرا مکان، هیچ گونه برابری استا نیست، بلکه فقط صورت برابری استاهای ممکن است. بنابراین شیءها چونان پدیدارها بخوبی مکان را تعیین می‌کنند، یعنی سبب می‌شوند که از میان همهٔ محمولهای ممکن مکان (محمولهای چندی و نسبت)، فلان یا بهمان محمول به بودن متعلق باشد. ولی بعکس، مکان، به مثابه چیزی که فی نفسه وجود دارد، نمی‌تواند بودن شیءها را از نگرگاه چندی یا ریخت تعیین کند، زیرا مکان فی نفسه چیزی واقعی نیست. بنابراین بخوبی ممکن است که یک مکان (خواه پر شده، خواه تهی\*) بوسیله پدیدارها محصور باشد، ولی پدیدارها نمی‌توانند بوسیله یک مکان تهی در بیرون از خود محصور باشند. درست همین امر در مورد زمان نیز صادق است. - حال همهٔ اینها درست. ولی با اینهمه، چون

\* بآسانی ملاحظه می‌شود که در اینجا می‌بایستی<sup>۴</sup> گفت: مکان تهی، مادام که بوسیله پدیدارها محصور شود، در نتیجه مکان تهی در دون جهان، دست کم با اصلهای ترافرازنده متناقض نیست؛ بنابراین در رابطه با اصلهای ترافرازنده، مکان تهی باید قبول افتد (هر چند بدان راه امکان مکان تهی مستقیماً حکم نمی‌شود).

(A 433)  
(B 461)

(A 433)  
(B 461)

1) entgegengesetzt

۲) [مترجم:] در اینجا Weltgrenzen به جای Weltgrenze؛ - هماهنگ با میکِل-جان و ژول بارنی و دیگران.

3) absoluter Raum

۴) به پیروی از اردمان / فورلندر، sollte / soll به جای wolle.

تواند بود.\* از اینجا با اطمینان کامل چنین برمی‌آید که تا يك نقطهٔ زمانی داده شده (تا حال کنونی)، نمی‌تواند از لیتی از حالت‌های واقعی پی در پی، گذشته باشد؛ بنابراین جهان می‌بایستی آغازی داشته باشد.

در رابطه با بخش دوم برنهاد، دشواری در زمینهٔ يك سلسلهٔ بی‌پایان و با اینهمه سپری شده، اصلاً در کار نیست. زیرا بسیارگان جهانی که به لحاظ استنش بیکران باشد، با هم داده شده است. ولی به منظور براندیشیدن تمامیت چنین مجموعه‌ای، چون ما نمی‌توانیم به مرزها متوسل شویم که این تمامیت را از خود در سهش تشکیل می‌دهند، پس باید در بارهٔ مفهوم مان توجیهی<sup>۱</sup> عرضه داریم که در چنین موردی، نمی‌تواند از کل به مجموعهٔ معین جزءها حرکت کند، بلکه باید امکان يك کل را از طریق هم نهاد متوالی جزءها ثابت کند. ولی چون این هم نهاد می‌بایست سلسله‌ای را تشکیل دهد که هرگز فر- ساخته نمی‌شود، پس نمی‌توان مقدم بر آن هم نهاد، و در نتیجه همچنین نمی‌توان از طریق آن هم نهاد، تمامیتی را فرض کرد. زیرا مفهوم تمامیت خود در این مورد، تصور يك هم نهاد فر ساختهٔ جزءهاست، و این فر ساختش، در نتیجه همچنین مفهوم این فر ساختش، ناممکن است.

\* این کلمه بدینسان مجموعه‌ای (از یگان داده شده) را در خود بی‌گنجانند، که از هر عددی بزرگتر است؛ و این مفهوم ریاضی امر بیکران [= امر نامتناهی = بینهایت] است.

1) Rechenschaft

و چرایی در کار نیست که اگر گونه‌ای مرز جهان را فرض کنیم: خواه مرز در مکان، خواه مرز در زمان، پس دو نچیز را نیز بساید فرض گیریم که عبارت باشند از مکان تهی در بیرون از جهان، و زمان تهی پیش از جهان. و اما بیرونشدهی که می‌کوشند بدان راه از تالی فوق بگریزند، - یعنی این تالی که برطبق آن مامی‌گوییم: اگر جهان (به لحاظ زمان و مکان) مرز-هایی داشته باشد، تهیگی بی‌پایان می‌باید چندی برجاهستی شی‌های واقعی را تعیین کند - چنین است: در اینجا انسان فقط مخفیانه به جای یک جهان حسی، یک جهان فکری را بر خود می‌اندیشد که از آن، کسی چیزی نمی‌داند؛ به جای نخستین آغاز، (یک برجاهستی که یک زمان نهستی مقدم بر آن است)، به طور کلی گونه‌ای برجاهستی را بر می‌اندیشد که هیچ شرط دیگری را در جهان دد پیش فرض نمی‌کند؛ و سرانجام، به جای مرز استنش، حد‌های کل جهان را به اندیشه می‌آورد و بدان راه زمان و مکان را از سر راه خود برمی‌دارد. ولی در اینجا سخن فقط برسر عالم پدیده‌ها [= *mundus phaenomenon*] و برسر چندی آن عالم است، که در آن، شرطهای مورد بحث حسگانی به هیچ روی منتزع نمی‌توانند شد، مگر آنکه هستی<sup>۱</sup> آن عالم رفع شود. جهان حسی، اگر محصور باشد، ضرورتاً در تهیگی بیکران قرار دارد. حال اگر این تهیگی بیکران، و در نتیجه مکان را عموماً، همچون شرط پرتوم امکان پدیدارها را کنیم، آنگاه تمامی جهان حسی نیز از میان خواهد رفت. ولی در تکلیفی که در برابر ما قرار دارد، فقط جهان حسی داده شده است. و اما *mundus intelligibilis* [= عالم معقول] چیزی نیست مگر مفهوم کلی جهان عموماً، که در آن، همه شرطهای سهش جهان منتزع می‌شود و در نتیجه، در رابطه با آن مفهوم، هیچ گزارهٔ همهادی، خواه‌هایی باشد، خواه نایی، ممکن نیست.

---

1) Wesen

ناموسان‌پیکاری

(A 434)  
(B 462)

دومین ستیزه

## بر نهاد

هر جوهر مرکبی در جهان، تشکیل شده است از جزءهای ساده<sup>۱</sup>، و به طور کلی در هیچ جا چیزی وجود ندارد جز امر ساده، یا آنچه از امر ساده ترکیب شده است.

## برهان

زیرا، وگرنه، فرض کنید که: جوهرهای مرکب از جزءهای ساده تشکیل نشده باشند. در این صورت، اگر هرگونه ترکیب در اندیشه رفع شود، هیچ جزء مرکب، و در نتیجه (چون هیچ جزء ساده وجود نمی‌دارد) هیچ جزء ساده نیز باقی نمی‌ماند، یعنی هیچ چیز باز نمی‌ماند، و بدینسان هیچ جوهری داده نمی‌شود. بنابراین، یا رفع هرگونه ترکیب در اندیشه ناممکن است، یا باید پس از رفع ترکیب، چیزی که بدون هیچ‌گونه ترکیب وجود داشته باشد، باقی بماند: یعنی امر ساده. ولی در مورد نخست، امر مرکب به نوبه خود از جوهرها ترکیب نشده است (زیرا در جوهرها، ترکیب فقط یک اضافه تصادفی آنهاست که بدون آن اضافه، جوهرها همچنان باید به مثابه هستو-مندهای خودپاینده، برقرار باشند). ولی چون این مورد با فرض پیشین متناقض است، پس فقط مورد دوم باز می‌ماند؛ و آن اینکه، امر مرکب جوهری<sup>۲</sup> در جهان از جزءهای ساده درست شده است.

(A 436)  
(B 464)

از اینجا بیمیانچی چنین برمی‌آید که: شیءهای جهان، جملگی هستو-

(۱) شیبانی: «جزءهای مفرد»: «أجزاء مفردة»؛ و به همین سان در موردهای مشابه.

(۲) das substantielle Zusammengesetzte

(A 435) }  
(B 463) }

خرد ناب

مینوهای ترافرانده

پاد نهاد

هیچ شیء مرکبی در جهان از جزءهای ساده تشکیل نیافته است، و هیچ جا در جهان، هیچ چیز ساده وجود ندارد.

برهان

فرض کنید که: یک شیء مرکب (چونان جوهر) از جزءهای ساده ترکیب شده باشد. حال چون هر گونه نسبت بیرونی، و بنابراین هر گونه ترکیب جوهرها نیز فقط در مکان ممکن است، پس مکانی که آن را امر مرکب اشغال می کند نیز باید دقیقاً متشکل از همان شمار جزءها باشد، که امر مرکب را تشکیل می دهند. ولی مکان از جزءهای ساده تشکیل نمی شود، بلکه از مکانها تشکیل می یابد. بنابراین هر جزء امر مرکب، می بایستی مکانی را اشغال کند. ولی جزءهای مطلقاً نخستین هر امر مرکب، ساده اند. بنابراین امر ساده مکانی را اشغال می کند. اینک هر گونه امر واقعی که مکانی را اشغال می کند، یک بسیارگان را که در بیرون یکدیگر واقع شده اند در خود می گنجاند و در نتیجه مرکب است، و بعلاوه، چونان یک امر مرکب واقعی<sup>۱</sup> از عرضها تشکیل نشده (زیرا عرضها نمی توانند بدون جوهر در بیرون یکدیگر باشند)، بلکه از جوهرها تشکیل یافته است. از اینرو امر ساده یک امر مرکب جوهری خواهد بود - و این نتیجه با خود آخشیج گونه است.

گزاره دوم پاد نهاد، که: در جهان هیچ چیز ساده وجود ندارد، در

1) ein reales Zusammengesetztes [das reale Zusammengesetzte]

مندهای ساده‌اند؛ و اینکه: ترکیب، فقط يك حالت بیرونی شیءهای جهان است؛ و نیز اینکه: هرچند ما هرگز نمی‌توانیم جوهرهای بن‌پاری<sup>۱</sup> را کاملاً از این حالت همبستگی برون‌نهییم و منفرد سازیم، - با اینهمه، خرد می‌باید جوهرهای بن‌پاری را چونمان نخستین درون‌آخته‌های هرگونه ترکیب، و در نتیجه چونان هستومندهای ساده، مقدم بر هرگونه ترکیب، براندیشد.

---

1) Elementarsubstanzen

(A 437) } اینجا فقط بدان معناست که: برجاهستی امر مطلقاً ساده، نمی تواند از هیچ-  
(B 465) } گونه تجربه یا دریافت حسی، چه بیرونی باشد، چه درونی، ثابت شود، و  
بنابراین، امر مطلقاً ساده یک مینوی محض است که واقعیت عینی آن هرگز  
در گونه ای تجربه ممکن، ثابت نمی تواند شدن. در نتیجه، امر مطلقاً ساده،  
در عرضه داشت پدیدارها، بدون هر گونه تطبیق و برابری است. ولی بگذارید  
فرض کنیم که می توان برای این مینوی ترافرازنده، برابری استایی در تجربه  
یافت. در این حال، می بایستی سهش آروینی گونه ای برابری استایی به مثابه چنان  
سهشی شناخته آید، که مطلقاً هیچ بسیارگانی را در بیرون از یکدیگر که در یک  
یگانگی متحد شده باشند، در خود نگنجانند. اینک، چون از ناآگاهی<sup>۱</sup> ما از  
چنین بسیارگانی، به هیچ روی نمی توان امتناع نام این بسیارگان را در گونه ای  
سهش یک برون آخته، نتیجه گیری کرد، و چون از سوی دیگر، چنین برون-  
آخته سهش<sup>۲</sup> برای بساطت مطلق، سراسر لازم است، پس چنین برمی آید که  
چنین بساطتی از هیچ دریافت حسی، هر گونه که باشد، نتیجه گیری نمی شود.  
بدینسان، چون چیزی همچون یک برون آخته مطلقاً ساده هرگز نمی تواند در  
گونه ای تجربه ممکن داده شود، در حالی که جهان حسی می باید همچون  
مجموع کلی همه تجربه های ممکن نگریسته آید، پس در سراسر جهان حسی  
اصلاً چیزی ساده داده نشده است.

این گزاره دوم پاد نهاد، از گزاره نخستین بسی دورتر می رود. گزاره  
نخستین، امر ساده را فقط از حیطة سهش امر مرکب بیرون می راند. در برابر،  
گزاره دوم، امر ساده را از سراسر طبیعت حذف می گرداند. هم از این روی  
بود که نمی شد گزاره دوم را بر پایه مفهوم یک برابری استایی داده شده سهش  
بیرونی (مفهوم امر مرکب) استوار کرد، بل همانا از نسبت برابری استایی داده-  
شده به یک تجربه ممکن، عموماً.

#### 1) Nichtbewußtsein

۲) قطعاً «ناآگاهی... برون آخته» در A و B اندکی متفاوت است، و اردمان دو اصلاح  
را با نشانه پرسش در آن وارد ساخته، که در اینجا مورد توجه مانیست. - و اما در باره  
«چنین برون آخته سهش»: در متن می آید، dieses letztere: «این آخری»، «امر  
اخیر». ژول بارنی تعبیر می کند: «شرط اخیر»؛ کمپ سمیت: «چنین برهان»؛ میکس جان:  
«برهان این امتناع»؛ اویزمان: «چنین برون آخته سهش» (такой объект созерцания).  
ما فعلاً جانب گزارش اویزمان را گرفته ایم، ولی موضوع باز است.



ملاحظه در باره

(A 438)  
(B 466)

## I. در باره بر نهاد

وقتی من از يك كل سخن می‌گویم که ضرورتاً از جزءهای ساده تشکیل شده است، نگریسته‌ام از آن فقط يك كل جوهری<sup>۱</sup> است، همچون يك امر مرکب<sup>۲</sup> به معنای واقعی؛ یعنی یگانگی تصادفی بسیارگان که (دست کم در اندیشه) به طود جدا شده داده شده است، در يك همبستگی متقابل نهاده می‌شود و بدان راه يك امر واحد [= Eines] را تشکیل می‌دهد. مکان را در واقع نمی‌بایستی يك امر مرکب خواند، بلکه باید يك تمامی<sup>۳</sup> نامید. زیرا جزءهای مکان فقط در كل ممکن اند<sup>۴</sup>، نه اینکه كل بوسیلهٔ جزءها ممکن باشد. بنابراین مکان می‌تواند حد اکثر يك *compositum ideale* [= مرکب می‌توی] نامیده شود، نه يك *compositum reale* [= مرکب واقعی]. با اینهمه، این نکته فقط يك نازك کاری زیرکانه است. چون مکان امر مرکبی از جوهرها نیست (و اصلاً از عرضهای واقعی نیز تشکیل نمی‌شود)، پس، اگر من هرگونه ترکیب را از مکان رفع کنم، هیچ چیز - حتا نقطه نیز - بازنخواهد ماندن. زیرا نقطه فقط چونان مرز يك مکان (و در نتیجه مرز يك امر مرکب) ممکن است. بنابراین، مکان و زمان از جزءهای ساده تشکیل نمی‌شوند. اینک، آنچه فقط به حالت يك جوهر تعلق دارد نیز، با آنکه دارای چندی است (برای نمونه دگرگونی)، باز از امر ساده تشکیل نشده است؛ یعنی يك درجهٔ معین دگرگونی، از افزونی بسی دگرگونه‌های ساده ایجاد نمی‌شود. نتیجه‌گیری امر ساده از امر مرکب، فقط برای شی‌های خودایستا صدق می‌کند. ولی عرضهای يك حالت، خودایستا نیستند. بنابراین، اگر برهان ضرورت امر ساده چونان سازه‌های هرگونه امر مرکب جوهری را بیش از حد بگسترانیم و بخواهیم آن را برای هرگونه امر

1) das substantielle Ganze      2) Kompositum

3) Totum

۴) به پیروی از اردمان، und Ganzen möglich sind، به جای Ganzen.

(A 439) }  
(B 467) }

## II. در بارهٔ پادنهاده

به ضد این گزاره در بارهٔ تقسیم بی‌پایان ماده، که مبنای برهانی آن صرفاً ریاضی است، از سوی موناادگردان<sup>۱</sup> اعتراضهایی مطرح شده‌اند. این اعتراضها خود دیگر مشکوک می‌نمایند، بدین سبب که موناادگروان نمی‌خواهند روشنترین برهانهای ریاضی را به عنوان بینشها در چگونگی مکان، چنانکه در واقع شرط صوری امکان هرگونه ماده است، معتبر بشناسند، بلکه آنها را فقط چونان قیاسهایی از مفهومهای انتزاعی<sup>۲</sup> ولی خودکامانه<sup>۳</sup> می‌نگرند که نمی‌توانند به شیءهای واقعی مربوط شوند. درست گویی اصلاً این امر ممکن می‌بود که گونه‌ای از سهش را جز آنچه در سهش آغازین مکان داده می‌شود، براندیشیم؛ و گویی تعیینها<sup>۴</sup>ی پرتوم مکان در عین حال به همهٔ چیزهایی که وجودشان فقط بدینسان ممکن است که این مکان را پر می‌کنند، مربوط نمی‌شدند! اکنون، اگر به موناادگروان گوش فرا داریم، آنگاه می‌بایست فزون بر نقطهٔ ریاضی<sup>۵</sup> که ساده است ولی به هیچ روی جزء نیست، بلکه صرفاً مرز مکان است، همچنین نقطه‌های فیزیکی<sup>۶</sup> را به اندیشه آورد که البته آنها نیز ساده‌اند ولی از این امتیاز برخوردارند که همچون جزءهای مکان، از راه تجمع محض، مکان را پر می‌کنند. اینک من در اینجا وازنشهای روشن و عادی این بیهودگی را که به کثرت یسافته می‌شوند، تکرار نمی‌کنم؛ چه سراسر بی‌حاصل است که بخواهیم بداهت ریاضیات را بوسیلهٔ مفهومهای صرفاً برهانی، خردپردازانه کنار گذاریم. من فقط ملاحظه می‌کنم: اگر فلسفه در اینجا در برابر ریاضیات به شعبده‌بازی پردازد، این امر بدان سبب روی می‌دهد که فلسفه فراموش می‌کند که در این پرسش، بحث فقط بر سر پدیدارها و شرط

(A 441) }  
(B 469) }

1) Monadisten؛ یا «موناادیان». - شیبانی: «المونادیون».

2) abstrakte Begriffe

3) willkürlich

4) یا همچنین: «تعینها» (Bestimmungen).

5) mathematischer Punkt

6) physische Punkte

مرکب، بدون تمایز، معتبر سازیم، ممکن است این برهسان و به طور کلی امر این برنهاد را بسادگی تباه گردانیم - چنانکه واقعاً نیز بارها رخ داده است.

وانگهی، من در اینجا فقط تا آنجا از امر ساده سخن می‌گویم که ضرورتاً در امر مرکب داده شده باشد. زیرا امر مرکب می‌تواند به امر ساده، به مثابه سازه‌های خود، فروگشوده شود. معنای خاص واژه *Monas* [= جوهر فرد] (برطبق کاربرد لایبنیتس) نباید فقط به امر ساده مربوط شود که بیجانگی همچون جوهر ساده داده می‌شود (برای نمونه، در خود آگاهی)، و نه به بن‌پار امر مرکب. بن‌پار امر مرکب را بهتر است *Atomus* [= اتم = ذره بخش-ناپذیر<sup>۱</sup>] خوانند. و چون فقط در رابطه با امر مرکب است که من می‌خواهم جوهرهای ساده را چونان بن‌پارهای آنها استوار کنم، پس می‌توانستم برنهاد<sup>۲</sup> ناموسان‌پیکاری دوم را اتمیستیک [= ذره‌گانی] ترافرازنده<sup>۳</sup> بخوانم. اما چون این واژه از دیرباز برای اطلاق به یک شیوه ویژه توضیح‌پدیدارهای جسمانی (*molecularum* [= مولکولها<sup>۴</sup>]) بکار رفته است، و بنابراین مفهومی‌های آروینی را در پیش فرض می‌کند، پس برنهاد دوم می‌تواند آغازۀ دوپچمگویانه<sup>۵</sup> هونادشناسی نامیده شود.

{(A 442)  
(B 470)}

۱) «اتم» در اینجا به معنای تحت لفظی خود در یونانی بکار می‌رود؛ با حرف‌نوشت لاتین: مرکب از a-، حرف نایش، و tomos- (یا tomon-) از temnein، به معنای «بخش کردن»، «تقسیم». - در متن می‌آید den Atomus: حالت مفرد رایبی [= مفعولی بیواسطه]، مذکر. مولر به روزن کرانتس اشاره می‌کند که برگزینش جنس را قصد می‌داند، تا واژه مورد بحث از atomon جدا شناخته شود. با اینهمه، مولر می‌افزاید که اردمان نشان داده است کانت همه جا Atomus را مذکر بکار برده است (der Atomus) جدا از این جستار، می‌افزاییم که در آلمانی کنونی Atom خنثاست: das Atom؛ و واژه Atomus به این شکل، آلمانی نیست، بلکه لاتین است [از atomos یونانی]، و در لاتین مؤنث است.

۲) به پیروی از والنیتیر/ملین، Thesis / These به جای Antithese.

3) transzendente Atomistik

۴) واژه لاتین در حالت جمع ملکی است. حالت فاعلی: *molecularae*.

5) dialektischer Grundsatz

آنهاست. ولی در اینجا بسنده نیست که برای مفهوم ناب فهم در باره امر مرکب، مفهوم امر ساده را بدست آورد؛ بلکه باید برای سهش امر مرکب (ماده)، سهش امر ساده را یافت. ولی برطبق قانونهای حسگانی، و در نتیجه همچنین در برابر ایستاهای حسها، این امر سراسر ناممکن است. بنابراین، در مورد یک کل از جوهرها، که صرفاً بوسیله فهم ناب اندیشیده می شود، ممکن است این نکته همچنان معتبر باشد که: ما پیش از هرگونه ترکیب آن کل، باید امر ساده را داشته باشیم. با اینهمه، این امر در باب *totum substantiale* *phaenomenon* [= تمامی جوهری پدیده‌ها] صادق نیست. زیرا تمامی جوهری پدیده‌ها، چونان سهش آروینی در مکان، این خصوصیت ضروری را به همراه خود دارد که هیچ جزء آن ساده نیست، بدین سبب که هیچ جزء مکان ساده نیست. با این حال، موندگروان به اندازه بسنده زیرکی به خرج داده‌اند تا از این دشواری بدین راه بپرهیزند که مکان را همچون شرط امکان برابر ایستاهای سهش بیرونی (جسمها) در پیش فرض نکنند، بلکه برابر ایستاهای و نسبت پویای جوهرها را عموماً، همچون شرط امکان مکان، در پیش فرض گیرند. حال ما در باره جسمها فقط چونان پدیدارها مفهوم داریم؛ ولی جسمها چونان پدیدارها، ضرورتاً مکان را همچون شرط امکان همه پدیدارهای بیرونی، در پیش فرض می کنند. بدینسان در اینجا راه گریزی وجود ندارد، چنانکه پیش از این نیز در مبحث حسیک ترافرازنده به سانی رسا حل و فصل شده است. البته اگر جسمها شیءهای فی نفسه می بودند، برهان موندگروان معتبر می بود.

(A 443) } دومین حکم دوپچمگوئیانه<sup>۱</sup> پادنهاده<sup>۲</sup> در خود دارای این جنبه ویژه است  
(B 471) } که یک حکم جزمی<sup>۳</sup> را به ضد خود دارد. این حکم جزمی، اندر میان همه حکمهای خردپردازانه، تنها حکمی است که به عهده می گیرد تا در یک برابر- ایستای تجربه، خودش چیزی را که ما پیش از این به حساب مینوهای ترافرازنده گذاشتیم، یعنی بساطت مطلق جوهر را، ظاهراً استوار کند. این حکم بدین

1) dialektische Behauptung

۲) هماهنگ با اویزمان، «پادنهاده» در اینجا به متن افزوده شده است.

3) dogmatische Behauptung

ناموسان پیکاری  
سومین ستیزه

{(A 444)  
{(B 472)

### بر نهاد

علیت بر طبق قانونهای طبیعت، یگانه علیتی نیست که از آن، جملگی پدیدارهای جهان مشتق توانند شدن. فزون بر آن، فرض کردن گونه‌ای علیت بوسیله آزادی<sup>۱</sup>، برای توضیح پدیدارهای جهان ضروری است.

(۱) یا «اختیار». - شیبانی: «حریت» («الحرية»).

قرار است: برابر ایستای حس درونی، یعنی من که می‌اندیشد، یک جوهر مطلقاً ساده می‌باشد. اکنون، بدون آنکه وارد این جریان شوم (چون پیش از این مفصلتر بررسی شده است)، فقط یادآور می‌شوم که: اگر چیزی تنها چونان برابر ایستا اندیشیده آید، بی آنکه گونه‌ای تعیین هم‌نهادی سهش آن، برافزوده شود (چنانکه این امر در مورد تصور کاملاً برهنه من رخ می‌دهد)، در این حال البته هیچ بسیارگان و هیچ ترکیب در چنین تصویری حساً دریافته نخواهد شد. فزون بر آن، چون محموله‌هایی که بوسیله آنها من این برابر ایستا را می‌اندیشم، صرفاً سهشهای حس درونی‌اند، پس در آنها هیچ چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد که یک بسیارگان را در بیرون یکدیگر، و در نتیجه ترکیب واقعی را استوار کند. بنابراین، خود آگاهی دارای این خصیصه است که، چون درون آخته‌ای که می‌اندیشد، هم‌نگام برون آخته خاص خود است، پس نمی‌تواند خود را تقسیم کند (هر چند می‌تواند تعیین‌هایی را که بدان ملتصق‌اند، تقسیم کند). زیرا هر برابر ایستایی در رابطه با خویشتن خود، یگانگی مطلق است. با اینهمه، اگر این درون آخته، در بیرون، همچون برابر ایستای سهش مشاهده شود، در این صورت باز گونه‌ای ترکیب را در پدیدار نشان خواهد داد. ولی درون آخته همواره باید چنین مشاهده شود، اگر بخواهیم دانستن که آیا در آن بسیارگانی در بیرون از همدیگر وجود می‌دارد یا نه.

(A 445) }  
(B 473) }

خرد ناب

مینوهای ترافراننده

پاد نهاد

آزادی وجود ندارد، بلکه همه چیز در جهان منحصرانه بر طبق قانونهای طبیعت رخ می‌دهد.

## برهان

فرض کنید که: علیتی جز علیت برطبق قانونهای طبیعت در میان نباشد، در این صورت هرآنچه رخ می‌دهد، مقدمتاً [= درپیش] حالت پیشینی را فرض می‌گیرد، که برطبق قاعده‌ای به سانی حتمی در پی آن می‌آید. ولی اینک حالت پیشین خود نباید چیزی باشد که رخ داده است (در زمسانی واقع شده است که پیش از آن زمان، وجود نداشته است). زیرا اگر آن حالت همواره موجود می‌بود، پی‌آمد آن نیز تازه آغاز نمی‌شد، بلکه همواره موجود می‌بود. بنابراین علیت علتی که بوسیله آن علت، چیزی رخ می‌دهد، خود دخالده‌ای است که برطبق قانون طبیعت، به نوبه خود يك حالت پیشین و علیت آن را در پیش [= مقدمتاً] فرض می‌گیرد؛ و بساز، آن نیز به همچنین يك حالت کهن‌تر را، و بدینسان. بنابراین، اگر همه چیز برطبق قانونهای محض طبیعت رخ دهد، آنگاه همواره فقط يك آغاز مادون وجود خواهد داشت، ولی هرگز يك آغاز نخستین موجود نخواهد بود، و بدینسان اصلاً هیچ‌گونه فر-آراستگی سلسله در سوی علت‌هایی که از یکدیگر برخیزند، در کار نخواهد بود. حال قانون طبیعت درست عبارت از این است که: بدون علتی که پرتوم، به سانی رسا تعیین شده باشد، هیچ چیز رخ نتواند داد. پس، این گزاره که هر-گونه علیت فقط برطبق قانونهای طبیعی ممکن می‌باشد، در کابیت ناکرآنمند خویش، با خود آخشیج گونه است، و بنابراین، چنین علیتی نمی‌تواند به مثابه تنها علیت، فرض شود.

بر پایه آنچه گفته آمد، باید گونه‌ای علیت فرض گرفته شود که بوسیله آن چیزی رخ دهد، بدون آنکه علت آن چیز، دورتر بوسیله يك علت مقدم دیگر، برطبق قانونهای ضروری تعیین شده باشد. یعنی باید فرض کرد يك خودانگیختگی مطلقاً علت‌ها وجود داشته باشد که بتواند به خودی خود، سلسله‌ای از پدیدارها را که برطبق قانونهای طبیعی جریان می‌یابد، آغاز کند. این

1) absolute Spontaneität

۲) میککل جان و کمپ سمیت: «علت».

## برهان

فرض کنید که: گونه‌ای آزادی به مفهوم ترافرازنده، چونان گونه‌ی ویژه‌ای از علیت وجود داشته باشد<sup>۱</sup>، که برطبق آن، رویدادهای جهان بتوانند پیش آیند، - یعنی گونه‌ای توانش وجود داشته باشد که يك حالت را، و در نتیجه سلسله‌ای از پی‌آمدهای آن حالت را نیز، به طور مطلق آغاز کند. در این صورت نه فقط سلسله‌ای بوسیله‌ی این خودانگیختگی آغاز خواهد شد، بلکه تعیین خود این خودانگیختگی برای ایجاد سلسله، یعنی علیت، به طور مطلق آغاز خواهد گشت؛ چنانکه هیچ چیز مقدم نخواهد بود که بدان وسیله این کنش واقع شده برطبق قانونهای ثابت معین باشد. ولی هرگونه آغاز کنش، در پیش حالتی را برای علتی فرض می‌کند که در آن حالت، این علت هنوز عمل نکرده است؛ و يك آغاز نخستین پویای کنش، حالتی را در پیش فرض می‌کند که با حالت قبلی همین علت هیچ‌گونه ارتباط علیت ندارد، یعنی به هیچ روی از آن مشتق نمی‌شود. بنابراین، آزادی ترافرازنده<sup>۲</sup> به ضد قانون علی<sup>۳</sup> است، و چنان همبستگی حالتهای متوالی علت‌های مؤثر را فرض می‌گیرد که برطبق آن، هیچ نوع یگانگی تجربه ممکن نیست. پس، آزادی ترافرازنده در هیچ تجربه نیز یافته نمی‌شود و در نتیجه يك شیء اندیشه‌ای تهی است.

بنابراین ما چیزی جز طبیعت نداریم، که در آن باید همدوش و نظم رویدادهای جهانی را بجویم. آزادی (استقلال) از قانونهای طبیعت، البته نوعی دھایش است از اجبار؛ ولی همچنین ره‌ایشی است از دشته<sup>۴</sup> دھنما<sup>۵</sup>ی همه قاعده‌ها. زیرا نمی‌توان گفت که به جای قانونهای طبیعت، این قانونهای آزادی‌اند که در علیت جریان جهان<sup>۵</sup> وارد می‌شوند. از بهر آنکه اگر آزادی برطبق قانونها معین می‌بود، آنگاه آزادی، دیگر نه آزادی، بلکه فقط و فقط خود طبیعت می‌بود. بنابراین، طبیعت و آزادی ترافرازنده، مانند قانونمندی

(۱) به پیروی از هایدمان، gebe به جای gehe.

2) transzendente Freiheit

3) Kausalgesetz      4) Leitfaden      5) Weltlauf



به معنای آزادی ترافرازنده است که بدون آن، حتا در جریان طبیعت، توالی سلسله‌ای پدیدارها در سوی علتها هرگز فرآراسته نیست.

ملاحظه در باره

{(A 448)  
{(B 476)

### I. در باره بر نهاد

مینوی ترافرازنده آزادی، بسی دور است از آنکه کلی گنجانیده مفهوم روانشناختی این نام را تشکیل دهد، - مفهومی که به سان عمده آروینی است. مینوی ترافرازنده آزادی فقط مفهوم خودانگیختگی مطلق کنش را، چونان بنیاد واقعی مسئولیت‌پذیری اخلاقی<sup>۱</sup> کنش، تشکیل می‌دهد. ولی با اینهمه، این مینوی ترافرازنده، مانع عمده واقعی است بر سر راه فلسفه، که در قبول چنین گونه علیت نامشروط، دشواریهایی غلبه‌ناپذیر می‌یابد. بدینسان، امری که در پرسش در باره آزادی اراده، خرد‌نگرورز را از دیر باز در چنین آشفتگی بزرگ افکنده است، برآستی فقط ترافرازنده است، و منحصرانه بدین پرسش مربوط می‌شود که: آیا قوه‌ای می‌باید فرض گرفته شود که بتواند سلسله‌ای از شیءها یا حالت‌های متوالی را از خود آغاز کند. ولی اینکه چگونه چنین قوه‌ای ممکن است، واقعاً ضروری نیست که بتوان بدان پاسخ داد. زیرا ما در علیت بر طبق قانونهای طبیعت نیز متساویاً باید خود را فقط بدان قانع

(۱) Imputabilität ؛ - همچنین: «مسئولیت اخلاقی»، «مسئولیت‌پذیری»، «اسناد-پذیری».

و بیقانوسی<sup>۱</sup>، از یکدیگر متمایزند. در این میان، طبیعت، البته این دشواری را بر فهم تحمیل می کند تا منشأ<sup>۲</sup> رویدادها را در سلسله علتها همیشه بسالتر بجوید؛ زیرا علیت آنها همواره مشروط است. ولی برای جبران این وضع، یگانگی سراسری و قانونمندانة تجربه را تضمین می کند. در برابر، توهم آزادی البته برای فهم پژوهنده در زنجیر علتها، نوید آرامش می دهد. بدینسان که آزادی، فهم را به یک علیت نامشروط رهنمون می شود که از خود به عمل آغاز می کند. ولی چون این علیت خود کور است، رشته راهنمای قاعده‌ها را فرو می گسلاند؛ ولی فقط در این رشته راهنماست که یک تجربه سراسر همدوسیده، ممکن است.

(A 449)  
(B 477)

ناموسان پیکاری سوم

## II. در باره پادنهاده

پدافندة<sup>۳</sup> هرویسپ توانسی<sup>۴</sup> طبیعت (گیتی سالادی ترافرازنده<sup>۵</sup>) در برابر آموزه آزادی، گزاره خود را علیه قیاسهای خردپردازانه آموزه آزادی، به شیوه زیر بیان خواهد کرد: اگر شما هیچ نخستینة ریاضی را از نگرگاه زمان، در جهان فرض نگیرید، آنگاه همچنین ملزم نیستید که یک نخستینة پویا را از نگرگاه علیت جستجو کنید. چه کسی شما را فراخوانده است تا یک حالت مطلقاً نخستین جهان، و در نتیجه، یک آغاز مطلق سلسله‌ای از پدیدارها را که بتدریج سپری شود، بر-سازید، و برای آنکه انگارش خود را به نقطه آرامش رسانید، برای طبیعت حصرناپذیر، مرزهایی بنهید؟ چون جوهرها همواره در جهان وجود داشته‌اند - چنانکه دست کم یگانگی تجربه چنین فرض پیشین را ضروری می سازد، - در این صورت دشواری‌ای در میان نیست که همچنین فرض گیرید که تغییر حالت‌های جوهرها، یعنی سلسله‌ای از دگرگونیهای آنها همواره وجود داشته

- 1) Gesetzlosigkeit    2) Abstammung  
3) Verteidiger        4) Allvermögenheit  
5) transzendente Physiokratie

سازیم که پرتوم برشناسیم که چنین گونه علیتی می‌بایستی در پیش فرض شود، هرچند هم که مسامکان این امر را که چگونه بوسیلهٔ يك برجاهستی معین، برجاهستی يك چیز دیگر وضع شود، به هیچ روی اندر نمی‌باییم؛ و بدین خاطر می‌باید خود را منحصرانه در حد تجربه نگه داریم. اینک ما این ضرورت يك آغاز نخستین سلسله‌ای از پدیدارها را بر پایهٔ آزادی، البته فقط واقعاً تا آنجا ثابت کرده‌ایم که برای اندریابندگی يك خاستگاه جهان واجب است؛ زیرا همهٔ حالت‌های پیاپی را می‌توان به منزلهٔ هیچش [= توالی] برطبق قانونهای طبیعی محض، فرض گرفت. ولی چون بدان راه این قوه که سلسله‌ای در زمان کاملاً از خود آغاز شود، استوار شده است (هرچند دریافته نشده است)، پس ما اینک همچنین مجازیم که بگذاریم تا در میان جریان جهان<sup>۱</sup> سلسله‌های گوناگونی به لحاظ علیت از خود آغاز شوند، و به جوهرهای آنها قوه‌ای نسبت دهیم که بر پایهٔ آزادی عمل کنند. ولی در اینجا نباید گذاشت گونه‌ای دژفهمی راه ما را مسدود کند؛ و آن اینکه: چون يك سلسلهٔ متوالی در جهان فقط يك آغاز نخستین نسبی می‌تواند داشت، - زیرا در جهان باز همیشه يك حالت شیءها مقدم بر آن آغاز وجود دارد - تقریباً هیچ آغاز مطلقاً نخستین سلسله‌ها در جریان جهان ممکن نیست. ولی نکته این است که ما در اینجا از آغاز مطلقاً نخستین جهان به لحاظ زمان سخن نمی‌گوییم، بلکه به لحاظ علیت. اگر، (برای نمونه)، من اکنون کاملاً آزادانه و بدون نفوذ ضرورتاً تعیین‌کنندهٔ علت‌های طبیعی، از صندلی خود برخیزم، در این رویداد، به همراه پی‌آمد-های طبیعی آن، تا بیکران، يك سلسلهٔ نوین به طور مطلق آغاز خواهد شد؛ هرچند بر پایهٔ زمان، این رویداد فقط ادامهٔ يك سلسلهٔ پیشین است. زیرا این تصمیم و عمل من<sup>۲</sup> به هیچ روی در هیچش [= توالی] معلول‌های طبیعی محض قرار ندارد، و ادامهٔ محض آنها نیست، بلکه علت‌های طبیعی تعیین‌کنندهٔ پیش از این واقعه، در رابطه با این واقعه کاملاً از میان می‌روند، و این واقعه، هرچند در پی آنها پیش می‌آید، ولی از آنها نتیجه نمی‌شود. از اینرو این واقعه در حقیقت از نگرگاه زمان نباید آغاز مطلقاً نخستین يك سلسله از پدیدارها

1) Lauf der Welt

۲) هماهنگ با میککل‌جان و کمپ سمیث، «من» به خاطر روشنی به متن افزوده شده است.

بوده باشد، و در نتیجه بدین نیاز نیست که هیچ آغاز نخستین، خواه ریاضی، خواه پویا، جستجو شود. معجزه<sup>۱</sup> چنین اشتقاق<sup>۲</sup> بی‌پایان، بدون يك عضو نخستین که سپس همه عضوهای دیگر صرفاً به دنبال آن پیش آیند، نمی‌تواند به لحاظ امکان خود دریافته باشد. ولی اگر شما بخواهید این معمای طبیعت را بدین سبب کنار نهدید، در این حال خویشتن را ملزم خواهید دید تا بسی چگونگیهای بنیادین هم نهادی<sup>۳</sup> (نیروهای بنیادین) را به دور افکنید که آنها را نیز مانند مشکل پیش، در نمی‌توانید یافت؛ وحتا امکان يك دگرگونی عموماً، باید برای شما دشوار و فشار آور باشد. زیرا اگر شما از طریق تجربه در نیابید که دگرگونی واقعی است، پس هرگز نمی‌توانید پرتوم درك کنید که چگونه چنین پی‌آمد قطع‌نشدنی از هستی و نهستی، ممکن می‌باشد.

(A 451)  
(B 479)

با اینهمه، اگر همچنین وجود يك قوه ترافراژنده آزادی اذعان شود، تا دگرگونیهای جهانی را آغاز کند، آنگاه هم، این قوه به هرسان بساید فقط در بیرون از جهان<sup>۴</sup> باشد (هرچند این همواره ادعایی گستاخانه خواهد بود که بیرون از مجموع کلی همه سهشهای ممکن، باز يك برابر استا فرض شود، که در هیچ دریافت حسی ممکن، داده نتواند شد). با این حال، اینکه در خود جهان، به جوهرها چنین قوه‌ای اختصاص داده شود، هرگز مجاز نتواند بود. زیرا اگر چنین شود، سپس همدوسش پدیدارهایی که یکدیگر را ضرورتاً برطبق قانونهای کلی تعیین می‌کنند، یعنی همدوسشی که طبیعت نامیده می‌شود، و همراه با این همدوسش، نشانه حقیقت آروینی، که تجربه را از رؤیا تمیز می‌دهد، به سان عمده از میان خواهد رفت. زیرا در جنب چنین قوه بیقانون آزادی، دیگر طبیعت را بسختی می‌توان به اندیشه آورد. زیرا قانون-

(۱) یا: «امکان معجزه چنین اشتقاق بی‌پایان ... نمی‌تواند دریافته باشد». به پیروی از ویله، *Das Wunder* به جای *Die Möglichkeit*، به سبب عبارت بعدی *seiner Möglichkeit nach* در همین جمله. وگرنه، شاید لازم باشد که هماننگ با مولر، میککل جان، ژول بارنی، ترمزگ-پاکو، اویزمان، یکی از دو *Möglichkeit* را در این جمله حذف کرد. مثلاً: «امکان چنین اشتقاق بی‌پایان ... نمی‌تواند دریافته باشد». - کمپ سمیت هر دو *Möglichkeit* را در جمله نگه داشته است.

- 2) Abstammung
- 3) synthetische Grundbeschaffenheiten
- 4) außerhalb der Welt

نامیده شود، بلکه از نگرگاه علیت باید چنین نام گیرد. تأیید این نیاز خرد، که در سلسله علتهای طبیعی يك آغاز نخستین را بر پایه آزادی طلب کند، بدین راه به روشنی کامل در معرض دید قرار می‌گیرد که: فیلسوفان باستان (بعجز مکتب اپیکوریان<sup>۱</sup>)، جملگی خود را ناگزیر دیده‌اند برای توضیح جنبشهای جهانی<sup>۲</sup>، يك نخست‌جنباننده<sup>۳</sup> [= جنباننده نخستین] را فرض کنند؛ یعنی يك علت آزادکار، که این سلسله حالتها را نخست و از خود آغاز کرده است. چه، ایشان دل آن نداشتند که نخستین آغاز را بر پایه طبیعت محض دریافتنی سازند.

ناموسان‌پیکاری

(A 452)  
(B 480)

چهارمین سستیزه

## بر نهاد

جهان دارای چیزی است که یا همچون جزء آن، و یا همچون علت آن، يك هستومند مطلقاً ضروری است.

## برهان

جهان حسی چونان کل همه پدیدارها، همهنگام سلسله‌ای از دگر‌گونه‌ها را در خود می‌گنجاند. زیرا بدون این سلسله، حتا تصور رشته زمانی، به مثابه شرط امکان جهان حسی، به ما داده نمی‌شد. \* ولی هر دگر‌گونی تابع شرط خویش است که در زمان مقدم بر دگر‌گونی است، و تحت آن شرط، این دگر‌گونی ضروری است. اینک هر امر مشروط که داده شده باشد، در رابطه با وجود

(\* زمان همچون شرط صوری امکان دگر‌گونه‌ها، البته به سان عینی مقدم است بر دگر-  
←

(۱) epikurische Schule؛ یا «مکتب اپیکوری»، «مکتب اپیکوروس».

2) Weltbewegungen 3) erster Beweger

منطق ترافرازنده، دوپچمگوئیک ترافرازنده. ناموسان پیکاری خرد ناب ۵۴۳

های طبیعت بوسیله نفوذهای آزادی بدون انقطاع دگرگون خواهند شد؛ و بازی پدیدارها که برطبق طبیعت محض، بقاعده وهمدیس می‌تواند بود، بدان راه، آشفته و ناهمدوسیده خواهد گشتن.

{ (A 453)  
{ (B 481)

خرد ناب  
مینوهای ترافرازنده

#### پاد نهاد

در هیچ جا هیچ هستومند مطلقاً ضروری وجود ندارد، نه در درون جهان، نه بیرون از جهان همچون علت آن.

#### برهان

فرض کنید که: جهان خود هستومندی ضروری باشد، یا در جهان يك هستومند ضروری وجود داشته باشد. در این حال، یا: در سلسله دگرگونی-های جهان، آغازی وجود خواهد داشت که به سان نامشروط ضروری، و در نتیجه بدون علت خواهد بود؛ امری که با قانون پویای تعیین همه پدیدارها در زمان آخشیج گونه است؛ - و یا: سلسله خود بدون هرگونه آغاز خواهد بود و هرچند هم که در تمام جزءهای خود تصادفی و مشروط باشد، با اینهمه در کل خود مطلقاً ضروری و نامشروط خواهد بود؛ و این امر با خود آخشیج-گونه است. زیرا مجموعه ای که هیچ يك از بخشهایش فی نفسه برجسته است (۱) Menge. کمپ سمیت در اینجا Menge را به معنای Reihe می‌گیرد و آن را به ←

خویش، سلسله فرآرسته‌ای را از شرطها تا امر مطلقاً نامشروط - که تنها چیزی است که مطلقاً ضروری است،- در پیش فرض می‌کند. بنابراین باید يك عنصر مطلقاً ضروری<sup>۱</sup> موجود باشد، تا يك دگرگونی، چونان پی‌آمد آن، بوجود آید. ولی این عنصر ضروری خود به جهان حسی تعلق دارد. زیرا وگرنه، فرض کنید که عنصر ضروری در بیرون از جهان حسی باشد: در این صورت آغاز سلسله دگرگونیهای جهانی، از آن عنصر ضروری مشتق خواهد شد، بدون آنکه با اینهمه این علت ضروری خود به جهان حسی متعلق باشد. اما این امر ناممکن است. زیرا چون آغاز يك رشته زمانی فقط بوسیله آنچه در زمان مقدم است می‌تواند تعیین شود، پس، والاترین شرط آغاز سلسله‌ای از دگرگونیها باید در زمان موجود باشد، در زمانی که این سلسله هنوز وجود نداشت (چون آغاز عبارت است از يك برجاهستی که پیش از آن زمانی وجود دارد که در آن شیئی که می‌آغازد، هنوز وجود نداشته است). بنا بر این، علتِ علتِ ضروریِ دگرگونیها، و نیز همچنین خود علت، متعلق است به زمان، و در نتیجه متعلق است به پدیدار (به پدیداری که زمان تنها چونان صورت آن ممکن است). از اینجا چنین برمی‌آید که علت نمی‌تواند جدا از جهان حسی همچون مجموع کلی همه پدیدارها، اندیشیده شود. پس در خود جهان عنصری مطلقاً ضروری وجود دارد (حال خواه کل سلسله جهانی باشد، خواه بخشی از این سلسله).

{ (A 454)  
(B 482)

→  
گونیها؟ ولی ذهناً<sup>۲</sup> و در بودش آگاهی ما، تصور زمان مانند هر تصور دیگر، همچنان فقط از راه ایجاد دریافت‌های حسی داده شده است.

1) etwas | Absolutnotwendiges

۲) به پیروی از اردمان، diesen به جای dieser ؛ - وگرنه، بر طبق گورلاند dieser باید به «جهان حسی» مربوط شود: «... مقدم است بر جهان حسی».  
۳) ویله جای subjektiv و objektiv را عوض می‌کند، یعنی: «... البته ذهناً مقدم...؛ ولی عیناً و در...».

ضروری نداشته باشد، خود نمی تواند دارای برجاهستی ضروری باشد.  
 در برابر فرض کنید که: يك علت جهانی مطلقاً ضروری در بیرون از جهان وجود داشته باشد. در این صورت این علت همچون والاترین عضو در سلسله علت‌های دگرگونیهای جهانی، برجاهستی علتها و سلسله علتها<sup>۱</sup> را نخست آغاز خواهد کرد.\* ولی اینک این سلسله می بایستی سپس به عمل کردن آغازد، و بدینسان علت آن در زمان خواهد بود، و درست به همین دلیل، به مجموع کلی پدیدارها، یعنی به جهان تعلق خواهد داشت. پس، نتیجه می شود که خود آن علت، بیرون از جهان نخواهد بود، و این امر با فرض پیشین آخشیج گونه است. بنابراین، نه در درون جهان، و نه بیرون از جهان (و با اینهمه در همبستگی علی<sup>۲</sup> با جهان)، هیچ گونه هستومند مطلقاً ضروری یافته نمی شود.

(A 455) }  
 (B 483) }

\* واژه: آغازیدن، به دو معنا گرفته می شود. معنای نخستین، فعالانه<sup>۳</sup> است، چنانکه علت، يك سلسله از حالتها را همچون معلول خود می آغازد (*infit*) [= شروع می کند]. معنای دوم انفعالی<sup>۴</sup> است، بدینسان که علت، خود را در علت آغاز می کند (*fit*) [= شروع می شود = بوجود می آید = تکوین می یابد = هستی می پذیرد = ساخته می شود = می شود]. من معنای دوم را از معنای نخستین نتیجه می گیرم.

(۱) یا شاید: «برجاهستی دگرگونیهای جهانی و سلسله آنها».

- 2) Kausalverbindung  
 3) aktiv 4) passiv

→  
 series برمی گرداند (← واژه «سلسله» در جمله پیشین). البته در این مورد ویژه ممکن است مسئله چندان مهم نباشد، ولی به هرسان، معمولاً «مجموعه» [= Aggregat و Menge] و «سلسله» [= «رشته»، همچنین گاه «ردیف»: Reihe = «سری»]، در متن کانت دقیقاً از یکدیگر متمایزند. - بویژه توجه کنید به معنا و تمایز ریاضی این اصطلاحها.



ملاحظه در باره

(A 456)  
(B 484)

## I. در باره بر نهاد

برای استوار کردن برج‌جاهستی يك هستومند ضروری، در اینجا من نمی‌باید هیچ استدلالی را جز استدلال کیهانشناختی<sup>۱</sup> بکار گیرم؛ و استدلال کیهانشناختی چنان است که از امر مشروط در پدیدار، به امر نامشروط در مفهوم، بالا می‌رود. زیرا امر نامشروط همچون شرط ضروری تمامیت مطلق سلسله نگریده می‌شود. این برهان را بر پایه مینوی محض والاترین همه هستو- مندها به طور کلی، بر عهده گرفتن، کاری است که به يك اصل دیگر خرد تعلق دارد؛ و چنین برهانی باید در جای ویژه خود مطرح شود.

اینک، برهان کیهانشناختی ناب، برج‌جاهستی يك هستومند ضروری را به شیوه‌ای دیگر ثابت نمی‌تواند کرد مگر اینکه هم‌نگام این نکته را نامعلوم باقی گذارد که آیا هستومند ضروری، خود جهان است، یا شیئی است متمایز از جهان. زیرا برای حل و فصل نکته اخیر، به آغازهایی نیاز است که دیگر کیهانشناختی نیستند، و در سلسله پدیدارها پیش نمی‌روند. به این منظور، احتیاج است به مفهومهای هستومندهای تصادفی عموماً (نا آنجا که صرفاً همچون برابر ایستاهای فهم در نگر آیند)، و نیز به يك اصل، تا این هستومندها بوسیله مفهومهای محض، با يك هستومند ضروری متصل گردند. این همه به گونه‌ای از فلسفه تراگذنده<sup>۲</sup> تعلق دارد، که جای آن هنوز اینجا نیست.

ولی اگر يك بار از برهان کیهانشناختی آغاز کنیم، به قسمی که سلسله پدیدارها و سیر قهقرایی را در سلسله پدیدارها، بر طبق قانونهای آروینی علیت در بن قرار دهیم، در این صورت دیگر نمی‌توانیم از آن سلسله فرا جهیم و به چیزی گذر کنیم که به هیچ روی به سلسله، چونان عضو آن، تعلق ندارد.

1) kosmologisches Argument

2) transzendente Philosophie. گورلاند در اینجا به جای transzendente می‌دهد transzendentale: «فلسفه ترافرازنده».

(A 457) }  
(B 485) }

ناموسان پیکاری چهارم

## II. در باره پادنهاده

ممکن است گمان کنیم که در بسالارفتن<sup>۱</sup> در سلسله پدیدارها، به ضد برجاهستی والاترین علت مطلقاً ضروری، درگیر دشواریهایی خواهیم شد. ولی این دشواریها نباید بر پایه مفهومیهای محض برجاهستی ضروری یک شیء عموماً، قرار داشته باشند. بنابراین، دشواریها نباید هستی شناسانه باشند؛ بلکه بعکس، باید از همبستگی عینی با یک سلسله پدیدارها - یعنی در این زمینه که برای پدیدارها شرطی فرض گردد که خود نامشروط باشد، - برخیزند. در نتیجه دشواریها باید کیهانشناسانه باشند و برطبق قانونهای آروینی نتیجه گیری شوند. اینک بساید این امر نشان داده شود که بسالارفتن در سلسله علتها (در جهان حسی)، هرگز نمی تواند در شرطی که به طور آروینی نامشروط باشد به انجام رسد؛ و اینکه، استدلال کیهانشناختی که از تصادفی بودن حالتیهای جهانی برطبق دگرگونیهای آنها مشتق شود، به ضد فرض یک علت نخستین که سلسله را مطلقاً تازه آغاز کند، کار می کند.

(A 459) }  
(B 487) }

ولی در این ناموسان پیکاری، پادسانی<sup>۲</sup> شگفتی موجود است، و آن اینکه: از مبنای برهانی واحدی که در برنهاده، برجاهستی یک نخست هستی - مند نتیجه گیری می شود، در پادنهاده، نهستی همان نخست هستی مند، و البته با همان تیزی، استنتاج می گردد. نخست موضوع این بود که: یک هستی مند ضروری برجاست؛ زیرا کل زمان گذشته، سلسله همه شرطها، و بنابراین همچنین امر نامشروط (امر ضروری) را در خود فرا می گیرد. اینک موضوع چنین است که: هیچ هستی مند ضروری وجود ندارد، درست به همان دلیل که تمام زمان سپری شده، سلسله همه شرطها را (که در نتیجه به نوبه خود همگی مشروط اند)، در خود فرا می گیرد. علت این پادسانی به قرار زیر است. استدلال نخستین فقط

1) das Aufsteigen

2) Kontrast

زیرا شرط باید درست به همان معنایی نگریسته شود که در آن معنا، اضافه است (A 458) (B 486) [نسبت] امر مشروط به شرط خود در سلسله، گرفته می‌شود، سلسله‌ای که می‌بایستی در پیشرفت مداوم، به این برترین شرط بیانجامد. اینک اگر این نسبت حسی باشد و به کاربرد آروینی ممکن فهم مربوط شود، آنگاه والاترین شرط یا والاترین علت، فقط برطبق قانونهای حسگانی و در نتیجه فقط هم-چون متعلق به رشته زمانی، سیر قهقرایسی را تمام خواهد کرد؛ و هستموند ضروری باید همچون والاترین عضو سلسله جهانی نگریسته آید.

با اینهمه، برخی فیلسوفان<sup>۱</sup> این آزادی را به خود داده‌اند که چنین جهشی را انجام دهند (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) [= گذر به جنس دیگر استدلال<sup>۲</sup>]. به این ترتیب که ایشان، از دگرگونیه‌ها در جهان، تصادفی بودن آروینی را - یعنی وابستگی دگرگونیه‌ها را به علتیهایی که آروینانه تعیین-کننده‌اند، - نتیجه گرفته‌اند، و بدینسان یک سلسله بسالارونده شرطهای آروینی را حاصل کرده‌اند؛ که سراسر نیز درست بوده است. لیکن چون ایشان در اینجا هیچ آغاز نخستین و هیچ والاترین عضوی نتوانستند یافتن، ناگهان مفهوم آروینی تصادف را وا‌هشتند و مقوله ناپ را برگرفتند، که سپس یک سلسله صرفاً معقول را ایجاد کرد که فرآرستگی آن بر پایه برجاهستی یک علت مطلقاً ضروری استوار بود. و اما چون این علت مطلقاً ضروری دیگر به هیچ گونه شرطهای حسی مربوط نبود، از شرط زمانی نیز، که برطبق آن، علیت اش خود نیز می‌باید آغاز شود، آزادگشت. ولی این فراروند کاملاً نادرست است، چنانکه می‌توان از شرح زیر نتیجه گرفت.

تصادفی، به معنای ناپ<sup>۳</sup> این مقوله، عبارت است از چیزی که عکس آن، که نقض‌کننده<sup>۴</sup> آن است، ممکن باشد. اینک، از تصادفی بودن آروینی، به هیچ روی نمی‌توان تصادفی بودن معقول را نتیجه گرفت. آنچه دگرگون

۱) هماهنگ با میکل‌جان و مولر و اویزلمان، «فیلسوفان» به متن افزوده شده است؛ (کمپ سمیث: «اندیشندگان»). ۲) هماهنگ با اویزلمان، «استدلال» برای روشنی به عبارت افزوده شده است. ترجمه خود او: «گذر به حیطة دیگر [استدلال]»:

переход в другую область [рассуждения].

3) reiner Sinn      4) kontradiktorisch

به تمامیت مطلق سلسله شرطها توجه دارد، که در آن، يك شرط، شرط دیگر را در زمان تعیین می کند؛ و بدان راه يك عنصر نامشروط و ضروری را بدست می آورد. بعکس، استدلال دوم، تصادفی بودگی هر آنچه را که در دشته زمانی معین است، در حیطه مطالعه خود می کشد (زیرا پیش از هر چیز تعیین شده‌ای، زمانی آمده است که در آن زمان، خود شرط به نوبه خود می بایست همچون مشروط معین گردد)؛ و بدین راه هر آنچه نامشروط است، و هرگونه ضرورت مطلق، سراسر از میان می رود. با اینهمه شیوه استدلال قیاسی در هردو استدلال، با خود خرد عادی آدمی، کاملاً متناسب است؛ خردی که مکرراً دچار این ماجرا می شود که با خود در کشمکش افتد. زیرا او برابر استای خود را از دو ایستگاه مختلف بررسی می کند. آقای دو مران<sup>۱</sup>، مناقشه دو اخترشناس مشهور را که بر اثر دشواری همانندی در مورد برگزینش ایستگاه ایجاد شده بود، پدیده‌ای یافت بس شگفت، تا در این باره رساله‌ای ویژه نویسد. یکی از آن دو تن چنین استدلال می کرد: ماه گرد محدود خود می چرخد، به این سبب که همواره يك روی خود را به سوی زمین دارد. اخترشناس دیگر می گفت: ماه گرد محدود خود نمی چرخد، درست به همین دلیل که همواره يك روی خود را به سوی زمین دارد. هردو نتیجه قیاسی راست اند: بسته به آنکه انسان کدامین ایستگاه را برگزیند تا از آن، جنبش ماه را مشاهده کند.

(A 461)  
(B 489)

(۱) Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678–1771)، فیزیکدان و ریاضی-دان فرانسوی. کانت ظاهراً به اثر او به نام زیر توجه دارد:  
*Traité physique et historique de l'aurore boréale*, Paris, 1754.

می‌شود، عکس آن، (عکس حالت آن)، در زمان دیگر واقعی است، در نتیجه همچنین ممکن است. ولی این، نقطهٔ مقابل نقض‌کنندهٔ حالت پیشین نیست. برای این امر، لازم است که در همان زمانی که حالت پیشین وجود داشت، به جای آن حالت، عکس آن حالت، امکان وجود می‌داشت؛- و این چیزی است که هرگز نمی‌توان از دگرگونی نتیجه‌اش گرفت. جسمی که در حال جنبش عبارت باشد از A، در حال ایستش عبارت خواهد بود از non-A؛<sup>۱</sup> [نه A]. ولی از اینکه یک حالت برابرنهادهٔ حالت A به دنبال A بیاید، به هیچ روی نمی‌توان نتیجه گرفت که عکس نقض‌کنندهٔ A ممکن باشد، و در نتیجه A تصادفی باشد. بدین خاطر لازم است که در همان زمانی که جنبش وجود داشت، به جای جنبش می‌توانست ایستش وجود داشته باشد. اکنون، ما چیزی بیش از این نمی‌دانیم که ایستش در زمان پسین، واقعی و در نتیجه همچنین ممکن بوده است. ولی جنبش در یک زمان و ایستش در زمان دیگر متناقضاً در برابر یکدیگر نهاده نشده‌اند. بنابر این توالی تعیین‌های برابر- نهاده، یعنی دگرگونی، به هیچ روی تصادفی بودگی را برطبق مفهومهای فهم نساب استوار نمی‌کند، و بنابراین همچنین نمی‌تواند برطبق مفهومهای نساب فهم، به برجاستی یک هستومند ضروری بیانجامد. دگرگونی فقط تصادفی بودن آروینی را استوار می‌کند؛ یعنی اینکه حالت نوین، برطبق قانون علیت، لافسه و بدون علتی که به زمان پیشین تعلق داشته باشد، به هیچ روی رخ نمی‌توانست داد. این علت، حتا اگر همچون مطلقاً ضروری نیز فرض شود، باید بدین شیوه باز فقط در زمان یافته شود، و به سلسلهٔ پدیدارها متعلق باشد.

(۱) هماهنگ با میکِل‌جان و کمپ سمیث، non-A به جای non A.

[ پایان هر چهار ستیزه مینوهای ترافرازنده. از اینجا به بعد، دنباله فصل «ناموسان- پیکاری خرد ناب»، مطابق معمول، متوالیاً ادامه می‌یابد. ]

{ (A 462)  
(B 490)

### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهره سوم

### در باره علاقه خرد<sup>۱</sup> به این ستیزه‌ها با خود

بدینسان مسا سراسر بازی دویچمگویانه مینوهای کیهانشناختی را در برابر خود داریم. مینوهای کیهانشناختی به هیچ روی اجازه نمی‌دهند که برابر- ایستایی مطابق با ایشان در گونه‌ای تجربه ممکن بدیشان داده شود؛ حتا این را نیز اجازه نمی‌دهند که خرد ایشان را هماهنگ با قانونهای کلی تجربه بیاندیشد. با اینهمه، مینوهای کیهانشناختی خودکامانه براندیشیده نشده‌اند، بلکه خرد، در پیشروند مداوم<sup>۲</sup> هم نهاد آروینی ضرورتاً بدانها رهنمون می- شود: و این، هنگامی است که خرد بخواهد آنچه را که برطبق قاعده‌های تجربه، همواره فقط می‌تواند به طور مشروط تعیین شود، از همه شرطها آزاد کند و آن را در تمامیت نامشروطاش فرا گیرد. این حکمهای خردپردازانه، شمار معینی کوشش‌اند برای فروگشودن چهار مسئله طبیعی و پرهیزناپذیر خرد. بیشتر یا کمتر از آنها چیزی وجود ندارد، زیرا سلسله‌های فرضهای پیشین هم نهادی بیشتری وجود ندارند که هم نهاد آروینی را پرتوم کرانمند می‌سازند.

مالاتهای پر آب و تاب خردی را که می‌کوشد تا قلمرو خود را فراتر از همه مرزهای تجربه بگستراند، فقط در ضابطه‌های خشک، که صرفاً بنیاد ادعاهای مشروع او را در خود می‌گنجانند، پیش نهاده‌ایم؛ و چنانکه شایسته يك فلسفه ترافراننده است، آنها را از همه جنبه‌های آروینی<sup>۳</sup> عاری ساخته‌ایم؛ هر چند که سراسر شکوه و جلال حکمهای خرد فقط می‌تواند در پیوند با آن

{ (A 463)  
(B 491)

1) Interesse der Vernunft      2) kontinuierlich  
3) das Empirische

جنبه‌های آروینی کاملاً متجلی گردد. ولسی در این تطبیق<sup>۱</sup>، و در گسترش پیشرونده کاربرد خرد، فلسفه چون از حیطة تجربه‌ها آغاز می‌کند، و بتدریج خود را به حد این مینوهای عالی می‌رساند، چنان ارج و شکوهی<sup>۲</sup> نشان می‌دهد که اگر فقط می‌توانست ادعاهای خود را برقرار سازد، ممکن بود ارزش همه دانشهای دیگر آدمی را بسی دور، پشت سر گذارد. زیرا فلسفه شالوده بزرگترین انتظارها و چشم انداز<sup>۳</sup>های ما را به هدفهای فرجامین، هدفهایی که همه تلاشهای خرد سرانجام باید در آنها به هم رسند، - قول می‌دهد. این پرسشها را بنگریم: آیا جهان آغازی دارد، و آیا در استنش خود در مکان، دارای گونه‌ای مرز است؟ آیا در جایی، شاید در خویشندگی اندیشنده من، یک یگانگی بخش‌ناپذیر و انهدام‌ناپذیر یافته می‌شود، یا اینکه هیچ چیز جز امر بخش‌پذیر و گذرا وجود ندارد؟ آیا من در کنشهای خود آزادم، یا اینکه مانند هستومندهای دیگر، در رشته<sup>۴</sup> طبیعت و سرنوشت رهنموده می‌شوم؟ سرانجام، آیا یک والاترین علت جهان وجود دارد، یا اینکه شی‌های طبیعی و نظم آنها، فرجامین برابرایی را تشکیل می‌دهند که در آن، ما باید در همه نگرش‌های خود توقف کنیم؟ - اینها پرسشهایی اند که برای فروگشایی‌شان، ریاضیدان داوطلبانه دانش خود را سراسر پیشکش خواهد کرد. زیرا ریاضیات هم نمی‌تواند برای ریاضیدان به خاطر برترین و مبرم‌ترین هدفهای بشریت هیچ گونه خرسندی ایجاد کند. حتا شکوه<sup>۵</sup> خاص ریاضیات (این مایه افتخار خرد آدمی!) بر این پایه قرار دارد که ریاضیات خرد را راه می‌نماید تا طبیعت را در امر بزرگ و نیز در امر کوچک، در نظم و قاعده‌مندی‌اش، و نیز در یگانگی شکفت‌انگیز نیروهایی که طبیعت را به حرکت می‌آورند، سخت فراتر بنگرد از همه انتظارهای چنان فلسفه‌ای که بر پایه تجربه عادی برپا شده باشد؛ و بدینسان ریاضیات حتا کاربرد گسترده خرد را فراتر از هرگونه تجربه، سبب می‌شود و آن را تشویق می‌کند، و هم-هنگام، کیهان-فرزانشی را که به این پژوهش می‌پردازد، با بهترین ماده‌های

(۱) کمپ سمیت تصریح می‌کند: «در این تطبیق آروینی».

2) Würde      3) Aussicht      4) Faden  
5) Betrachtung      6) Würde



نخستین<sup>۱</sup> مجهز می‌سازد تا پژوهش خود را تا آنجا که سرشت این پژوهش اجازه می‌دهد، بوسیلهٔ سهشهای مناسب، حمایت کند.

متأسفانه برای نگرورزی (ولی شاید، خوشبختانه برای مقصد<sup>۲</sup> عملی انسانها)، خرد در میانهٔ بزرگترین انتظارهایش، چنان خویشتن را در انبوه دلیلهای و پاد-دلیلهای درگیر می‌بیند که هم به خاطر شرافت<sup>۳</sup> و هم به خاطر امنیت-اش، عملی نیست که خود را باز پس کشد، و این کشمکش را چونان يك پیکار نمایشی محض، بسا بی‌تفاوتی تماشا کند؛ او همچنین نمی‌تواند بسادگی آرامش را برقرار سازد، زیرا برابری این مناقشه‌ها را سخت جالب می‌یابد. بنابراین برای خرد، کاری باز نمی‌ماند جز آنکه در بارهٔ خاستگاه این نایگانگی با خویشتن خود ژرف‌اندیشی کند و ببیند که آیا از قضای روزگار، يك دژفهمی محض، برانگیزندهٔ این نایگانگی نمی‌باشد؟ پس از این تشریح، البته شاید لازم آید که ادعاهای نخوت‌آمیز در هر دو طرف از میان بروند، ولی به جای آنها، ممکن است حکومت آرام و پایدار خرد برفهم و حسها آغاز شود.

{ (A 465)  
(B 493)

ما اکنون برآنیم تا این تشریح دقیق را اندکی به پس افکنیم و نخست این امر را بررسی کنیم: اگر مثلاً ملزم شویم طرف<sup>۴</sup> بگیریم، مرجحاً جانب کدامین طرف را خواهیم گرفت؟ ولسی چون ما در این مورد محک منطقی حقیقت را در دست نداریم، بلکه تنها به علاقهٔ خود رجوع می‌کنیم، پس چنین بازجویی‌ای، هرچند در رابطه با حق مناقشه‌آمیز در هر دو طرف، چیزی را بیان نمی‌کند، با اینهمه، این سود را خواهد داشت که این امر را دریافتنی سازد که چرا طرف‌گیران در این مناقشه خود را مرجحاً وقف يك طرف ساخته‌اند و نه وقف طرف دیگر، بدون آنکه واقعاً يك بینش ممتاز برابری را علت این طرف‌گیری باشد. این بازجویی همچنین نکته‌های جنبی دیگری را نیز توضیح خواهد داد؛ برای نمونه، حرارت تعصب‌آمیز<sup>۵</sup> يك طرف را و حکم

#### 1) Materialien

۲) Bestimmung؛ در اینجا، همچنین: «مقصود». - این واژه در متن مفرد است، ولی شاید بهتر باشد هماهنگ با بعضی مترجمان در ترجمه به جمع برگرداند: «مقصدهای عملی»، «مقصودهای عملی»، «مقاصد عملی».

3) Ehre 4) Partei 5) zelotische Hitze

خونسردانه طرف دیگر را، یا این را که چرا مردمان با رغبت برای یک طرف شادی کنان فریاد آفرین می‌کشند، و چرا به ضد طرف مقابل از پیش به سانی آشتی ناپذیر تسخیر شده‌اند.

ولی در اینجا چیزی وجود دارد که در این داوری موقت دیدگاهی را تعیین می‌کند که تنها از آن دیدگاه این داوری می‌تواند با استوارکاری شایسته اعمال شود، و این چیز عبارت است از همسنجش اصلهایی که هر دو طرف از آنها می‌آغازند. اندر میان حکمهای پادنهاده، گونه‌ای همدیسی<sup>۱</sup> کامل شیوه اندیشش، و نیز گونه‌ای یگانگی کامل مبدأ حکمتی ملاحظه می‌شود: یعنی یک اصل آدین‌گردی ناب<sup>۲</sup> نه فقط در توضیح پدیدارها در جهان، بلکه همچنین حتا در فروکشایی مینوهای ترافرازنده در باره خود کیهان. ولی در برابر، حکمهای برنهاده، فزون بر شیوه توضیح آروینی در چهارچوب سلسله پدیدارها، آغازهای فکری را نیز در بن می‌نهند؛ و بدین معنا، مبدأ حکمتی آنها ساده نیست. ولی من آنها را بر پایه نشانه تمایز عمده شان جزم‌گردی<sup>۳</sup> خرد ناب خواهم نامیدن.

باری، در تعیین مینوهای کیهانشناختی خرد، در جانب جزم‌گردی، یا در جانب برنهاده، این جنبه‌ها خود را آشکار می‌سازند:

نخست، گونه‌ای علاقه عملی<sup>۴</sup> که هر شخص درست‌اندیش، اگر نفع راستین خود را فهم کند، یکدلانه در آن سهیم است. اینکه جهان دارای آغاز است؛ اینکه خویشتن اندیشنده من دارای طبیعتی است ساده و بدان سبب تباهی‌ناپذیر؛ اینکه خویشتن اندیشنده من همهنگام در کنشهای ارادی<sup>۵</sup> خویش آزاد است و بر فراز جبر طبیعت<sup>۶</sup> جای دارد؛ و سرانجام، اینکه سراسر نظم شیءهایی که جهان را تشکیل می‌دهند، از یک نخست‌هستومند ناشی می‌شود، که همه چیز یگانگی و پیوستگی هدفمندانه خود را از آن به وام می‌گیرد، - این هر چهار دقیقاً پایه‌های بنیادین اخلاق و دین‌اند. پادنهاده همه این تکیه‌گاهها را از ما می‌رباید، یا دست کم چنین می‌نماید که آنها را از ما

- 1) Gleichförmigkeit      2) reiner Empirismus  
3) Dogmatismus      4) praktisches Interesse  
5) willkürlich      6) Naturzwang

{ (A 466)  
(B 494) }

بر باید:

دوم، نوعی علاقه نگرددانۀ خرد نیز به این طرف نشان داده می‌شود. زیرا، اگر مینوهای ترافرازنده را به شیوهٔ برنهاد فرض کنیم و بکار بریم، آن-گاه می‌توانیم کاملاً پرتوم، تمامی زنجیرهٔ شرطها را فرا گیریم و اشتقاق امر مشروط را اندر یابیم؛ زیرا از امر نامشروط می‌آغازیم. این کاری است که پادنهاد انجام نمی‌دهد و به این سبب سخت نامساعد معرفی می‌شود. زیرا به پرسش در بارهٔ شرطهای همنهاد خود، هیچ پاسخی نمی‌تواند داد، مگر چنانکه به سانی پایان‌ناپذیر به نوبهٔ خود همواره چیزی برای پرسیدن باقی گذارد. برطبق پادنهاد، همواره باید از يك آغاز داده شده به يك آغاز باز هم بالاتر صعود کرد؛ هر جزء به يك جزء باز هم کوچکتر می‌انجامد؛ هر رویداد همواره باز رویداد دیگری را چونان علت خود، فراتر از خود می‌دارد؛ و شرطهای برجاهستی عموماً به نوبهٔ خود همواره به شرطهایی دیگر تکیه می‌کنند، بی آنکه هرگز در يك شیء خودایستا چونان نخست‌هستومند، حمایت نامشروط و تکیه‌گاهی یابند.

سوم، برنهاد از امتیاز مردم‌پسندی نیز برخوردار است، که به هیچ روی کوچکترین بخش توصیه‌پذیری آن نیست. فهم عادی در مینوهای آغاز نامشروط هرگونه همنهاد کوچکترین دشواری نمی‌یابد، چون او به هرسان بدین امر بیشتر عادت دارد که به سوی پی‌آمدها فرود آید تا اینکه به سوی بنیادها فراز رود. فهم عادی در مفهوم نخستینهٔ مطلق (که در بارهٔ امکان آن خود را به در دسر نمی‌افکند) راحت و آسایش دارد، و همهنگام نقطه‌ای استوار می‌یابد تا ریسمان راهنمای گامهای خود را بدان بندد. ولی در برابر، او در بالا رفتن بی‌آرام از امر مشروط به سوی شرط همواره يك پادرو خواهد داشت، و هرگز خشنودی<sup>۳</sup> نتواند یافت.

و اما در تعیین مینوهای کیهانشناختی در جانب آدوین‌گروی<sup>۴</sup>، یا در جانب پادنهاد، ملاحظه می‌شود که:

{(A 467)  
(B 495)}

{(A 468)  
(B 496)}

- 1) spekulatives Interesse      2) Leitschnur  
3) Wohlgefallen                  4) Empirismus

نخست<sup>۱</sup>، هیچ گونه علاقه عملی خرد از اصلهای ناب خرد،- چنان علاقه ای که اخلاق و دین دربر دارند،- نتیجه نمی شود. بعکس آروین گروی<sup>۲</sup> معض، چنین می نماید که هر گونه نیرو و نفوذ را از اخلاق و دین سلب کند. اگر نخست هستومندی متمایز از جهان وجود نداشته باشد؛ اگر جهان آغازی نداشته باشد و بنابراین همچنین بدون آفریننده باشد؛ اگر اراده ما آزاد نباشد و لروح تابع همان بخش پذیری و تباهی پذیری باشد که ماده؛- پس مینوها و آغازه های اخلاقی نیز اعتبار خود را سراسر از کف می نهند و همراه با مینوهای ترافراژنده که تکیه گاههای نظری آنها را تشکیل می دهند، فرو می ریزند.

دوم<sup>۳</sup>؛ د برابر، آروین گروی برای علاقه نگرورزانة خرد امتیازهایی دارد که بسیار جذاب اند و سخت پیشی می گیرند از آنچه آموزگار جزم اندیش مینوهای خردی قول می تواند داد. بر پایه آروین گروی، فهم همواره در زمین ویژه خود، یعنی در حیطه تجربه های ممکن صرف قرار دارد، که قانونهای آنها را می تواند تحقیق کند و به میانجی این قانونها شناخت مطمئن و درک پذیر خود را بدون پایان بگستراند. در اینجا فهم می تواند و می باید برابر ایستار هم در گوهر خویش و هم در نسبتهای آن در سهش - یا دست کم در مفهومی که انگاره آنها می تواند در سهشهای مشابه داده شده، روشن و واضح پیش نهاده شود - باز نماید. فهم ناگزیر نیست این زنجیر نظم طبیعت را رها کند، تا به مینوهای بپیوندد که برابر ایستاهای آنها را نمی شناسد؛ چه، آن برابر ایستاهای چونان شیءهای اندیشه هرگز داده نمی توانند شد. فزون بر آن، فهم حتما مجاز نیست کار خود را ترک کند و به بهانه اینکه کارش دیگر به پایان رسیده، به قلمرو خرد می نونده<sup>۴</sup> گام نهد و به سوی مفهوم-

(A 469)  
(B 497)

۱) در B، «نخست»، پاراگراف تازه ای را تشکیل نمی دهد. در A و ویراست سوم، با جزئی اختلافی پاراگراف تازه باز می شود. - ما از ویراست سوم و متن هایدمان پیروی کرده ایم.

## 2) Empirism

۳) هماهنگ با کمپ سمیت (و میکل جان)، «دوم» به خاطر روشنی و تقارن به متن افزوده شده است. همچنین توجه کنید به «سومین» در آغاز چند پاراگراف بعد.

## 4) idealisierende Vernunft

های تراگذرنده فرا رود که در آنجا دیگر مجبور نیست مشاهده کند و مطابق با قانونهای طبیعت به پژوهش پردازد، بلکه فقط باید بیاندیشد و تخیل کند، مطمئن از اینکه نمی‌تواند بوسیلهٔ بوده‌های طبیعت و اخورد. زیرا در آنجا فهم به گواه بوده‌های طبیعت پایبند نیست، بلکه می‌تواند از آنها بگذرد یا حتا آنها را تابع اعتبار و قدرت برتری سازد، یعنی تابع اعتبار و قدرت خرد ناب.

از اینرو آروین گرو<sup>۱</sup> هرگز به خود اجازه نخواهد داد که گونه‌ای عصر<sup>۲</sup> طبیعت را به منزلهٔ عصر مطلقاً نخستین فرض گیرد؛ یا گونه‌ای مرز دور-نمایی خویش را در گسترهٔ طبیعت، همچون دورترین مرز بنگرد؛ یا از برابر-ایستاهای طبیعت، که او از راه مشاهده و ریاضیات می‌تواند فروگشاید یا در سهش، همنهادانه تعیین کند (یعنی از استنید گار)، به برابر ایستاهایی برشود که نه حس، نه نیروی انگارش، هرگز به طور ملموس بساز نمی‌تواند نمود (یعنی به امر ساده). همچنین، آروین گرو نخواهد پذیرفت که انسان در خود طبیعت قوه‌ای را در بن قرار دهد که مستقل از قانونهای طبیعت عمل کند (آزادی)، و بدان راه در کار فهم تداخل کند که بر مبنای رشتهٔ راهنمای قاعده‌های ضروری هستی‌پذیرفتن پدیدارها تحقیق می‌کند. سرانجام، او قبول نخواهد داشت که انسان علت چیزی را در بیرون از طبیعت (در نخست هستومند) بگوید؛ - چون ما هیچ چیز دیگر را نمی‌شناسیم مگر طبیعت را. زیرا فقط طبیعت است که می‌تواند برابر ایستاهای ما عرضه دارد و در بارهٔ قانونهای آنها ما را تعلیم دهد.

البته ممکن است فیلسوف آروین گرو<sup>۴</sup> با پادنهاده<sup>۵</sup> خود هیچ نگرسته‌ای نداشته باشد مگر آنکه کنجکاو بی‌پروا و ادعای نسنجیدهٔ خردی را خنثا کند که مقصد راستین خود را نمی‌شناسد؛ و در جایی از بینش و دانستن لاف می‌زند که در واقع بینش و دانستن در آنجا فرو می‌مانند؛ و چیزی را به مشابهٔ پیشبرد علاقهٔ نگرورزانه و می‌نماید که فقط می‌تواند از نگرگاه عملی معتبر باشد؛ و سرانجام، در آنجا که راحت و آسایش ایجاب می‌کند، رشتهٔ باز-

1) Empirist      2) Epoche      3) Aussicht  
4) empirischer Philosoph      5) Antithese

جویهای فیزیکی را فرو می‌گسلاند و با تظاهر به گسترش شناخت، آن رشته را به مینوهای ترافراژنده‌ای گره می‌زند که بوسیله آنها ما در واقع فقط این را می‌شناسیم که هیچ چیز نمی‌دانیم. - من می‌گویم، اگر آروین گرو به خنثا کردن اینها بسنده کند، آنگاه آغازه او عبارت خواهد بود از يك مبدأ حکمتی میان‌روی در ادعاهای و فروتنی در حکمها، و هم‌هنگام بزرگترین گسترش ممکن فهم ما، بوسیله آموزگار واقعی گماشته شده بر ما، یعنی تجربه. زیرا در چنین موردی، ما از فرضهای پیشین فکری و گردش، به خاطر وظیفه عملی خویش محروم نخواهیم شد. تنها نکته این است که نمی‌توان آن فرض-های پیشین فکری و گردش را زیر عنوان و مراسم پرطمطراق دانش و بینش خرد وارد ساخت، زیرا دانشن نگروزانه<sup>۱</sup> راستین در هیچ جا هیچ برابر ایستا ندارد مگر برابر ایستایی که در تجربه یافته شود و اگر انسان از مرز تجربه تراگذرد، هم‌نهاد که می‌کوشد تا شناختهای نوینی را که از تجربه مستقل باشند ایجاد کند، هیچ فرولایه‌ای برای سهش نخواهد داشت تا بتواند بر آن اعمال شود.

(A 471) }  
(B 499) }

ولی اگر آروین گروی در رابطه با مینوها (چنانکه بارها رخ می‌دهد) خود جزمی شود و گستاخانه چیزی را نفی کند که فراتر از سپهر شناختهای سنده خویش قرار دارد، پس او خود دچار همان خطای نافروتنی خواهد شد - خطایی که در اینجا سخت بیشتر در خور سرزنش است، زیرا بدان وسیله علاقه عملی خرد دچار آسیبی می‌شود جبران‌ناپذیر.

این عبارت است از پادنهش<sup>۲</sup> اپیکودوس گردی<sup>۳</sup> [= آیین اپیکوروس]<sup>\*</sup> به ضد پلاتون گردی<sup>۴</sup> [= آیین افلاطون].

(\* با اینهمه، اینکه آیا اپیکوروس این آغازه‌ها را چونان حکمهای عینی هرگز بیان داشته است یا نه، پرسشی است که باز می‌ماند. اگر این آغازه‌ها برای او چیز بیشتری جز مبدهای حکمتی کاربرد نگروزانه خرد نبوده باشند، پس اپیکوروس از دیگر فر-زانگان دوران باستان، روح فلسفی اصیلتری نشان داده‌است. این گزاره‌ها را بنگریم: اینکه ما می‌بایست در توضیح پدیدارها چنان به کار پردازیم که گویی حیطه بازجویی بوسیله هیچ‌گونه مرز یا آغاز جهان، محدود نشده باشد؛ اینکه مایه جهان را چنان فرض گیریم

1) spekulatives Wissen

2) Gegensatz

3) Epikureism

4) Platonism

هریک از این دو آیین، بیش از آن سخن می‌گوید که می‌داند. با این-  
 همه در حالی که اپیکوروس دانستن را، هرچند به رغم امر عملی، تشویق می‌کند،  
 و پیش می‌راند، افلاطون البته برای امر عملی اصلهایی ممتاز بدست می‌دهد،  
 ولی درست به همان دلیل، در رابطه با همه چیزهایی که تنها بوسیله آنها  
 گونه‌ای دانستن نگرورزانه برای ما ممکن است، به خرد اجازه می‌دهد به  
 توضیحات مینوی<sup>۱</sup> پدیدارهای طبیعی متوسل شود و درباره آنها پژوهش  
 فیزیکی را به کنار گذارد.

{(A 472,  
(B 500)

سرانجام، آنچه به سومین عامل مربوط می‌شود، که می‌تواند در گزینش  
 موقت بین دو طرف ستهنده، نگر بسته آید، باید گفت این سخت شگفت است  
 که آروین گروی سراسر فاقد هرگونه مردم‌پسندی است؛ اگرچه قاعدتاً می-  
 بایستی گمان برده شود که فهم عادی طرحی را که وی را از هیچ راه جز  
 بوسیله شناختهای تجربی و همدوسش خردوارانه آنها خرسند نمی‌سازد، با  
 میل به عهده خواهد گرفت. - حال آنکه جزمیت ترافرازانده<sup>۲</sup> فهم عادی را  
 ملازم می‌سازد تا به مفهومی برشود، که بسی فراتر می‌روند از بینش و توانش  
 خرد پر ممارست‌ترین مغزها در اندیشیدن. ولی درست همین امر بنیاد جنباننده<sup>۳</sup>  
 جزمیت است برای فهم عادی. زیرا سپس آن که اهل فهم عادی است، خود

{(A 473)  
(B 501)

→ که اگر بخواهیم در باره آن بوسیله تجربه چیزی بیاموزیم، باید باشد؛ اینکه هیچ گونه  
 فرآورش دیگر رویدادها، جز چنانکه آنها بوسیله قانونهای طبیعی تغییرناپذیر تعیین می-  
 شوند، در میان نیست؛ و سرانجام، اینکه ما نمی‌بایست به هیچ علت دیگر که از جهان  
 متمایز باشد متوسل شویم؛ - اینها جملگی، هرچند کم مراعات می‌شوند، ولی با اینهمه  
 اکنون هم گزاره‌هایی اند بسیار درست، برای گستراندن فلسفه نگرورزانه، یا همچنین  
 برای کشف اصلهای اخلاق مستقل از سرچشمه‌های کمکی بیگانه<sup>۴</sup>. به هیچ روی چنین  
 بر نمی‌آید که کسی که می‌خواهد آن گزاره‌های جزمی<sup>۴</sup> را هنگامی که ما به نگرورزی  
 محض می‌پردازیم، نادیده انگارد، بدین خاطر بتواند متهم گردد که می‌خواهد آن گزاره‌ها  
 را منکر شود.

{(A 472)  
(B 500)

۱) صفت با یاء اضافه (mīnavī-ye)، نه اسم (mīnū-ye)؛ - معادل idealisch.

2) transzendente Dogmatik

۳) کمپ سمیت در قلاب می‌افزاید: «یعنی نااخلاقی، نظری».

۴) کمپ سمیت در قلاب می‌افزاید: «اینکه جهان مرز و آغازی دارد، علت الهی، و  
 دیگرها».

را در حالتی خواهد یافت که در آن حتا فاضلترین کسان هیچ گونه مزیتی بر وی نخواهد داشت. اگر او در این باره کم بداند یا هیچ نداند، هیچ کس دیگر نیز نمی‌تواند لاف زند که در این باره بیشتر می‌داند؛ و هرچند فهم عادی در این زمینه مانند دیگران چندان مدرسی سخن نمی‌تواند گفت، با اینهمه او می‌تواند در این زمینه بسی فروتر خردپردازی کند، زیرا او اندر میان مینو-های خالص گشت و گذار می‌کند، که انسان در باره آنها درست به این دلیل می‌تواند با فصاحت هر چه بیشتر سخن گوید، که از آنها هیچ چیز نمی‌داند. ولی هنگامی که کار به پژوهش طبیعت می‌کشد، فهم عادی باید بکلی خاموش شود و به ندادنی خویش اعتراف کند. بنابراین، راحت و آسایش و غرور بیهوده، جنبه توصیه‌آمیز قوی آغازدهای جزئی را تشکیل می‌دهند. فزون بر آن، هرچند برای یک فیلسوف سخت دشوار خواهد بود چیزی را همچون آغاز فرض گیرد، بی‌آنکه بتواند در آن باره خود را توجیه کند، یا حتا مفهومی را وارد سازد که واقعیت عینی آنها نمی‌تواند برقرار شود، با اینهمه، برای فهم عادی هیچ چیز معمولی‌تر از این کارها نیست؛ چه، فهم عادی می‌خواهد چیزی داشته باشد که بتواند با اعتماد از آن آغاز کند. این دشواری که چنین فرض پیشین را خود دریابد، او را ناآرام نمی‌سازد؛ زیرا دشواری این فرض پیشین هرگز به ذهن او خطور نمی‌کند (چون نمی‌داند اندر-یافتن به چه معناست)، و او چیزی را همچون شناخته شده می‌گیرد که بر اثر کاربرد مکرر برای او آشناست. ولی سرانجام، هرگونه علاقه نگروزر نزد او در مقابل امر عملی از میان می‌رود و او چنین می‌انگارد که چیزی را دریابد و بداند، که در واقع نگرانیها یا امیدهای او را به فرض (B 502) کردن یا بساور داشتن آن سوق می‌دهند. بدینسان، آروین گروی (A 474) خرد ترافرازنده-مینونده<sup>۱</sup>، از هرگونه مردم‌پسندی محروم است؛<sup>۲</sup> و هرچند

1) transzendental-idealiserende Vernunft

۲) این جمله‌ای است بحث‌انگیز. ما متن را ترجمه کرده‌ایم که چنین است:

... der transzendental-idealiserenden Vernunft aller  
Popularität ...

ولی اردمان چنین می‌خواند:

←



آروین‌گروی<sup>۱</sup> ممکن است بسی جنبه‌های منفی را به ضد والاترین آغازهای عملی در خود بگنجانند، با اینهمه هیچ جای نگرانی نیست که هرگز مرزهای مدرسه را ترك کند و در هیئت جامعه<sup>۲</sup> اعتباری کم و بیش عمده بیابد، و به میزانی مورد لطف توده‌های وسیع قرار گیرد.

خرد آدمی از نگرگاه طبیعت خود مهرازانه [= معمارانه] است، یعنی همه شناختها را چونان متعلق به يك دستگاه ممکن می‌نگرد و از اینرو همچنین فقط چنان اصلهایی را مجاز می‌شمارد که برای يك شناخت موجود این امر را دست کم ناممکن نسازند که در گونه‌ای دستگاه با دیگر شناختها گردآید. ولی گزاره‌های پادنهاده به چنان گونه‌اند که فرساختش بنایی را از شناختها سراسر ناممکن می‌گردانند. برطبق گزاره‌های پادنهاده: فراسوی هر حالت جهان، همیشه حالتی وجود دارد کهن‌تر؛ در هر جزء باز جزءهایی دیگر یافته می‌شوند که به نوبه خود بخش‌پذیرند؛ پیش از هر رویداد، رویدادی دیگر قرار دارد که به نوبه خود باز همچنین بوسیله چیزی دیگر ایجاد شده است؛ و در برجاهستی عموماً، همه چیز همواره مشروط است، بدون آنکه هیچ گونه امر نامشروط، و برجاهستی نخستین برشناخته شود. بنابراین چون پادنهاده در هیچ جا هیچ نخستینه و هیچ گونه آغازی را که مطلقاً بتواند در بن ساختمان قرار گیرد، نمی‌پذیرد، پس، يك ساختمان فرآراسته شناخت بر پایه چنین گونه فرضهای پیشین سراسر ناممکن است. از اینرو علاقه مهرازانه<sup>۳</sup> [= معمارانه] خرد (که مستلزم یگانگی ناب و پرتوم خرد است، نه یگانگی آروینی)، گونه-ای توصیه طبیعی را برای حکمهای برنهاده در خود می‌دارد.

ولی اگر انسانی بتواند خود را از همه علاقه‌ها رها کند و حکمهای خرد را بدون توجه به پی‌آمدها، تنها بر پایه قدر بنیادهای آن تحت مطالعه

(۱) به پیروی از ملین، er ... er به جای sie ... sie.

(۲) gemeines Wesen؛ - یا: «عرف جامعه»، «جامعه متعارف».

(۳) architektonisches Interesse

→  
... aller Popularität der transzendental-idealisierten  
Vernunft ...

«... آروین‌گروی، از هر گونه مردم‌پسندی خرد ترافرازنده-مینونده محروم است...»  
ویله نیز قرائتی دیگر دارد که واردش نمی‌شویم.

قرار دهد، آنگاه او، بر مبنای این فرض که هیچ بیرونشدهی برای رهایی از تنگنا نمی‌داند جز آنکه یکی از این دو آموزه ستهنده را بپذیرد، در حالتی خواهد افتاد که لاینقطع در نوسان است: امروز به سانی متقاعدکننده به نگر او چنین می‌رسد که اراده آدمی آزاد است؛ فردا، هنگامی که زنجیر فرو-ناگشودنی طبیعت را مطالعه می‌کند چنین عقیده خواهد یافت که آزادی چیزی جز خودفریبی نمی‌باشد و همه چیز صرفاً طبیعت است. ولی اگر مطلب به عمل و معاملت<sup>۱</sup> بکشد، آنگاه این بازی خرد صرفاً نگرورز، مانند انگاره‌های شبیح‌گون<sup>۲</sup> یک رؤیا از میان خواهد رفت، و او اصلهای خود را تنها بر پایهٔ علاقهٔ عملی بر خواهد گزید. ولی چون برای یک هستومند ژرف‌اندیش و پژوهنده شایسته است که مقدار معینی از وقت خود را منحصرانه وقف آزمون خرد خویش سازد، در حالی که در این باره هرگونه طرف‌گیری را بکلی به کنار گذارد و بدینسان ملاحظه‌های خود را برای داوری، آشکارا به آگاهی دیگران رساند - پس هیچ کس را نمی‌توان سرزنش کرد، و به طریق اولی، هیچ کس را نمی‌توان بازداشت از آنکه بدون هراس از هیچ تهدید، از گزاره‌ها یا پادگزاره‌ها در برابر هیئت منصفه [= ژوری] ای پدافندد، که در پایگاه خود اویند (یعنی در پایگاه آدمیان خط‌پذیر).

(A 476)

(B 504)

### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهرهٔ چهارم

### در بارهٔ اینکه مسئله‌های ترافرازندۂ خرد ناب

### مطلقاً باید بتوانند فروگشوده شوند

اینکه بخواهیم همهٔ مسئله‌ها را فرو گشاییم و همهٔ پرسشها را پاسخ گوئیم، لافزنی گستاخانه و خودفریفتگی گزافه خواهد بود، چنانکه بدان سبب هرگونه اطمینان از ماسلب خواهد شد. با اینهمه، دانشهایی وجود دارند که طبیعت آنها چنین است که هر یک از پرسشهای مطرح شده در آنها،

1) das Tun und Handeln      2) Schattenbilder  
3) transzendente Aufgaben

مطلقاً باید بتواند بر پایه آنچه انسان می‌داند، پاسخ‌دادنی باشد. زیرا پاسخ می‌باید از همان سرچشمه‌هایی برخیزد، که خود پرسش سرچشمه می‌گیرد. در این دانشها به هیچ روی مجاز نیست نادانی پرهیزناپذیر را بهانه آورد؛ بلکه بعکس، می‌توان فروگشایی را طلب کرد. برای نمونه، ما باید بتوانیم بر پایه قاعده، آنچه را که در همه موردهای ممکن، حق یا ناحق می‌باشد، بدانیم؛ زیرا به تعهد ما مربوط می‌شود؛ ولی ما درباره آنچه نمی‌توانیم دانست، تعهدی نیز نداریم. با این حال، در توضیح پدیدارهای طبیعت، باید برای ما بسی چیزها نامعین، و بسا پرسشها فروناگشودنی باز مانند. زیرا آنچه ما درباره طبیعت می‌دانیم، در بیشتر موردها برای آنچه می‌باید توضیح دهیم، به هیچ روی بسنده نیست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا در فلسفه ترافرازنده پرسشی هست که به برون‌آخته‌ای مربوط شود که در برابر خرد نهاده شده، و آنگاه درست بوسیله همین خرد نساب پاسخ‌دادنی نباشد؟ و اینکه: آیا انسان نمی‌تواند بحق از پاسخ دادن قطعی آن پرسش، به این دلیل سر باز زند که برون‌آخته مورد بحث (بر پایه آنچه می‌توانیم دانست) مطلقاً نامعین است و در شمار چیزهایی قرار دارد که در آن باره، هرچند ما بسی مفهوم در اختیار داریم تا پرسش را مطرح کنیم، ولی سراسر فاقد میانجیها یا توانشی هستیم که اساساً بتوانیم پاسخ‌اش دهیم؟

{ (A 477)  
(B 505)

اینک من حکم می‌کنم که، فلسفه ترافرازنده اندر میان سراسر شناختهای نگرورزانه دارای این ویژگی است: هیچ پرسشی که مربوط باشد به برابر-ایستایی که به خرد نساب داده شده است، هرگز برای همین خرد آدمی فرو-ناگشودنی نیست، و هیچ عذر و بهانه یک نادانی پرهیزناپذیر و ژرفای بُن-ناپذیر مسئله، نمی‌تواند ما را از تعهدمان وا رهند که آن را دقیق و فرآراسته پاسخ دهیم. زیرا درست همین مفهوم که ما را در جایگاهی می‌نشانند که پرسش را بپرسیم، می‌بایستی همچنین ما را قابل گرداند تا این پرسش را پاسخ گوئیم؛ زیرا برابر ایستا به هیچ روی در بیرون از مفهوم یافته نمی‌شود (مانند پرسش حق و ناحق).

ولی در فلسفه ترافرازنده، این فقط پرسشهای کیهانشناختی اند که در

{ (A 478)  
(B 506)

1) kosmologische Fragen

رابطه با آنها انسان بحق می‌تواند پاسخی خرسندکننده که به چگونگی برابر- ایستایشان پیوند می‌یابد، طلب کند، چنانکه فیاسوف مجاز نیست به بهانه تاریکی نفوذناپذیر خود را باز پس کشد؛ و این پرسشها فقط می‌توانند به مینوهای کیهانشناختی مربوط شوند. زیرا برابریستا می‌باید آروینانه داده شود و پرسش فقط به تناسب برابریستا با یک مینو پیوند می‌یابد. اکنون، ممکن است برابریستا، ترافرازنده باشد، و بنابراین خود ناشناخته باشد؛ برای نمونه اینکه: آیا آن چیز [ = Etwas ] که پدیدار آن (در خود ما) عبارت است از اندیشیدن، (یعنی روح)، هستمندی است در گوهر خویش ساده؟ یا اینکه: آیا علتی برای مجموع همه شیءها وجود دارد که مطلقاً ضروری باشد؟ و دیگرها؛ - در این حالها ما باید برای مینوی خود برابر- ایستایی بجوییم که در باره آن اذعان می‌بایدمان کرد که برما ناشناخته است، ولی با اینهمه، بدان سبب ناممکن نیست.\* تنها مینوهای کیهانشناختی در خود دارای این ویژگی‌اند که می‌توانند برابریستای خویش و همنهاد آروینی را که برای مفهوم آن برابریستا واجب است، همچون داده شده، در پیش فرض کنند؛ و این پرسش که از مینوهای کیهانشناختی برمی‌خیزد، فقط به پیشروند این همنهاد مربوط می‌شود، البته تا آنجا که این پیشروند بنا باشد تمامیت مطلق را در خود بگنجانند: ولی این تمامیت مطلق به هیچ روی آروینی نیست، از بهر آنکه در هیچ تجربه داده نمی‌تواند شد. اینک چون در اینجا

(A 479) }  
(B 507) }

(\* البته به این پرسش که یک برابریستای ترافرازنده دارای چه سرشتی است، یعنی چه می‌باشد؟ هیچ پاسخ نمی‌توان داد. با اینهمه بخوبی می‌توان گفت که پرسش، خود چوچ است؛ از بهر آنکه برابریستای این پرسش، داده نشده است. بدین سبب همه پرسش- های روح‌شناسی ترافرازنده نیز پاسخ‌دانی‌اند، و واقعاً هم پاسخ داده شده‌اند. زیرا آنها به درون‌آخته ترافرازنده همه پدیدارهای درونی مربوط می‌شوند، درون‌آخته‌ای که خود پدیدار نیست و بنابراین، چونان برابریستا داده نشده است، و در آن هیچ یک از مقوله‌ها (که پرسش واقعاً به آنها رجوع می‌شود) شرطهای تطبیق خود را نمی‌یابند. بنابراین در اینجا وضع چنان است که گفته‌ام عادی راست درمی‌آید، و آن اینکه: نبودن پاسخ نیز خود گونه‌ای پاسخ است؛ یعنی پرسش در باره چگونگی آن چیزی [ = Etwas ] که بوسیله هیچ محمول معین اندیشیده نتواند شد، سراسر بوج و تهی است، - چون آن چیز بیکباره بیرون از سپهر برابریستاهایی نهاده شده، که می‌توانند به ما داده شوند.

(A 479) }  
(B 507) }

1) Ausdruck

سخن منحصرانه بر سر يك شیء همچون برابر استای يك تجربه ممکن است و نه بر سر يك چیز فی‌نفسه، پس بدینسان، پاسخگویی پرسش کیهانشناختی تراگذرنده، بیرون از مینو، دیگر در هیچ جا قرار ندارد. زیرا پرسش به هیچ برابر استای فی‌نفسه پیوند نمی‌یابد؛ و در رابطه با تجربه ممکن، پرسش این نیست که: چه چیزی می‌تواند به طور ملموس در گونه‌ای تجربه داده شود؟ بلکه بعکس، پرسش این است که: چه چیزی در مینو قرار دارد که هم نهاد آروینی، صرفاً می‌بایستی بدان نزدیک شود؟ بنابراین، پرسش مورد بحث باید فقط بر پایه مینو فروگشوده شود. زیرا این مینو يك آفریده محض خرد است؛ و بدینسان خرد نمی‌تواند مسئولیت را از سر خود باز کند و به گردن برابر-ایستای ناشناخته اندازد.

این امر چندان شگرف نیست که در آغاز به نگر می‌رسد؛ و آن اینکه: يك دانش بتواند در رابطه با همه پرسشهایی که به مجموع کلی حیطه آن تعلق دارند (*quaestiones domesticae*) [= سؤالهای داخلی] فروگشاییهای صرف معینی را طلب کند و انتظار داشته باشد؛ هر چند هم که آن فروگشاییها شاید هنوز تا این هنگام<sup>۱</sup> یسافته نشده باشند. فزون بر فلسفه ترافرانزنده، دو دانش خردی ناب دیگر نیز یسافته می‌شوند که یکی از آنها گنجانیده‌ای دارد صرفاً نگرورزانه و دیگری، گنجانیده‌ای عملی؛ بدین شمار: (یاهیات ناب، و اخلاق ناب). - آیا انسان هرگز شنیده است که گویی به سبب نادانی ضروری ما از شرطها، این امر می‌باید نامعین باز ماند که نسبت ترامون<sup>۲</sup> [= قطر] دایره به پیرامون دایره، دقیقاً در عددهای گویا<sup>۳</sup> [= مُنطق] و در عددهای گنگ<sup>۴</sup> [= اصم]، چیست؟ چون این نسبت به هیچ روی نمی‌تواند بوسیله عددهای گویا، متطابق<sup>۵</sup> داده شود، و چون هنوز از راه عددهای گنگ یافته نشده است، بدین دلیل داوری شده است که دست کم ناممکنی<sup>۶</sup> چنین فروگشایی می-تواند با قطعیت برشناخته شود، چنانکه لامبرت<sup>۷</sup> در این باره دلیلی بدست داده

{(A 480)  
{(B 508)

1) zur Zeit 2) Durchmesser 3) Rationalzahlen  
4) Irrationalzahlen 5) kongruent 6) Unmöglichkeit  
(۷) Johann Heinrich Lambert (1728-1777)، ریاضیدان و فیزیکدان آلمانی. ظاهراً کانت رجوع می‌دهد به: *Neues Organon*, Bd. I, *Dianoilogie*, § 348, (Leipzig, 1764). - لامبرت π را محاسبه ناپذیر می‌داند.

است. از سوی دیگر، در اصلهای عمومی آیینهای اخلاقی هیچ چیز نامعین وجود نمی‌تواند داشت، زیرا گزاره‌ها یا سراسر پوچ و بیمعناوند، یا تنها می‌بایستی از مفهومیهای خردی ما ناشی شوند. و اما در برابر، در طبیعت-شناسی<sup>۱</sup>، گونه‌ای پایسان‌ناپذیری گمانها وجود دارد که در رابطه با آنها هرگز نمی‌توان امید قطعیت داشت، زیرا پدیدارهای طبیعی برابر ایستایی‌اند که مستقل از مفهومیهای ما، به ما داده می‌شوند، و بنابراین، کلید آنها در ما و در اندیشیدن ناب ما قرار ندارد، بلکه در بیرون از ماست، و درست به همان سبب در بسی موردها یافته نمی‌تواند شد، و در نتیجه هیچ بازگشود مطمئنی را نمی‌توان انتظار داشت. من پرسشهای آناکاوئیک ترافرازنده را که به تنقیح مناسط شناخت ناب ما مربوط می‌شوند، در شمار اینها نمی‌آورم، زیرا ما اکنون فقط می‌پردازیم به قطعیت داوریه‌ها، در رابطه با برابر ایستاه‌ها، نه در رابطه با خاستگاه خود مفهومیهای مان.

(A 481)  
(B 509)

بنابراین، ما نخواهیم توانست تعهد یک فروگشایی دست کم سنجشگرانه پرسشهای خردی مطرح شده را بدان وسیله از سر خود بازکنیم که در باره حدهای تنگ خرد خود بگزریم [= گله کنیم] و با فرانمودی از گونه‌ای خودشناسی شکسته‌نفسانه، اعتراف کنیم که تصمیم گرفتن در باره پرسشهای زیر فراتر می‌رود از قوه خرد: آیا جهان از ازل وجود داشته است، یا آغازی دارد؛ آیا فضای جهان تا بیکران با هستومندها پر شده است، یا در چهار-چوب مرزهایی معین محصور است؛ آیا چیزی ساده در جهان برجاست، یا اینکه همه چیز می‌بایستی تا بیکران بخش شود؛ آیا گونه‌ای فرآورش و تولید بر پایه آزادی وجود دارد، یا اینکه همه چیز به زنجیره نظم طبیعت پیوسته است؛ و سرانجام، آیا هستومندی وجود دارد که یکسره نامشروط و فی‌نفسه ضروری باشد، یا اینکه برجاهستی همه چیز مشروط است و در نتیجه وابسته به چیزهای بیرونی و فی‌نفسه تصادفی می‌باشد. - زیرا همه این پرسشها به برابر ایستایی پیوند می‌یابند که در هیچ جا داده نتواند شد مگر در اندیشه-هایمان، یعنی به تمامیت مطلقاً نامشروط همنهاد پدیدارها. اگر ما نتوانیم بر

### 1) Naturkunde

{ (A 482)  
(B 510)

پایه مفهومی خود در باره این پرسشها چیزی قطعی بگوییم یا چیزی در ذهن تشکیل دهیم، در این صورت حق نداریم گناه را به گردن چیزی اندازیم که از ما پنهان است. زیرا چنین چیزی (چون در هیچ جا بیرون از مینوی ما یافته نمی‌تواند شد) به هیچ روی داده نمی‌شود. بعکس، علت این ناتوانی را می‌باید در مینوی خویش بجوییم. این مشکلی است که به هیچ گونه فروگشایی اجازه نمی‌دهد؛ چه، ما در این باره همچنان سرسختانه فرض می‌گیریم که گویی با آن مینو گونه‌ای برابر ایستای واقعی همخوانی دارد. باز نمود<sup>۱</sup> واضح گونه‌ای دویچمگوئیک، که در مفهومی خود مسا قرار دارد، بزودی ما را در مورد آنچه می‌باید در رابطه با چنین پرسشی داوری کنیم به قطعیت کامل رهنمون خواهد شد.

می‌توان در برابر این عذر شما در باره ناقطعیت در رابطه با این مشکلهای نخست این پرسش را نهاد که شما قطعاً باید بوضوح پاسخ دهید: مینوهایی که فروگشایی آنها شما را در چنین دشواری درگیر می‌سازد، از کجا بر شما فرو می‌آیند؟ آیا پدیدارهایی که شما به توضیح آنها نیاز دارید، و آیا شما بر پایه این مینوها فقط اصلها یا قاعده‌های<sup>۲</sup> عرضه‌داشت آنها را می‌بایستی بجویید؟ فرض کنید: طبیعت سراسر در برابر شما برهنه باشد و هیچ چیز از حسهای شما و از آگاهی هر آنچه در برابر سهش شما گذاشته می‌شود، پنهان نماند. در این حال شما باز از راه هیچ تجربه واحد، برابر ایستای مینوهای خود را به طور ملموس نمی‌توانید شناختن؛ (زیرا فزون بر این سهش فرآراسته، باز یک هم نهاد فر ساخته و آگاهی تمامیت مطلق هم نهاد، واجب است، آگاهی‌ای که از راه هیچ شناخت آروینی ممکن نیست)، در نتیجه پرسش شما به هیچ روی نمی‌تواند برای توضیح گونه‌ای پدیدار که پیش می‌آید، به سان ضروری، و بنابراین گویی بوسیله خود برابر ایستا، فرا داده شود. زیرا چنین برابر ایستایی هرگز نمی‌تواند بر شما پیش آید، زیرا او از راه هیچ گونه تجربه ممکن داده نمی‌تواند شد: شما با همه دریافتهای حسی ممکن، همیشه اندر میان شرطها - خواه در مکان، خواه در زمان - گرفتار می‌مانید، و به هیچ

(B 511)

(A 483)

1) Darlegung

۲) به پیروی از حدس اردمان، Regeln به جای Regel.

عنصر نامشروط نمی‌رسید تا بتوانید تصمیم بگیرید که آیا این امر نامشروط می‌باید در يك آغاز مطلق هم نهاد جای داده شود، یا در يك تمامیت مطلق سلسله‌ای بی‌آغاز. ولی هرویسپ<sup>۱</sup> [= کل] به معنای آروینی، همواره نسبی است. هرویسپ مطلق چندی (کیهان)، هرویسپ مطلق بخش‌بندی، هرویسپ مطلق اشتقاق، هرویسپ مطلق شرط برجاستی عموماً، و نیز این پرسشها که آیا این هرویسپ مطلق می‌بایستی از راه هم نهاد کرانمند هستی پذیرد، یا از راه هم نهادی که تا بیکران ادامه می‌یابد - این همه به هیچ تجربه ممکن مربوط نیست. برای نمونه، شما پدیدارهای هیچ جسمی را به هیچ روی به يك شیوه بهتر توضیح نمی‌توانید داد از شیوه دیگر: حال خواه فرض کنید که آن جسم از جزءهای ساده تشکیل شده باشد، خواه سراسر همچنان از جزءهای مرکب. زیرا در برابر شما هرگز نه پدیدار ساده قرار خواهد گرفت، نه هیچ ترکیب بی‌پایان. پدیدارها فقط تا هنگامی به توضیح داده شدن نیاز دارند، که شرط-های توضیح آنها در دریافت حسی داده شده باشند؛ ولی هر آنچه اساساً (B 512) بتواند طی پدیدارها داده شود، اگر در يك کل مطلق در نظر گرفته شود، خود (A 484) دیگر يك دریافت حسی نیست.<sup>۲</sup> ولی این هرویسپ خود درست همان چیزی است که توضیح آن در مسئله‌های ترافرازنده<sup>۳</sup> خرد<sup>۴</sup> طلب می‌شود.

بنابراین، چون فروگشایی این مسئله‌ها هرگز در تجربه پیش نتواند آمد، پس شما نمی‌توانید گفت که آنچه در اینجا بتوان به برابر ایستا نسبت داد، نامعین است. زیرا برابر ایستای شما صرفاً در مغز شماست، و در بیرون از مغز شما به هیچ روی داده نمی‌تواند شد. از اینرو شما فقط باید بدین توجه نمایید که با خویشتن هماهنگ گردید، و پرهیزید از ایهامی که مینوی شما را به يك تصور ادعایی يك عنصر آروینانه داده شده<sup>۴</sup>، و بنابراین همچنین بر پایه قانونهای تجربی<sup>۵</sup> به برون آخته‌ای شناخت‌پذیر تبدیل می‌کند. بدینسان، فروگشایی جزم اندیشانه نه فقط تقریباً ناقطعی است، بلکه ناممکن نیز هست.

1) das All

۲) به پیروی از ملین، keine به جای eine.

3) transzendente Vernunftaufgaben

4) ein empirisch Gegebenes

5) Erfahrungsgesetze

تاریخه‌ما



ولی فروگشایی سنجشگرانه که کاملاً قطعی تواند بود، پرسش را به هیچ روی عینی نمی‌نگرد، بلکه بر پایهٔ اساس<sup>۱</sup> شناختی می‌نگرد که پرسش بر آن استوار است.

ناموسان‌پیکاری خرد ناب

{(A 485)  
{(B 513)

بهرهٔ پنجم

تصویر شك گرایانه<sup>۲</sup> پرسشهای کیهانشناختی

در هر چهار مینوی ترافرانده

ما آماده می‌بودیم به طیب خاطر از این درخواست که پرسشهای خود را به سان جزمی پاسخ داده شده بنگریم، دست بشوئیم، به شرطی که از پیش درمی‌یافتیم: پاسخ هر چه باشد، فقط نادانی ما را فزونی خواهد بخشید و ما را از يك گونه فهم‌ناپذیری<sup>۳</sup> به گونه‌ای دیگر، از يك گونه تاریکی به گونه‌ای دیگر که بازهم بیشتر است، و حتا شاید به درون آخشیجها فرو خواهد افکند. اگر پرسش ما تنها به هایش یا به نایش نیازمند باشد، در این حال هوشمندانه عمل خواهد شد اگر بنیادهای احتمالی پاسخگویی را موقتاً به کنار نهیم و نخست این امر را بررسی کنیم که چه نتیجه‌ای فراچنگ خواهد آمد اگر پاسخ در يك سو باشد، و چه نتیجه‌ای، اگر پاسخ در سوی مقابل داده شود. اینک اگر چنین افتد که در هر دو مورد، بیمعنایی<sup>۴</sup> (یاوگی<sup>۵</sup>) صرف نتیجه شود، پس دعوتی خواهیم داشت بنیادیسافته، تا خود پرسش‌مان را سنجشگرانه بازجویی کنیم و بنگریم که: آیا پرسش، خود بر پایهٔ يك فرض پیشین بی‌پایه استوار نیست، و آیا با مینویی بازی نمی‌کند که نادرستی خویش را در تطبیق و بوسیلهٔ پی‌آمدهایش بهتر آشکار می‌سازد تا در تصور مجرد خویش؟ این سود بزرگ شیوهٔ شك گرایانه است که پرسشهایی را بررسی می‌کند که خرد ناب در برابر خرد ناب می‌نهد. بدین شیوه، ما توده‌ای بزرگ از مهملات جزمی

{(A 486)  
{(B 514)

1) Fundament

۲) skeptische Vorstellung؛ یا: «تصور شك گرایانه»، «ارتسام شك گرایانه».

3) Unbegreiflichkeit

4) Sinnleeres 5) Nonsens

را با هزینه‌ای اندک از میان خواهیم برد تا به جای آن، سنجش هشیارانه را برنهمیم، که چونان پالاینده<sup>۱</sup> ای راستین، هذیان پُردانی را همراه با پی آمدهای آن، پیروزمندانانه از میان برخواهد داشت.

بر این پایه، اگر من می‌توانستم از پیش در بارهٔ یک مینوی کیهانشناختی در نگرم که این مینو، هرطرف امر نامشروط همنهاد قهقرایی پدیدارها را هم بگیرد<sup>۲</sup>، باز برای هرگونه مفهوم فهم یا بس بزدگ خواهد بود یا بس کوچک، -آنگاه درمی‌یافتم که چون مینوی کیهانشناختی به یک برابر استای تجربه می‌پردازد که می‌بایستی بایک مفهوم ممکن فهم متناسب باشد، پس این مینو می‌بایستی سراسر تهی و بیمعنا باشد، زیرا برابر استایی با آن مطابقت نمی‌کند، حال به هرگونه هم که بخواهم برابر استا را با آن سازگار سازم. و این برآستی وضع همهٔ مفهومهای جهانی است، که درست به همین سبب خرد را، تا هنگامی که بدانها پیوند داشته باشد، در یک ناموسان پیکاری پرهیزناپذیر درگیر می‌سازند. زیرا:

نخست، فرض کنید که: جهان آغازی نداشته باشد؛ در این حال جهان برای مفهوم شما بس بزدگ است، زیرا این مفهوم که از یک سیر قهقرایی متوالی تشکیل شده است، هرگز نمی‌تواند سراسر ازلیت سپری شده را در رسد. اینک فرض کنید: جهان آغاز داشته باشد. و در این حال نیز جهان برای مفهوم فهم شما در سیر قهقرایی آروینی<sup>۳</sup> ضروری، بس کوچک است. زیرا، چون آغاز همیشه زمانی را در پیش فرض می‌گیرد که پیش از خود می‌آید، پس دیگر نامشروط نیست و قانون کاربرد آروینی فهم، شما را ناچار می‌سازد که باز در پرس و جوی شرط زمانی بالاتری برآید، و بنابراین جهان آشکارا برای این قانون بس کوچک است.

وضع در بارهٔ پاسخ دادن دوگانه به پرسش اندازهٔ جهان<sup>۴</sup> در مکان، به همین سان است. زیرا اگر جهان پایان‌ناپذیر باشد و بی‌مرز، در این حال برای

{ (A 487)  
(B 515)}

۱) به پیروی از اردمان، Kathartikon به جای Katarktikon.  
۲) مولر در پراتنز این توضیح را می‌افزاید: «خواه به شیوهٔ برنهاد، خواه به شیوهٔ پادنهاد».

3) empirischer Regressus

4) Weltgröße

هرگونه مفهوم آروینی ممکن بس بزدگ است؛ و اگر پایان پذیر باشد و مرزدار، در این صورت شما بحق می‌توانید برسید که: این مرز را چه چیز تعیین می‌کند؟ مکان تهی، متضایف خودایستای شیءها نیست، و هیچ شرطی نمی‌تواند بود که شما بتوانید در آن توقف کنید. مکان تهی به طریق اولی يك شرط آروینی هم نیست که بخشی از يك تجربه ممکن را تشکیل دهد. (زیرا کدامین کس از تهیگی مطاق تجربه‌ای تواند داشتن؟) ولی برای تمامیت مطاق در همنهاد آروینی، همواره طلب می‌شود که امر نامشروط مفهومی تجربی باشد. بنابراین، يك جهان مرزداد، برای مفهوم شما بس کوچک است.

دوم، اگر هر پدیداری در مکان (ماده)، از تعدادی بیشمار<sup>۲</sup> از جزءها تشکیل شده باشد، در این حال سیر قهقرایی بخش کردن برای مفهوم شما همواره بس بزدگ است، و اگر بنا باشد بخش کردن مکان در گونه‌ای عضو جهان (امر ساده) قطع شود، در این صورت این سیر قهقرایی برای مینوی امر نامشروط بس کوچک خواهد بود. زیرا این عضو همچنان يك سیر قهقرایی را به سوی جزءهای بسیاری که در وی گنجانیده شده‌اند، باز می‌گذارد.

(A 488)

(B 516)

سوم، فرض کنید: در هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، چیزی نباشد مگر برآمد برطبق قانونهای طبیعت. در این حال علت علت، همیشه به نوبه خود چیزی است که رخ می‌دهد، و سیر قهقرایی‌تان را به علتی باز هم بالاتر ضروری می‌سازد، و در نتیجه امتداد سلسله شرطها را در سوی پرتوم، بدون وقفه ضروری می‌گرداند. بنابراین، طبیعت مؤثر محض، برای هرگونه مفهوم شما در همنهاد رویدادهای جهانی بس بزدگ است.

اگر شما گاه بگاه رویدادهایی را برگزینید که خود بخود ایجاد شوند، در نتیجه اگر فرآورش را بر پایه آزادی فرض گیرید، - در این حال پرسش چرا<sup>۳</sup>، همچنان شما را برطبق يك قانون طبیعی پرهیزناپذیر دنبال می‌کند و شما را ناگزیر می‌سازد که از این نقطه فراتر روید، و آنگاه در خواهید یافت که چنین تمامیت پیوستگی برای مفهوم آروینی ضروری شما بس کوچک است.

1) für sich bestehend

2) unendlich viel 3) das Warum

چهادم. اگر شما يك هستومند مطلقاً ضروری<sup>۱</sup> (خواه خود جهان، خواه چیزی در جهان، خواه علت جهان<sup>۲</sup>) را فرض گیرید، در این صورت شما او را در زمانی می نهید که از هر نقطه زمانی داده شده، به سانی بی پایان، دورتر می رود. زیرا و گرنه، آن هستومند وابسته خواهد بود به يك برجاهستی دیگر که کهن تر است. ولی سپس، این وجود برای مفهوم آروینی شما دست-نیافتنی است، و بس بزرگتر از آن است که شما از راه گونه ای سیر قهقرایی ادامه داده شده، به هنگامی بدان دست توانید یافت.

(A 489) } ولی اگر به عقیده شما، هر آنچه به جهان متعلق است (خواه چونسان  
(B 517) } مشروط، خواه چونسان شرط)، تصادفی باشد، در این حال هر گونه وجود داده شده به شما، برای مفهوم تان بس کوچک است. زیرا این وجود، شما را ملزم می کند تا همچنان در پی وجودی دیگر باشید که این وجود بدان وجود وابسته است.

ما در همه این موردها گفته ایم که مینوی جهان برای سیر قهقرایی آروینی و در نتیجه برای هر گونه مفهوم ممکن فهم، یا بس بزرگ است، یا همچنین، بس کوچک. چرا ما نگرسته خود را معکوس بیان نکرده ایم و نگفته ایم که: در مورد نخست، مفهوم آروینی برای مینو همواره بس کوچک است، ولی در مورد دوم، بس بزرگ، چنانکه در نتیجه گویی گناه به گردن سیر قهقرایی آروینی بیفتد؟ به جای این، چرا ما مینوی کیهانشناختی را متهم ساخته ایم که یا در جهت افراط، یا در جهت تفریط، از هدف خود یعنی تجربه ممکن منحرف می شود؟ دلیل آن به قرار زیر است: فقط تجربه ممکن آن چنان چیزی است که می تواند به مفهومهای ما واقعیت بخشد. بدون تجربه ممکن، هر گونه مفهوم، فقط مینوست، بدون حقیقت، و بدون رابطه با گونه ای برابر ایستا. از اینرو مفهوم آروینی ممکن، سنجه ای است که بر طبق آن، مینو می بایست داوری شود که آیا مینوی محض و شیء اندیشه ای محض می باشد، یا در جهان برابر ایستای خود را می یابد. زیرا تنها در باره چیزی گفته می-شود که نسبت به چیز دیگر بس بزرگ یا بس کوچک است که فقط به خاطر

1) schlechthin notwendiges Wesen

2) Weltursache

آن چیز دیگر برگرفته شود و لازم آید با آن چیز دیگر سازگار گردد. این پرسش نیز در شمار بازیچه‌های مکتب‌های باستانی دویچمگویی<sup>۱</sup> است: اگر يك گوی از سوراخی نگذرد، چه می‌باید گفت، آیا گوی بس بزرگ است، یا سوراخ بس كوچك؟ در این مورد بی‌تفاوت است که شما چگونه سخن گوید. زیرا شما نمی‌دانید که کدام يك از آنها به خاطر دیگری برجاست. در برابر، شما نخواهید گفت که: فلان مرد برای جامه خود بس بلند است، بلکه، جامه برای وی بس کوتاه است.

بنابراین، ما دست کم به این گمان بنیادین یافته رهنمون شده‌ایم: مینو-های کیهانشناختی، و همراه با آنها همه حکم‌های خردپردازانه که اندر میان یکدیگر به مناقشه مشغول‌اند، شاید يك مفهوم تهی و صرفاً خیالی را درباره شیوه‌ای که چگونه برابر استای این مینوها به ما داده می‌شوند، در بن خود داشته باشند. - این گمان فقط می‌تواند ما را دیگر به راهی درست بیان‌دازد تا ترفندی توهم انگیز را آشکار سازیم که ما را به چنین مدتی دراز، گمراه کرده است.

#### ناموسان‌پیکاری خرد ناب

بهره ششم

#### مینوگروی ترافرازنده همچون کلید فروگشایی دویچمگوئیک کیهانشناختی

ما در مبحث حسیك ترافرازنده به سانی رسا استوار کرده‌ایم که: هر آنچه در مکان یا در زمان سهیده شود، در نتیجه همه برابر استاهای تجربه‌ای که برای ما ممکن باشد چیزی جز پدیدارها نیستند، یعنی تصورهای محض-اند، که چنانکه متصور می‌شوند، یعنی چونان هستومندهای استنبده، یا سلسله‌هایی از دگرگونیها، - در بیرون از اندیشه‌های ما هیچ وجودی که در گوهر خویش بنیادین یافته باشد، ندارند. من این تعلیمات را مینوگروی ترافرازنده

{(A 491)  
{(B 519)

1) dialektisch

می خوانم «\*». واقع گرو<sup>۱</sup> به معنای ترافرازنده، این چگونگی پذیربهای حسگانی ما را به شیءهایی که در گوهر خویش مقرر باشند، تبدیل می کند، و بدینسان تصودهای محض را چیزهای فی نفسه می گرداند.

در حق ما بی انصافی خواهد شد اگر آن مینوگروی آروینی که دیگر مدتهاست چنین رسوا شده است، به ما نسبت داده شود. زیرا مینوگروی آروینی هر چند گونه ای بودش خاص مکان را فرض می گیرد، ولی برجاهستی هستومند-های استنیده را در آن منکر می شود، یا دست کم مشکوک می یابد، و اندر میان رؤیا و حقیقت، در این نکته هیچ گونه تمایزی را که به سانی بسنده استوار کردنی باشد، اذعان نمی کند. آنچه مربوط است به پدیدارهای حس درونی در زمان، مینوگروی آروینی در باره آنها همچون شیءهای واقعی هیچ دشواری نمی یابد، و همانا حتا حکم می کند که این تجربه درونی است که بنهایی برجاهستی واقعی برون آخته خود را (فی نفسه، با<sup>۲</sup> همه این تعیین-های زمانی)، به سانی رسا استوار می کند.

- در برابر، مینوگروی ترافرازنده ما اجازه می دهد که: برابر ایستاهای (B 520) سهش بیرونی، درست چنانکه در مکان سهیده می شوند، و در زمان، همه دگرگونیهها، چنانکه حس درونی آنها را متصور می دارد - همگی واقعی باشند. زیرا، چون مکان خود صورت آن سهشی است که ما سهش بیرونی می نامیم، و بدون برابر ایستاهای در مکان، هیچ گونه تصور آروینی داده (A 492) نخواهد شد، پس ما می توانیم و باید هستومندهای استنیده در مکان را چونان واقعی برگیریم. وضع زمان نیز به همین گونه است. ولی خود مکان، و به

«\*» من این تعلیمات را گاه بگاه مینوگروی صودی<sup>۳</sup> نیز نامیده ام تا متمایز سازم آن را از مینوگروی هادی، یعنی از مینوگروی عادی که در وجود خود شیءهای بیرونی شک می کند، یا وجودشان را منکر می شود. در پاره ای موردها<sup>۴</sup> صلاح به نگر می رسد که مرجحاً اصطلاح مینوگروی صوری بکار برده شود تا اصطلاحی که در متن بکار رفته، تا از هر گونه دژگزار می مصون بمانیم. «<sup>۵</sup>

### 1) Realist

(۲) به پیروی از اردبان، selbst, mit به جای (mit, selbst).

### 3) formaler Idealism

(۴) In manchen Fällen ، - یا همچنین: «در بسیاری موردها»، «در بسی...».

(۵) پانوشت در B.

همچنین خود زمان، و همهنگام با هردو، همهٔ پدیدارها باز در گوهر خویش شیءها نیستند، بلکه فقط تصورهایند، و هرگز نمی‌توانند بیرون از ذهن ما وجود داشته باشند. حتا سهش درونی و حسی ذهن ما (همچون برابر ایستای آگاهی) که تعیین آن بوسیلهٔ توالی حالت‌های گوناگون در زمان متصور می‌شود، نیز خویشتن راستین نیست که در گوهر خویش وجود داشته باشد، یعنی درون‌آختهٔ ترافرازنده نیست، بلکه فقط یک پدیدار است که به حسگانی این هستومند ناشناخته بر ما، داده شده است. برجاهستی این پدیدار درونی، هم-چون شیئی که فی‌نفسه وجود داشته باشد، نمی‌تواند پذیرفته آید. زیرا شرط این پدیدار، زمان است، و زمان، هیچ گونه تعیین نوعی شیء فی‌نفسه، نمی‌تواند بودن. اما در مکان و در زمان، حقیقت آروینی پدیدارها به شیوه‌ای بسنده تأمین شده است، و از خویشاوندی با رؤیا، چندانکه بایست<sup>۱</sup>، به دور است؛ - اگر هر دو گونه پدیدار، برطبق قانونهای آروینی در یک تجربه، صحیح و سراسر به یکدیگر مربوط شوند.

بر این پایه، برابر ایستاهای تجربه هرگز در گوهر خویش داده نشده‌اند، بلکه فقط در تجربه داده شده‌اند، و به هیچ روی بیرون از تجربه وجود ندارند. (A 493) اینکه ممکن است در ماه ساکنانی یافته شوند - با آنکه ایشان را هیچ کس با حس درنیافته است - البته باید پذیرفته آید؛ ولی این فقط بدان معناست که: ما می‌توانیم در پیشرفت ممکن تجربه، بدیشان برخورداریم. زیرا واقعی هر آن چیزی است که با گونه‌ای دریافت حسی برطبق قانونهای پیشروند آروینی<sup>۲</sup> در یک بافت واحد قرار گیرد. بنابراین، آن ساکنان هنگامی واقعی‌اند که با آگاهی واقعی من در یک همدوسش آروینی قرار داشته باشند، هر چند که ایشان به این دلیل، فی‌نفسه، یعنی بیرون از این پیشرفت تجربه، واقعی نیستند.

در واقع به ما چیزی داده نشده است مگر دریافت حسی و پیشرفت آروینی<sup>۳</sup> از این دریافت حسی به دریافت‌های حسی ممکن دیگر. زیرا پدیدارها فی‌نفسه، همچون تصورهای محض، فقط در دریافت حسی واقعی‌اند؛ و

1) hinreichend      2) empirischer Fortgang  
3) empirischer Fortschritt

- دریافت حسی در عمل چیزی دیگر نیست مگر بودش يك تصور آروینی، یعنی پدیدار. اگر پیش از دریافت حسی، پدیداری را يك شیء واقعی بنامیم، این بدان معناست که: یا ما در پیشروند تجربه باید به چنین دریافت حسی بر-خوریم، یا اینکه اصلاً معنایی ندارد. زیرا در حقیقت هنگامی می توان گفت که پدیدار، فی نفسه، بدون هرگونه رابطه با حسهای ما و تجربه ممکن، وجود (B 522) داشته باشد، که سخن بر سر يك شیء فی نفسه باشد. ولی در اینجا سخن تنها بر سر پدیدار است در مکان و در زمان، که هیچ يك از این دو به هیچ روی تعیینهای شیءهای فی نفسه نیستند، بلکه فقط تعیینهای حسگانی مایند. از اینرو آنچه در مکان و زمان برجاست (یعنی پدیدارها)، فی نفسه چیزی (A 494) [Etwas =] نیست، بلکه از صورهای محض تشکیل شده است؛ و صورها اگر در ما (در دریافت حسی) داده نشده باشند، در هیچ جایافته نخواهند شد.
- قوة سهش حسی برآستی فقط عبارت است از اندرپذیرندگی: قوه ای که به شیوه ای معین بوسیله صورها متأثر می شویم؛ و نسبت صورها به یکدیگر عبارت است از سهش ناب مکان و زمان (که صورتهای صرف حسگانی ما هستند). این صورها تا آنجا که در این نسبت (در مکان و زمان) بر پایه قانونهای یگانگی تجربه متصل و تعیین پذیر باشند، برای ایستها نامیده می شوند. علت ناحسی این صورها سراسر بر ما ناشناخته است و از اینرو ما نمی توانیم آن را همچون برون آخته بسیم. زیرا چنین برای ایستایی نه می بایست در مکان متصور گردد، نه در زمان (که شرطهای محض تصور حسی اند)؛ ولی ما هرگز نمی توانیم بدون این شرطها هیچ سهشی را به اندیشه آوریم. با اینهمه، ما می توانیم علت صرفاً معقولاً پدیدارها را به طور کلی، برون آخته ترافراژنده بنامیم، تنها برای آنکه بدان راه چیزی داشته باشیم که متناظر است با حسگانی چونان گونه ای اندرپذیرندگی. ما می توانیم به این برون آخته ترافراژنده، هرگونه دامنه و همدوش دریافتهای حسی ممکن خود را نسبت دهیم و (B 523) بگوییم که: این برون آخته ترافراژنده پیش از هرگونه تجربه، در گوهر

۱) در متن، sie. هماهنگ با اویزبان، sie اشاره به «پدیدار» (= «پدیده» = явление) گرفته شده است.

2) bloß | intelligible Ursache



خویش داده شده است. ولی پدیدارها، مطابق با آن برون آخته ترافرازنده، فی‌نفسه داده نشده‌اند، بلکه فقط در این تجربه داده شده‌اند. زیرا پدیدارها (A 495) تصورات محض‌اند، که فقط چونان دریافت‌های حسی می‌توانند بر یک برابر-ایستای واقعی دلالت کنند؛ یعنی اگر این دریافت‌های حسی، برطبق قاعده‌های یگانگی تجربه<sup>۱</sup>، با همه دریافت‌های حسی دیگر دوسیده باشند.<sup>۲</sup> بدینسان می‌توان گفت: شی‌های واقعیِ زمان گذشته در برابرایستای ترافرازنده تجربه داده شده‌اند. ولی برای من، آنها فقط تا آنجا برابرایستایند، و تا آنجا در زمان گذشته واقعی‌اند، که من بر خود متصور دارم که: یک سلسله قهقرای<sup>۳</sup> دریافت‌های حسی ممکن (خواه در رشته راهنمای تاریخ، خواه در رد پای علتها و معلولها) برطبق قانونهای آروینی - در یک کلام، جریان جهان - به یک رشته زمانی سپری شده همچون شرط زمان کنونی می‌انجامد. ولی این سلسله سپس همچنان فقط در هم‌دوشش با یک تجربه ممکن است، که همچون واقعی متصور می‌شود، نه فی‌نفسه؛ چنانکه همه رویدادهای سپری شده پیش از برجاهستی من، در زمانهای دور و دراز و بیادنی‌اوردنی، باز به معنای دیگری نیستند، مگر امکان طولانی ساختن زنجیره تجربه، از دریافت حسی کنونی، فرازا، به شرطهایی که این دریافت حسی کنونی را در زمان تعیین می‌کنند.

بنابراین، اگر من همه برابرایستاهای موجود حسها در همه زمانها و در همه مکانها، جملگی را بر خود متصور دارم، آنگاه چنین برابرایستاهای را پیش از تجربه در زمان و مکان بر نمی‌نهم. بعکس، این تصور خود چیزی نیست مگر اندیشه یک تجربه ممکن، در فرآراستگی مطلق خود. این برابرایستاهای (که چیزی جز تصورات محض نیستند)، فقط در تجربه داده شده‌اند. ولی اینکه گفته شود: برابرایستاهای پیش از هرگونه تجربه من وجود دارند، فقط بدان معناست که آنها باید در آن بخشی از تجربه یافته شوند که من می-

### 1) Erfahrungseinheit

(۲) به پیروی از اردمان، ... zusammenhängen Wahrnehmungen ... به جای Wahrnehmung ... zusammenhängt.

### 3) regressiv

باید با آغازیدن از دریافت حسی، نخست به سوی آن پیش بروم. علت شرطهای آروینی این پیشرفت، در نتیجه این امر که من در سیر قهقرایی به کدامین عضوها می‌توانم برخورد کنم، و تا کجا می‌توانم چنین عضوهایی را پیدا کنم، ترافرازنده است و از اینرو ضرورتاً بر من ناشناخته. ولی ما به این علت ترا-فرازنده کار نداریم، بلکه فقط به قاعدهٔ پیشرفت تجربه می‌پردازیم، که در آن، برابر ایستاهای، یعنی پدیدارها، به من داده می‌شوند. از نگرگاه بیرونشد نیز، این سراسر یکسان است که بگویم: من می‌توانم در پیشروند آروینی در مکان، به ستاره‌هایی برخورد کنم که صد بار دورترند از دورترین ستاره‌هایی که می‌بینم‌شان؛ - یا بگویم که: شاید در فضای جهانی<sup>۱</sup> بتوان چنین ستاره‌هایی را یافت، هر چند که هیچ انسانی آنها را با حس دریافته باشد یا دریابد. زیرا اگر ستاره‌ها دقیقاً همچون شیءهای فی‌نفسه، بدون رابطه با تجربهٔ ممکن، به طور کلی، داده شده باشند، باز برای من هیچ‌اند، یعنی برابر ایستاهای نیستند، مگر تا آنجا که در سلسلهٔ سیر قهقرایی آروینی گنجانیده شده باشند. ولی فقط در رابطه‌ای دیگرسان است - یعنی هنگامی که قرار باشد درست همین پدیدارها برای مینوی کیهانشناختی یک کل مطلق بکار روند، و در نتیجه (B 525) اگر موضوع بر سر پرسشی باشد که از مرزهای تجربهٔ ممکن ترا می‌گذرد - که تمایز در شیوه‌ای که انسان خودش آن برابر ایستاهای حسها را می‌نگرد، قدر (A 497) و اعتبار می‌یابد؛ و نقش این تمایز آن است که هذیانی فریبده را باز دارد که پرهیزناپذیرانه از دژ‌گزارای مفهومی تجربی خاص خود ما سرچشمه می‌گیرد.

### ناموسان پیکاری خرد ناب

بهرهٔ هفتم

### تصمیم سنجشگرانه در مناقشهٔ کیهانشناختی

### خرد با خویشتن

سراسر ناموسان پیکاری خرد ناب بر پایهٔ این استدلال دویچمگویانه استوار است: اگر امر مشروط داده شده باشد، پس تمامی سلسلهٔ همهٔ شرطهای

#### 1) Weltraum

آن نیز داده شده است؛ اینک برابریهای حسها همچون مشروط به ما داده شده‌اند: پس نتیجه می‌شود که... تا پایان. از راه این قیاس خردی، که مقدمه مهین آن چنان طبیعی و خود آشکار می‌نماید، مطابق با گوناگونی شرطهایی که (در هم نهاد پدیدارها) سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند، به همان تعداد، مینوهای کیهانشناختی وارد می‌شوند. این مینوهای کیهانشناختی، تمامیت مطلق این سلسله‌ها را وضع و استدلال می‌کنند، و درست بدین راه خرد را به سانی پرهیز-ناپذیر، در ستیزه با خود می‌افکنند. ولی پیش از آنکه ما عنصر فریبنده این استدلال خردپردازانه را پیدا کنیم، باید از راه تصحیح و تعیین پاره‌ای مفهومها (B 526) که در آن پیش می‌آیند، خود را آماده سازیم.

نخست، گزاره زیر روشن است و بی‌چون و چرا قطعی است: اگر امر مشروط داده شده باشد، درست بدان راه گونه‌ای سیر قهقراپی در سلسله همه شرطهای امر مشروط، نزد ما مسئله‌وار پیش نهاده شده است. از بهر آنکه خود مفهوم امر مشروط چنین ایجاب می‌کند که بوسیله آن، چیزی به یک شرط مربوط شود؛ و اگر آن شرط به نوبه خود مشروط باشد، باز به شرط دورتری پیوند یابد، و بدینسان در سرتاسر عضوهای سلسله. بنابراین، این گزاره‌ای است آناکاوانه، که فراسوی هر گونه ترس از سنجش ترافرانده قرار دارد. این گزاره یک اصل موضوعه منطقی خرد است که آن پیوستگی مفهوم را با شرطهای خویش، - پیوستگی‌ای که در خود مفهوم مرکوز است، - بوسیله فهم دنبال کنیم و تا آنجا که ممکن باشد ادامه دهیم.

پس: اگر هم امر مشروط و هم شرط آن، شی‌های فی‌نفسه باشند، پس هرگاه امر مشروط داده شده باشد، نه تنها سیر قهقراپی به شرط مسئله‌وار پیش نهاده شده است، بل همانا بدان وسیله خود دیگر داده شده است. و چون این امر در باره همه عضوهای سلسله معتبر است، پس سلسله فرآراسته شرطها و در نتیجه همچنین امر نامشروط هم‌هنگام بدان وسیله داده شده است، یا بهتر بگوییم، در پیش فرض شده است، درست به همین سبب که امر مشروط، که فقط بوسیله سلسله فرآراسته شرطها ممکن بود، داده شده است. در اینجا

1) aufgegeben 2) gegeben

197

- همنهاد امر مشروط با شرط خویش يك همنهاد فهم محض است که شیءها را چنانکه هستند، متصور می‌دارد، بدون توجه به این نکته که آیا ما می‌توانیم به (B 527) شناسایی آنها دست یابیم، و چگونه؟ در برابر، اگر من به پدیدارها پردازم، - که همچون تصوراتهای محض، به هیچ روی داده نشده‌اند، مگر آنکه من به شناسایی آنها دست یابم (یعنی به خود پدیدارها؛ چه، آنها چیزی جز شناسایی- (A 499) های آروینی<sup>۱</sup> نیستند)، - پس نمی‌توانم به معنایی واحد بگویم که: اگر امر مشروط داده شود، آنگاه همه شرطها نیز (همچون پدیدارها) برای امر مشروط داده شده‌اند. بنابراین من از اینجا به هیچ روی نمی‌توانم تمامیت مطلق سلسله شرطها را نتیجه بگیرم. زیرا پدیدارها در ادراک ساده، خود چیزی نیستند مگر يك همنهاد آروینی (در مسکان و در زمان)، و بنابراین فقط در این همنهاد داده شده‌اند. اینک به هیچ روی بر نمی‌آید که اگر امر مشروط (در پدیدار) داده شده باشد، همنهادی نیز که شرط آروینی امر مشروط را تشکیل می‌دهد بدان وسیله با آن داده شده و در پیش فرض شده باشد. بعکس، این همنهاد تازه خود فقط در سیر قهقرایی واقع می‌شود، و هرگز نه بدون سیر قهقرایی. ولی در چنین موردی بخوبی می‌توان گفت که يك سیر قهقرایی به شرطها، یعنی يك همنهاد آروینی ادامه داده شده در سوی شرطها خواسته شده است، یا مسئله<sup>۲</sup> پیش نهاده شده است؛ و اینکه در شرطهایی که از راه این سیر قهقرایی داده می‌شوند، کم و کاستی وجود نتواند داشت.<sup>۲</sup>
- از اینجا بروشنی برمی‌آید که مقدمه مهین قیاس خردی کیهانشناختی<sup>۳</sup>، امر مشروط را به معنای ترافراژنده يك مقوله ناب می‌گیرد؛ حال آنکه مقدمه کهن، امر مشروط را به معنای آروینی يك مفهوم فهم که بر پدیدارهای محض تطبیق شده باشد. در نتیجه در این قیاس خردی، آن گونه فریب دوپچمگوینان<sup>۴</sup> (B 528) یافته می‌شود که *sophisma figurae dictionis* ] = مغالطه به سبب ابهام در حد میانگین [ خوانده می‌آید. ولی این فریب<sup>۵</sup> به شیوه‌ای تصنعی ساخته نشده است، (A 500)

1) empirische Kenntnisse

۲) میکل جان: «...؛ و اینکه ما قطعاً شرطها را در این سیر قهقرایی کشف خواهیم کرد».

3) kosmologischer Vernunftschluß

4) dialektischer Betrug 5) Betrug

بلکه يك توهم طبیعی خرد همگانی است. زیرا به سبب این توهم طبیعی، اگر چیزی همچون مشروط داده شده باشد، مسا (در مقدمه مهین) شرطها و سلسله آنها را، گویسی چشم‌بسته، در پیش فرض می‌کنیم. چون این چیز مشروط، چیزی نیست بجز این درخواست منطقی که مقدمه‌های فرآراسته را برای يك نتیجه قیاسی داده‌شده، فرض کنیم؛ و چون در پیوستگی امر مشروط با شرط آن هیچ‌گونه نظم زمانی یافته نمی‌شود، بنابراین آنها فی‌نفسه، چونان همپنگام داده‌شده، در پیش فرض می‌شوند. فزون بر آن، همچنین طبیعی است که (در مقدمه کهن)، پدیدارها را همچون شیء‌های فی‌نفسه، و نیز چونان برابر-ایستاهایی که به فهم محض داده شده‌اند بنگریم؛ - چنانکه در مقدمه مهین رخ داد، که در آن، من همه شرطهای سهش را که تنها تحت آنها برابرایستاهها داده‌شده‌اند، متزع کردم. ولی اینک ما در اینجا گونه‌ای تفاوت شگرف اندر میان مفهومها را نادیده انگاشته‌ایم. هم نهاد امر مشروط با شرط آن، و سراسر سلسله شرطها (در مقدمه مهین)، به هیچ روی به کرانمندی بوسیله زمان، و به هیچ مفهوم توالی، پیوند نمی‌یافت. در برابر، هم نهاد آروینی، و سلسله شرطها در پدیدار (که تابع مقدمه کهن می‌شود)، ضرورتاً متوالی است، و در زمان، فقط پی در پی داده شده است. در نتیجه من نمی‌توانم در مقدمه کهن، تمامیت مطلق هم نهاد و تمامیت مطلق سلسله‌ای را که بدان راه متصور می‌شود، در پیش فرض کنم، چنانکه در مقدمه مهین در پیش فرض کردم. زیرا در مقدمه مهین، همه عضوهای سلسله، فی‌نفسه، (بدون شرط زمانی)، داده شده‌اند. (A 501) ولی در مقدمه کهن، عضوهای سلسله فقط از راه سیر قهرایی متوالی ممکن‌اند، که فقط تا آنجا داده می‌شود، که انسان آن را واقعاً در نوردد.

پس از نشان دادن قانع‌کننده چنین خطا در استدلالی که در هر دو مورد در بن (در بن حکمهای کیهانشناختی<sup>۱</sup> هر دو طرف<sup>۲</sup>) قرار دارد، می‌توان هر دو طرف ستیهنده را، همچون کسانی که طلب خود را بر پایه هیچ دلیل مستندی استوار نمی‌نهند، بحق رد کرد. ولی کشمکش ایشان باز هم بدین راه پایان نمی‌پذیرد

#### 1) kosmologische Behauptungen

۲) gemeinschaftlich («مشرک»، «مشرکاً») را در این جمله به «در هر دو مورد» و «هر دو طرف» برگردانده‌ایم.

که نشان می‌توانستیم داد گویی یا هر دو طرف یا یکی از ایشان، در خود امری که حکم می‌کند (در نتیجه قیاس) حق ندارد، زیرا آن امر را بر دلیلهای محکمی استوار نمی‌سازد. اگر از دو طرف ستیهنده، یک تن حکم کند: جهان آغازی دارد، و دیگری بگوید: جهان آغازی ندارد بلکه از ازل برجا بوده است، چیزی از این روشتر نمی‌نماید که یکی از ایشان می‌بایستی حق داشته باشد. هر چند چنین است، با اینهمه چون روشنی استدلال در هر دو طرف یکسان می‌باشد، باز ناممکن است که به هنگامی تصمیم بتوانیم گرفت که حق در کدام جانب است؛ و مناقشه همچنان ادامه می‌یابد، حتا اگر دو طرف ستیهنده در دادگاه خرد به آرامش فراخوانده شوند. بنابراین، برای آنکه مناقشه را به سانی بنیادین و به خشنودی هر دو طرف پایان بخشیم، هیچ وسیله‌ای باز نمی‌ماند جز اینکه دو طرف ستیهنده را، درست به این سبب که یکدیگر را به این خوبی و می‌توانند زدن، سرانجام متقاعد کنیم که بر سر هیچ می‌ستیزند؛ و نشان دهیم که یک فرامود ترافرازنده معین، در جایی برای ایشان واقعیت (B 530) نقاشی کرده است، که هیچ بودشی در کار نیست. چنین است راهی که ما (A 502) اینک بر آنیم برای پایان بخشیدن به این مناقشه بییماییم؛ - مناقشه‌ای که نمی‌توان با حکم قضایی در آن فتوا [= فتوی] داد.

\* \* \*

زنون الثالثی، آن دویچمگوئی باریک بین<sup>۲</sup>، بوسیله افلاطون سخت سرزنش شده که یک سوفسطایی گستاخ بوده است. زیرا او برای نشان دادن هنر خود می‌کوشید تا گزاره واحدی را از راه استدلالهای ظاهری استوار کند، و دو باره، در دم دیگر آن را از راه استدلالهای دیگری به همان نیرو-مندی، وازند. او حکم می‌کرد که خدا (که با احتمال به نگر او چیزی جز جهان نبوده است)، نه پایان پذیر<sup>۳</sup> است، نه پایان ناپذیر؛ نه در جنبش است، نه در ایستش؛ به هیچ شیء دیگر، نه همانند است نه ناهمانند. برای کسانی که در این زمینه در باره او داوری می‌کرده‌اند، چنین می‌نموده که او می‌خواسته دو گزاره آخشیح گونه با یکدیگر را با هم انکار کند، کاری که بیمعناست.

1) Dialektiker 2) subtil 3) endlich

ولی من ملاحظه نمی‌کنم که این اتهام بتواند بحق بدو وارد شود. من گزاره نخستین او را بزودی نزدیکتر بررسی خواهم کرد. ولی آنچه به دیگر گزاره‌های او پیوند می‌یابد، اگر نگریسته او از واژه خدادند، گیتی بوده باشد، در این حال او البته می‌بایستی گفته باشد که: گیتی نه به سانی پاینده در حیز خود حاضر است (در ایستش است)، و نه حیز خود را تغییر می‌دهد (نه می‌جنبد). زیرا همه چیزها فقط در گیتی اند، ولی گیتی خود در هیچ حیزی نیست. اگر کیهان، هر آنچه را که وجود دارد در خود جای دهد، پس به هیچ شیء دیگر، نه همانند است، نه ناهمانند. از بهر آنکه بیرون از کیهان، هیچ شیء دیگر وجود ندارد، تا کیهان بتواند با آن شیء دیگر سنجیده شود. اگر دو داوری برابر نهاده، شرطی ناپذیرفتنی را در پیش فرض کنند، در این صورت هر دوی آنها به رغم ستیزه خود (که با اینهمه به هیچ روی پادگویی [= آخشیح = تناقض] واقعی نیست) از میان می‌روند، زیرا شرطی که تنها تحت آن، این گزاره‌ها می‌توانستند معتبر باشند خود فرو می‌افتد.

(B 531)

(A 503)

اگر کسی بگوید: هر جسمی یا بوی خوش دارد یا بویی ناخوش، در اینجا حالت سومی هم ممکن است وجود داشته باشد، و آن اینکه آن جسم اصلاً بو (رایحه) نداشته باشد. بنابراین هر دو گزاره ستیهنده می‌توانند دروغین باشند. ولی اگر من بگویم: هر جسمی یا خوشبوست یا خوشبو نیست (*vel suaveolens vel non suaveolens*) [= یا معطر است یا معطر نیست]، در این صورت دو داوری به سانی متناقض در برابر یکدیگر نهاده شده‌اند؛ و هنگامی که فقط داوری: خوشبوست، دروغین باشد،<sup>۲</sup> آنگاه عکس نقض-کننده آن، یعنی اینکه: بعضی جسمها خوشبو نیستند، همچنین جسمهایی را

۱) Univers (?), Universum (?). [اردمان: ]

۲) در متن: ... und nur der erste ist falsch, ...

ما der را به پیروی از کیرشمان، das می‌خوانیم، و مجموعهٔ das erste را اشاره به «داوری نخستین» می‌گیریم، یعنی داوری «خوشبوست». - نکتهٔ اصلی در اینجا آن است که ما این عبارت را در وجه شرطی ترجمه کرده‌ایم تا التصاق مطلبها آسانتر شود؛ - وگرنه:

«... نهاده شده‌اند؛ و فقط داوری: خوشبوست، دروغین است، ولی عکس نقض-

کننده آن، ...».

در خود می‌گیرد که به هیچ‌دوی بو ندادند. در برابر نهش<sup>۱</sup> پیشین (*per disparata*)  
 [= طی تباین و تقسیم] شرط تصادفی مفهوم جسم<sup>۲</sup> (بو)، همچنان در داوری  
 ستیهنده بر جای خود باز ماند، و بوسیله داوری ستیهنده، رفع نشد، از اینرو داوری  
 ستیهنده، عکس نقض‌کننده داوری نخستین نبود.

بنابراین، اگر من بگویم: جهان در مکان یا بی‌پایان است، یا بی‌پایان  
 نیست (*non est infinitus* [= نامتناهی نیست])، پس، هنگامی که گزاره:  
 جهان بی‌پایان است، دروغین باشد، عکس نقض‌کننده آن، یعنی:  
 جهان بی‌پایان نیست، باید راست باشد. بدینسان من یک جهان بی‌پایان را  
 رفع خواهم کرد، بی‌آنکه جهانی دیگر، یعنی جهان پایان‌پذیر را وضع کنم.  
 ولی اگر بگویم: جهان یا بی‌پایان است، یا پایان‌پذیر (نابی‌پایان<sup>۳</sup>)، پس  
 هر دو گزاره می‌توانند کاذب باشند. زیرا در این صورت من جهان را در گوهر  
 خویش، چنانکه چندی آن معین شده باشد، می‌نگرم؛ بدینسان که در پاد-  
 گزاره نه تنها پایان‌ناپذیری و همراه با آن شاید تمام وجود جدا شده جهان  
 را نیز رفع می‌کنم، بلکه یک تعین برای جهان، گویی برای شیئی که فی‌نفسه  
 واقعی باشد، بدان می‌افزایم. ولی این می‌تواند به تساوی کاذب باشد؛ زیرا  
 در واقع ممکن است جهان به هیچ‌دوی چونان شیء فی‌نفسه داده نشده باشد،  
 و در نتیجه همچنین به لحاظ چندی خود نه همچون بی‌پایان داده شده باشد و  
 نه همچون پایان‌پذیر. اجازه می‌خواهم تا چنین گونه برابر نهش را تقابل  
 دویچمگویانه<sup>۴</sup> و برابر نهش پادگویی را تقابل آناکادانه<sup>۵</sup> بنامم. بنابراین از دو  
 داوری که دویچمگویانه در برابر هم نهاده شده‌اند، هر دو می‌توانند دروغین  
 باشند، زیرا نه چنین است که یکی از آنها صرفاً با دیگری آخشیج‌گونه باشد،  
 بلکه چیزی بیش از آن می‌گوید که برای پادگویی واجب است.

ممکن است دو گزاره زیر را همچون گزاره‌های متناقضاً برابر نهاده

#### 1) Entgegenstellung

(۲) به پیروی از هارتشتاین، *des Körpers* به جای *der Körper*.

(۳) یا «نایان‌ناپذیر»: *nichtunendlich*. - خوانندگان گرامی توجه دارند که در  
 چهارچوب استدلال منطقی مورد بحث، *nichtunendlich* [سرهم] و *nicht*  
*unendlich* [جدا]، می‌توانند باهم فرق داشته باشند. همچنین ← *A 72* و *B 97*.

4) *dialektische Opposition*      5) *analytische Opposition*



در نگریست: جهان در چندی خود بی‌پایان است؛ و، جهان در چندی خود پایان‌پذیر است. ولی اگر چنین کنیم، پس فرض می‌گیریم که جهان (یعنی سراسر سلسله پدیدارها) یک شیء فی‌نفسه می‌باشد. زیرا در این صورت جهان باز می‌ماند، حال من در سلسله پدیدارهای آن، خواه سیر قهقرایی پایان-ناپذیر را رفع کنم، خواه سیر قهقرایی پایان‌پذیر را. - اما اگر این فرض پیشین یا این فرانمود ترافرازانده را از میان بردارم، و منکر شوم که جهان یک شیء فی‌نفسه است، آنگاه ستیزه متناقض هر دو حکم به یک ستیزه صرفاً دویچمگویانه ترامی دیسد؛ و چون جهان به هیچ روی فی‌نفسه (مستقل از سلسله قهقرایی تصورهای من) وجود ندارد، پس نه همچون یک کل فی‌نفسه پایان‌ناپذیر وجود دارد، نه همچون یک کل فی‌نفسه پایان‌پذیر. بدینسان جهان فقط در سیر قهقرایی آروینی سلسله پدیدارها برجاست ولی لئفسه هرگز یافته نمی‌شود. از اینرو اگر این سلسله همواره مشروط باشد، پس هرگز بتمامی داده نشده است، و بدینسان جهان هیچ‌گونه کل نامشروط نیست، بنابراین همچون کل نامشروط نیز وجود ندارد، خواه با چندی بی‌پایان، خواه با چندی پایان‌پذیر.

{(A 505)  
(B 538)}

آنچه در اینجا درباره نخستین مینوی کیهانشناختی، یعنی در باره تمامیت مطلق چندی در پدیدار گفته آمده است، در دیگر مینوهای کیهانشناختی نیز راست در می‌آید. سلسله شرطها فقط در خود هممهاده قهقرایی یافته می‌شود، ولی نه فی‌نفسه در پدیدار، چونان شیئی خاص که پیش از هرگونه سیر قهقرایی داده شده باشد. به این سبب من همچنین می‌بایدم گفت: مقدار جزءها در یک پدیدار داده شده، در گوهر خویش نه پایان‌پذیر است و نه پایان‌ناپذیر، زیرا پدیدار هیچ عنصر فی‌نفسه موجود، نیست؛ و جزءهای پدیدار، تازه فقط از راه سیر قهقرایی هممهاده تجزیه‌شونده<sup>۱</sup>، و در همین سیر قهقرایی، داده شده‌اند؛ ولی این سیر قهقرایی، هرگز مطلقاً بتمامی داده نشده است: نه همچون پایان-پذیر، نه همچون بی‌پایان. درست همین امر در باره سلسله علت‌هایی که یکی پیش از دیگری نهاده شده‌اند، یا در سلسله‌ای از وجودهای مشروط تا وجود

{(A 506)  
(B 534)}

1) dekomponierende Synthesis

نامشروطانه ضروری، نیز صدق می‌کند. این سلسله، فی‌نفسه به لحاظ تمامیت خود، هرگز نه همچون پایان‌پذیر نگریسته تواند شد، و نه همچون پایان‌ناپذیر. زیرا این سلسله چونان سلسلهٔ تصورهای تبعی، فقط در سیر قهقرایی پویا<sup>۱</sup> برجاست، ولی پیش از سیر قهقرایی و همچون سلسله‌ای خودایستا از شی‌های فی‌نفسه<sup>۲</sup> هرگز وجود نمی‌تواند داشت.

بنابراین، ناموسان پیکاری خرد ناب در مینوهای کیهانشناختی خود، بدین راه رفع می‌شود که نشان دهیم که صرفاً دویچمگوئیانه است و ستیزه‌ای ناشی از یک فرانمود. این فرانمود خود از اینجا برمی‌خیزد که مینوی تمامیت مطلق را که فقط چونان شرط شی‌های فی‌نفسه معتبر است بر پدیدارهایی اعمال کنیم که فقط در تصور وجود دارند؛ و اگر پدیدارها سلسله‌ای را تشکیل دهند، در سیر قهقرایی متوالی<sup>۳</sup> وجود خواهند داشت، و گرنه هرگز وجود ندارند. اما با اینهمه، از سوی دیگر همچنین می‌توان از این ناموسان-پیکاری سودی برآهنجید راستین، سودی که هرچند جزمی نیست، با اینهمه سنجشگرانه است و آفرایی<sup>۴</sup> [= تعلیماتی]؛ و آن اینکه: مینوش ترافرازندهٔ پدیدارها را بوسیلهٔ ناموسان پیکاری، غیرمستقیم استوار کنیم، - تا اگر برهان مستقیم مبحث حسیک ترافرازنده برای کسی بسنده نباشد، وی را بکار آید. برهان در این قیاس دوحدی<sup>۵</sup> گنجانیده شده است: اگر جهان یک کل فی‌نفسه موجود باشد، پس، یا پایان‌پذیر است، یا پایان‌ناپذیر. ولی (برطبق برهان-های یساده در پادنهاده از یک سو، و در برنهاده از سوی دیگر)، هم گزارهٔ نخست کاذب است، هم گزارهٔ دوم. بنابراین، این امر نیز دروغین است که جهان (مجموع کلی همهٔ پدیدارها) یک کل فی‌نفسه موجود باشد. از اینجا بر می‌آید که پدیدارها عموماً، بیرون از تصورهای ما هیچ‌اند، - و این درست نگریستهٔ ما از مینوش ترافرازندهٔ پدیدارهاست.

1) dynamischer Regressus

۲) در متن، Dingens, an؛ اردمان: an [Dingen]. به پیروی از اردمان، ما عبارت متن را با حذف ویرگول ترجمه کرده‌ایم؛ - و گرنه: «... از شی‌ها، فی‌نفسه هرگز وجود نمی‌تواند داشت».

3) sukzessivèr Regressus      4) doktrinal

5) Dilemma

(B 585)

(A 507)

این ملاحظه دارای اهمیت است. از اینجا دیده می‌شود که برهانهای یاد شده در ناموسان‌پیکاری چهارگانه، ترفندهایی نیستند، بلکه بنیادین‌اند و بر پایه این فرض پیشین قرار دارند که پدیدارها، یا یک جهان حسی که مجموع پدیدارها را در خود می‌گیرد، گویی شی‌های فی‌نفسه می‌باشند. ولی ستیزه‌گزاره‌هایی که از اینجا هنجیده می‌شود، آشکار می‌سازد که در این فرض پیشین گونه‌ای نادرستی قرار دارد و مسا را بدین وسیله به کشف چگونگی راستین شی‌ها، همچون برابر ایستاهای حسها رهنمون می‌شود. بنابراین، دویچمگوئیک ترافرازانده به هیچ روی امتیازی به شک‌گرایی<sup>۱</sup> نمی‌بخشد، بلکه به روش شک‌گرایانه میدان می‌دهد. روش شک‌گرایانه می‌تواند در دویچم-گوئیک ترافرازانده نمونه‌ای از سود بزرگ خود را نشان دهد. بدینسان که بگذاریم استدلالهای خرد در آزادی هر چه بیشتر به ضد یکدیگر پیکار کنند. هر چند ممکن است این استدلالها سرانجام نتیجه‌ای را ندهند که نخست جستجو می‌شد، ولی با اینهمه همواره چیزی سودمند و کارآمد برای تصحیح داوریهای ما فراچنگ خواهند آورد.

ناموسان‌پیکاری خرد ناب

بهره هفتم

### اصل تنظیمی خرد ناب در رابطه با مینوهای کیهانشناختی

چون بوسیله آغاز کیهانشناختی تمامیت، هیچ گونه بیشینه سلسله شرطها در یک جهان حسی، چونان یک شیء فی‌نفسه، داده<sup>۲</sup> نمی‌شود؛ بلکه این بیشینه تنها می‌تواند در سیر قهقرایی سلسله شرطها، مسئله<sup>۳</sup> واد پیش نهاد<sup>۲</sup> شود، از اینرو آغاز کیهانشناختی خرد ناب، اگر به این شکل معنای آن تصحیح شود، همچنان اعتبار نیکوی خود را نگه می‌دارد؛ البته نه چونان یک اصل متعادل، که تمامیت را در برون‌آخته همچون واقعی بیاندهیم، بلکه چونان مسئله‌ای برای فهم، یعنی برای درون‌آخته، تا مطابق بسا فرآراستگی در مینو، سیر قهقرایی را در سلسله شرطها برای یک امر مشروط داده شده برقرار کنیم و

1) Skeptizism      2) gegeben      3) aufgegeben

{ (A 508)  
(B 536)

ادامه دهیم. زیرا در حسگانی، یعنی در مکان و در زمان، هر شرطی که ما بتوانیم در عرضه‌داشت پدیدارهای داده شده بدان دست یابیم، دو باره خود مشروط است. زیرا پدیدارها، برای ایستاهای فی‌نفسه نیستند که در آنها امر مطلقاً نامشروط باحتمال بتواند یافته شود. پدیدارها صرفاً تصوراتی-آروینی-اند که همواره باید در سهش، شرط خود را که آنها را برطبق مکان یا برطبق زمان تعیین می‌کند، بیابند. بنابراین آغازۀ خرد برآستی فقط یک قاعده است که در سلسله شرطهای پدیدارهای داده شده، یک سیر قهقرایی را ایجاد می‌کند، و این سیر قهقرایی هرگز اجازه ندارد تا در یک امر مطلقاً نامشروط، باز-ایستد. بدینسان آغازۀ خرد به هیچ روی اصل امکان تجربه و شناخت آروینی برای ایستاهای حسها نیست، و در نتیجه هیچ گونه آغازۀ فهم نیست. زیرا هر گونه تجربه (بر پایه سهش داده شده) محصور است در مرزهای خود. بنابراین- این، آغازۀ خرد همچنین به هیچ روی اصل بنیانگذار<sup>۱</sup> خرد نیست که مفهوم جهان حسی را فراسوی هر گونه تجربه ممکن بگستراند، بل همانا آغازهای است برای بزرگترین ادامه و گسترش ممکن تجربه، که برطبق آن، هیچ گونه مرز آروینی نمی‌باید همچون مرز مطلق<sup>۲</sup> اعتبار یابد. پس، آغازۀ خرد یک اصل خرد است که همچون قاعده، آنچه را که ما بایستی در سیر قهقرایی عمل کنیم، وضع می‌کند، ولی پیش نمی‌نگرد که چه چیزی در بردن آخته، پیش از هر گونه سیر قهقرایی فی‌نفسه داده شده است. از اینرو من آن آغازه را اصل قنظیمی خرد می‌نامم. حال آنکه در برابر، آغازۀ تمامیت مطلق سلسله شرطها، چنان- که در برون آخته (در پدیدار) فی‌نفسه داده شده باشد، یک اصل کیهانشناختی بنیانگذار خواهد بود. پوچی این اصل بنیانگذار را من درست از راه همین تمایز خواسته‌ام نشان دهم، و بدین راه نگذارم که - چنانکه در غیر این صورت به سانی پرهیز ناپذیر (بوسیله ترافریفتگاری ترافرازنده<sup>۳</sup>) رخ می‌دهد - به یک مینو که تنها نقش قاعده دارد، اعتبار عینی نسبت داده شود.

اینک برای آنکه معنای این قاعده خرد نساب را بشایستگی تعیین کنیم، نخست باید ملاحظه کنیم که این قاعده نمی‌تواند گفت: بردن آخته چیست؟ بل

(A 510) }  
(B 538) }

- 1) konstitutives Prinzip      2) absolute Grenze  
3) transzendente Subreption

اینکه: سیر قهقراپی آدوینی ۱) چگونه باید به انجام رسانید تا به مفهوم فرآراسته برون آخته دست یافت؟ زیرا اگر چیستی برون آخته برقرار شود، آنگاه قاعده بالا يك اصل بنیانگذار خواهد بود، اما چنین چیزی بر پایه خرد ناب هرگز ممکن نخواهد گشت. بنا بر این نگریده مسأله هرگز نمی‌تواند این باشد بگوئیم که: سلسله شرطها برای يك عنصر مشروط داده شده در گوهر خویش پایان‌پذیر است؛ یا: ... بی‌پایان است. زیرا بدین راه يك مینوی محض تمامیت مطلق، که منحصرانه در همین مینو ایجاد شده است، برابر استایی را برخواهد اندیشید که در هیچ تجربه داده نتواند شد. از بهر آنکه به سلسله‌ای از پدیدارها، گونه‌ای واقعیت عینی ارزانی خواهد شد که مستقل است از همنهاد آروینی. بنابراین مینوی خردی فقط برای همنهاد قهقراپی در سلسله شرطها يك قاعده تجویز می‌کند. بر طبق این قاعده، همنهاد از امر مشروط، به میانجی همه شرطهای فرآراسته، به سوی امر نامشروط پیش خواهد رفت، هر چند هرگز بدان نخواهد رسید. زیرا امر مطلقاً نامشروط به هیچ روی در تجربه یافته نتواند شد.

اکنون برای این هدف، نخست باید همنهاد سلسله را تا آنجا که هرگز فرآراسته نباشد، بدقت تعیین کرد. بدین خاطر، مردمان معمولاً دو اصطلاح را بکار می‌برند که در این زمینه می‌بایستی تمایزی را مشخص سازند؛ ولی بی‌آنکه بتوانند بنیاد این تمایز را بدرستی عرضه دارند. ریاضیدانان منحصرانه از *progressus in infinitum* [= سیر مترقی تا بینهایت] سخن می‌گویند. اما پژوهندگان مفهومها (یعنی فیلسوفان) مایل‌اند به جای اصطلاح یاد شده، فقط اصطلاح *progressus in indefinitum* [= سیر مترقی تا حد نامعین] را معتبر شمارند. اینک، من بی‌آنکه بر سر آزمون آن گونه اندیشمندی و وسواسی که در این اصطلاحها چنین تمایزی را مطرح می‌سازد، و کاربرد نیکو یا بی‌ثمر آن، معطل شوم، خواهم کوشید تا این مفهومها را در رابطه با آهنگ خود به سانی دقیق تعیین کنم.

#### 1) konstitutives Prinzipium

۲) والتتینر به جای ihr می‌خواند sich؛ - به هر سان، همچنین: «در خود»، «فی نفسه».

در بارهٔ يك خط مستقیم، بحق می توان گفت که می تواند تسا بیکران امتداد یابد، و در اینجا تمایز پیشروند بیکران<sup>۱</sup>، از پیشروند وسیع تعیین ناپذیر (*progressus in indefinitum*)، موشکافی<sup>۲</sup> نهی خواهد بود. زیرا، هر چند اگر گفته شود: خطی بکشید و ادامه دهید، البته صحیح تر خواهد بود بدین جمله بیافزاییم: *in indefinitum* [= تا حد نامعین]، تا اینکه: *in infinitum* [= تا بینهایت]؛ - چون *in indefinitum* به معنای دیگری نیست جز آنکه: خط را تا هر جا که خود می خواهید ادامه دهید؛ حال آنکه *in infinitum* بدان معناست که: شما هرگز نمی بایدتان از امتداد دادن خط باز ایستید (امری که در اینجا نگرسته ما نیست)؛ - با اینهمه، اگر سخن فقط بر سر توانستن باشد، اصطلاح *in infinitum* کاملاً صحیح است. زیرا شما همچنان می توانید خط را تا بیکران درازتر کنید. چنین است وضع در همهٔ موردهایی نیز که در آنها سخن فقط بر سر سیر متری است، یعنی پیشروند از شرط به امر مشروط. این پیشروند ممکن، در سلسلهٔ پدیدارها تا بیکران پیش می رود. شما می توانید از يك پدر و مادر آغاز کنید و در خط فرود آیندهٔ زاد و ولد، بدون پایان پیش روید، و همچنین سخت نیکو به اندیشه آورید که این خط واقعاً نیز در جهان چنین پیش می رود. زیرا در اینجا خرد هرگز به تمامیت مطلق سلسله نیاز ندارد، چون این تمامیت همچون شرط، و چنانکه داده شده (*datum* [= مُعطی = داده]) باشد، در پیش فرض نمی شود، بلکه فقط همچون چیزی<sup>۳</sup> مشروط فرض می شود که فقط داده شدن<sup>۴</sup> (*dabile* [= قابل اعطاء]) است، چنانکه بدون حد بدان افزوده تواند شد.

(A 512)  
(B 540)

اما وضع مسئلهٔ زیر سراسر دیگرسان است: سیر قهقراپی که در يك سلسله از يك امر مشروط داده شده به سوی شرطها بر می شود، تا کجا باید ادامه یابد تا من بتوانم گفت که: این يك بازگشت تا بیکران<sup>۴</sup> است، یا فقط يك بازگشت است که در فراخنای تعیین ناپذیر (*in indefinitum*) خود را می گستراند؟ و برای

(۱) به پیروی از اردمان، unendlichen به جای Unendlichen.

2) Subtilität

(۳) به پیروی از هارتنشتاین، etwas به جای was.

4) Rückgang ins Unendliche

نمونه: آیا من در بسارۀ آدمیانی که اکنون زنده‌اند، در سلسلۀ نیاکان ایشان، می‌توانم به بالا تا بیکران برشوم، یا اینکه آیا فقط می‌توانم گفت، تا آنجا که من به گذشته بازگشته‌ام هرگز يك دليل آروینی نیافته‌ام تا سلسله را در جایی همچون محدود شده بنگرم؛ چنانکه من حق می‌یابم و همهنگام وظیفه‌مند می‌شوم که برای هر نیا باز گذشتگان وی را جستجو کنم - هر چند هم که ایشان را در پیش فرض نکنم - ؟

در برابر اینها، پاسخ من چنین است: اگر کل در سهش آروینی داده شده باشد، آنگاه سیر قهقرایی در سلسلۀ شرطهای درونی آن تا بیکران پیش می‌رود. ولی اگر فقط يك عضو سلسله داده شده باشد، که تازه از آن، سیر قهقرایی به تمامیت مطلق پیش می‌بایست رفت، در این حال فقط يك بازگشت به شیوۀ نامعین (*in indefinitum*) واقع می‌شود. برای نمونه، در بسارۀ بخش کردن ماده‌ای که اندر میان مرزهای خود داده شده (بخش کردن يك جسم)، می‌توان گفت: این بخش کردن تا بیکران ادامه می‌یابد. از بهر آنکه این ماده چون يك کل، و در نتیجه با همهٔ جزءهای ممکن خود در سهش آروینی داده شده است. اینك چون شرط این کل، جزء کل است، و شرط این جزء، خود جزء يك جزء، و بدینسان تا دیگرها، - و چون در این سیر قهقرایی تجزیهٔ هرگز يك عضو نامشروط (بخش‌ناپذیر) این سلسلۀ شرطها یسافته نمی‌شود، پس، نه فقط در هیچ جا يك بنیاد آروینی باز ایستادن در روند بخش کردن وجود ندارد، بلکه عضوهای دورتر بخش کردن ممتد، خود پیش از این بخش کردن دوررو، آروینانه داده شده‌اند. یعنی بخش کردن تا بیکران ادامه می‌یابد. در برابر، سلسلۀ نیاکان هر انسان داده شده، در هیچ تجربهٔ ممکن، در تمامیت مطلق خود داده نشده است، ولی سیر قهقرایی از يك عضو این زاد و ولد به يك عضو بالاتر می‌رود، چنانکه هیچ مرز آروینی یسافته نمی‌شود که يك عضو را همچون مطلقاً نامشروط باز نماید. ولی با اینهمه، چون عضوهایی که در اینجا شرط را فرا می‌توانستند داد، در سهش آروینی کل، دیگر پیش از سیر قهقرایی وجود ندارند، پس سیر قهقرایی تا بیکران (در بخش کردن عنصر داده شده)

(B 541)

(A 513)

## 1) Dekomposition

پیش نمی‌رود، بلکه در فراختای تعیین‌ناپذیر ادامه می‌یابد، یعنی در جستن و یافتن عضوهای بیشتر برای عضوهای داده شده که به نوبه خود همواره فقط مشروط داده شده‌اند.

(A 514) } در هیچ يك از این دو مورد: یعنی نه در *regressus in infinitum*  
(B 542) } [ = سیر قهقرایی تا بینهایت ]، و نه در *regressus in indefinitum* [ = سیر قهقرایی تا حد نامعین ]، سلسله شرطها چنانکه به سانی بیکران<sup>۱</sup> در برون آخته داده شده باشد، نگریسته نمی‌شود. پس اینها شی‌هایی نیستند که فی‌نفسه داده شده باشند، بلکه فقط پدیدارهایند که همچون شرطهای یکدیگر فقط در خود سیر قهقرایی داده می‌شوند. بنابراین، پرسش، دیگر این نیست که: این سلسله شرطها در گوهر خویش به چه اندازه است، آیا پایان‌پذیر است یا پایان‌ناپذیر؟ زیرا این سلسله فی‌نفسه هیچ نیست. بل همانا پرسش آن است که: ما چگونه سیر قهقرایی را برقرار می‌کنیم و تا کجا می‌بایستی این سیر قهقرایی را ادامه دهیم؟ و بدینسان، يك تمایز مهم در رابطه با قاعده این پیشرفت برجاست. اگر کل، آروینانه داده شده باشد، پس ممکن است تا بیکران در سلسله شرطهای درونی آن به عقب رفت. ولی اگر کل، داده نشده باشد، بلکه لازم باشد بوسیله سیر قهقرایی آروینی تازه داده شود، در این صورت من فقط می‌توانم گفت که: تا بیکران ممکن است که به شرطهای بازهم برتر سلسله پیش رویم. در مورد نخست من می‌توانستم گفت: همواره عضوهای بیشتری برجایند، و آروینانه داده شده‌اند، از آنچه که من در سیر قهقرایی (سیر قهقرایی تجزیه) بدانها اندر توانم رسید. ولی در مورد دوم تنها می‌بایدم گفت: من می‌توانم در سیر قهقرایی همیشه دورتر روم، زیرا هیچ عضوی چونان مطلقاً نامشروط، آروینانه داده نشده است، و بنابراین باز همیشه يك عضو بالاتر ممکن است و در نتیجه پرس وجو به خاطر آن عضو ضروری است. در مورد نخست ضروری بود عضوهای بیشتری از سلسله را بیابم، ولی در اینجا همواره ضروری است که عضوهای بیشتری را بجوم. از بهر آنکه هیچ گونه تجربه مطلقاً محدود نیست. زیرا یا چنین است که شما هیچ دریافت حسی ندارید که

1) unendlich



سیر قهقرایی آروینی شما را مطلقاً محدود سازد، و در این حال شما نباید سیر قهقرایی خود را همچون فرساخته بنگرید؛ - و یا اینکه دریافت حسی شما چنان است که سلسله‌تان را محدود می‌سازد؛ پس این گونه دریافت حسی نمی‌تواند بخشی از سلسله قهقرایی پشت سر گذاشته شما باشد (زیرا آنچه محدود می‌کند، باید متمایز گردد از آنچه بدان وسیله محدود می‌شود)، و بنابراین بر شماست که سیر قهقرایی خود را تا این شرط نیز همچنان ادامه دهید، و بدینسان بیشتر و فراتر.

بهره زیر این ملاحظه‌ها را از راه تطبیق [= اعمال] آنها در روشنایی شایسته‌شان خواهد نهاد.

#### ناموسان‌پیکاری خرد ناب

بهره نهم

#### در باره کاربرد آروینی اصل تنظیمی خرد در رابطه

#### با همه مینوهای کیهانشاخی

همچنانکه بارها نشان داده‌ایم، نه مفهومی ناب فهم، و نه مفهومی ناب خرد، هیچ یک را هرگز به کاربرد ترافرازنده نمی‌توان گرفت؛ و نیز اینکه، تمامیت مطلق سلسله‌های شرطها در جهان حسی خود را منحصرانه بر پایه کاربرد ترافرازنده خرد استوار می‌سازد، که در آن، خرد این فرآرستگی نامشروط را از چیزی طلب می‌کند که آن را همچون شیء فی‌نفسه در پیش فرض می‌گیرد، حال آنکه جهان حسی چنین چیزی<sup>۱</sup> را در خود نمی‌گنجاند. - بنا بر اینها، دیگر هرگز نمی‌توان از اندازه مطلق سلسله‌ها در جهان حسی سخن گفت، و اینکه آیا آنها محدودند یا ممکن است فی‌نفسه نامحدود باشند، بلکه فقط می‌توان در این باره پرسید که: ما در سیر قهقرایی آروینی

{(A 516)  
(B 544)}

۱) در متن: *dergleichen*. مولر: «چنین چیزی» (*such thing*)؛ اویزمان: «چیزهای مشابه» (*подобных вещей*)؛ که می‌تواند اشاره باشد به «شیء فی‌نفسه». کمپ سمیت: «چنین فرآرستگی» (*such completeness*). ما در اینجا با گزارش مولر-اویزمان هماهنگیم.

با عقب بردن تجربه به شرطهای آن، تا کجایمی بایستی به پس رویم، تا برطبق قاعدهٔ خرد، با هیچ پاسخی به پرسشهای خرد قانع نشویم، مگر با پاسخی<sup>۱</sup> که با برون آخته متناسب باشد.

بدینسان، تنها چیزی که برای ما باز می ماند، فقط اعتقاد اصل خرد است چونان یک قاعدهٔ ادامه دادن، و چندی یک تجربهٔ ممکن؛ چه، ما دیگر بی-اعتباری این اصل را چونان یک آغازۀ بنیانگذار پدیدارها همچون شیءهای<sup>۲</sup> فی نفسه، به شیوه‌ای رسا ثابت کرده‌ایم. همچنین، اگر بتوانیم این نتیجه‌ها<sup>۳</sup> را خالصی از هرگونه شك و گمان در معرض دید نهمیم، مناقشهٔ خرد با خود، کاملاً پایان خواهد پذیرفت. زیرا نه فقط از راه فروگشایی سنجشگرانه، فرامودی که خرد را با خود دوگانه می کند، رفع می شود، بلکه به جای آن، معنایی که در آن، خرد با خود هماهنگی دارد و تنها دژ گزاری آن سبب به راه انداختن این مناقشه شده است، نتیجه گیری خواهد شد، و آغازهای که زین پیش دوپچمگوئیانه بود، به یک آغازۀ آفراهی [= تعلیماتی] ترامی دیسد. ولی در واقع، اگر این آغازه، برطبق معنای ذهنی اش، بتواند برای تعیین کردن بزرگترین کاربرد ممکن فهم در تجربه، متناسب با برابری استاهای تجربه، نگه داشته شود، - پس این آغازه درست گویی همچون یک اصل متعارف، برابر- ایستاهای فی نفسه را پرتوم تعیین بتواند کرد (که بر پایهٔ خرد ناب، ناممکن است). زیرا حتا یک اصل متعارف نیز در رابطه با برون آخته‌های تجربه نمی-تواند هیچ گونه نفوذ بزرگتری برگسترش و تصحیح شناخت ما داشته باشد، جز آنکه در وسیعترین کاربرد تجربی فهم ما خود را کارآمد نشان دهد.

{ (A 517)  
(B 545) }

(۱) به پیروی از گریلو، als der dem به جای als dem.

(۲) به پیروی از اردمان، als Dingen افزوده شده است.

(۳) در متن، jene. - اشاره به چیست؟ ژول بارنی و ترمزگک-پاکو: «اعتبار»؛ مولر: «بی اعتباری»؛ اویزرسان: «اهمیت»، «معنا»، «دلالت»؛ کمپ سمیت: «نتیجه‌ها». ما در متن جانب تعبیر کمپ سمیت را گرفته‌ایم، ولی موضوع را باز می گذاریم.

## I

فروگشایی مینوی کیهانشناختی  
تمامیت ترکیب پدیدارها در<sup>۱</sup> يك كل جهانی

هم در اینجا و هم در دیگر پرسشهای کیهانشناختی، بنیاد اصل تنظیمی خرد، این گزاره است که: در سیر قهقرایی آروینی، هیچ گونه تجربه‌ای از يك مرز مطلق، و در نتیجه هیچ گونه تجربه‌ای از شرطی که چونان يك شرط، آروینانه مطلقاً نامشروط باشد، یافته نمی‌تواند شد. ولسی بنیاد این گزاره آن است که: چنین تجربه‌ای می‌بایستی بتواند گونه‌ای محدودیت پدیدارها را بوسیلهٔ هیچ<sup>۲</sup> یا تهیگی، که سیر قهقرایی متمد به میانجی يك دریافت حسی بدان برتواند خورد، در خود بگنجانند؛ و این ناممکن است.

اکنون به این گزاره توجه کنیم که درست این امر را بیان می‌کند: من در سیر قهقرایی آروینی، همواره فقط به شرطی دست می‌یابم که به نوبهٔ خود باید همچون آروینانه مشروط<sup>۳</sup> نگریسته شود. - این گزاره این قاعده را *in terminis* [= در حدود] در خود می‌گنجانند که: به هر جایی که من بتوانم در سلسلهٔ بالا-رونده بدان دست یابم، باز همواره می‌بایستی در پرس و جوی يك عضو برتر سلسله باشم؛ حال خواه آن عضو از راه تجربه بر من شناخته باشد خواه نباشد.

اینک، برای فروگشایی نخستین مسئلهٔ کیهانشناختی هیچ چیز بیشتری لازم نیست مگر اینکه هم فقط تصمیم بگیریم: آیا در سیر قهقرایی به چندی نامشروط كل جهانی (طی مکان و طی زمان)، این بر شدن، که هرگز محدود نیست، می‌تواند يك بازگشت تا بیکران نامیده شود، یا فقط باید يك سیر قهقرایی متمد تعیین‌ناپذیر<sup>۴</sup> (*in indefinitum* [= تا حد نامعین]) خوانده آید.

(۱) به پیروی از ملین / هارتنشتاین، *von einem* به جای *zu einem / in einem*.

(۲) [مترجم، برای مشخص بودن:] *Nichts* به جای *Nichts*.

(۳) *empirisch bedingt*. - به صورت متصل هم در متن می‌آید: *empirischbedingt*.

(۴) *unbestimmbar fortgesetzter Regressus*؛ - همچنین: «سیر قهقرایی تعیین‌ناپذیرانه متمد».

تصور کلی محض سلسله همه حالت‌های گذشته جهان، به همچنین تصور شیء‌هایی که در فضای جهانی با هم برجایند، خود چیزی نیست مگر يك سير قهقرایی آروینی ممکن که من آن را، هر چند نامعین، می‌اندیشم؛ و مفهوم چنین سلسله‌ای از شرطها برای يك دریسافت حسی داده شده، تنها بدان راه می‌تواند هستی پذیرد.\* اکنون، من کل جهانی را همواره فقط در مفهوم خود دارا هستم، ولی هرگز آن را (همچون کل) در سہش نمی‌توانم یافت. بنابراین من نمی‌توانم از چندی کل جهانی، چندی سير قهقرایی را نتیجه بگیرم، و چندی سير قهقرایی را بر پایه چندی کل جهان تعیین کنم. بعکس، من باید مفهوم اندازه جهان را تازه نخست از راه اندازه سير قهقرایی آروینی برای خود تشکیل دهم. ولی من در باره این سير قهقرایی هرگز چیزی بیشتر نمی‌دانم از اینکه: از هر عضو داده شده سلسله شرطها، همیشه می‌باید آروینانه به يك عضو برتر (دورتر) پیش روم. بنابراین بدان راه چندی کل پدیدارها به هیچ روی مطلقاً معین نمی‌شود و در نتیجه همچنین نمی‌توان گفت که: این سير قهقرایی تا بیکران به پس می‌رود. زیرا این گونه حکم، عضوهایی را که سير قهقرایی هنوز بدانها نرسیده است، پیش خواهد نگرست، و مقدر آنها را چنان بزرگ متصور خواهد داشت که هیچ هم نهاد آروینی بدان اندر نتواند رسیدن. در پی آن، این حکم، گویی چندی جهان را پیش از سير قهقرایی (هر چند فقط به شیوه‌ای منفی) تعیین خواهد کرد. و این ناممکن است. زیرا جهان (در تمامیت خود) در هیچ سہشی به من داده نشده است، در نتیجه چندی آن نیز پیش از سير قهقرایی داده نشده است. از اینرو ما در باره چندی جهان در گوهر خویش هرگز چیزی نمی‌توانیم گفت، و حتا نمی‌توانیم گفت که در جهان يك سير قهقرایی تا بینهایت [= *in infinitum*] صورت می‌گیرد، بلکه می‌بایستی فقط بر طبق قاعده‌ای که سير قهقرایی آروینی را در جهان تعیین

(\* بدینسان، این سلسله جهانی نه می‌تواند بزرگتر باشد و نه می‌تواند کوچکتر باشد از سير قهقرایی آروینی ممکن؛ و مفهوم سلسله جهانی فقط بر پایه آن سير قهقرایی استوار است. ولی چون این سير قهقرایی نه می‌تواند يك بیکران تعیین شده را فرا دهد، نه يك چیز کرانمند تعیین شده (مطلقاً محدود) را، پس از اینجا روشن می‌شود که ما اندازه جهان را نه پایان پذیر فرض می‌توانیم کرد، نه پایان ناپذیر. زیرا سير قهقرایی (که بدان وسیله اندازه جهان متصور می‌شود) هیچ يك از آن دو را مجاز نمی‌شمارد.

(A 519)  
(B 547)

می‌کند، مفهوم چندی جهان را جستجو کنیم. ولی این قاعده چیزی بیش از این نمی‌گوید که تا هر جا هم که ما در سلسله شرطهای آروینی پیش رویم، در هیچ‌جا نمی‌باید مرز مطلق را فرض کنیم، بلکه می‌بایستی هر پدیدار را چونان مشروط، فروتر آراییم از یک پدیدار دیگر چونان شرط آن، و بنا بر این می‌بایستی دورتر به سوی آن شرط گام برداریم. و این عبارت است از:

*regressus in indefinitum* [= سیر قهقرایی تا حد نامعین]، که چون هیچ-گونه چندی را در برون آخته تعیین نمی‌کند، باید به وضوح تمام متمایز گردد از: *regressus in infinitum* [= سیر قهقرایی تا بینهایت].

بر این پایه، من نمی‌توانم گفت: جهان به لحاظ زمان گذشته یا به لحاظ مکان، بی‌پایان است. زیرا چنین مفهومی از چندی، همچون مفهومی از یک پایان‌ناپذیری داده‌شده، به طور آروینی ناممکن است، و در نتیجه در رابطه با جهان همچون برابریستای حسها نیز، مطلقاً ناممکن است. من همچنین نخواهم گفت: سیر قهقرایی از یک دریافت حسی داده شده به همه چیزهایی که دریافت حسی را هم در مکان و هم در زمان گذشته، در یک سلسله محدود می‌سازد، تا بیکران پیش می‌رود. زیرا این حکم، چندی بی‌پایان جهان را در پیش فرض می‌گیرد. و نیز نتوانم گفت: سیر قهقرایی<sup>۱</sup> پایان‌پذیر است. زیرا مرز مطلق نیز به همین سان، آروینانه ناممکن است. بنابراین من درباره کل برابریستای تجربه (کل جهان حسی)، هیچ چیز نمی‌توانم گفت، بلکه فقط در باره قاعده‌ای که بر طبق آن تجربه می‌بایستی متناسب با برابریستای خود بر-قرار شود و ادامه یابد، چیزی<sup>۲</sup> بیان توانم کرد.

بدینسان، نخستین پاسخ به پرسش کیهانشناختی در باره چندی جهان، این پاسخ منفی است: جهان هیچ آغازی در زمان ندارد و در مکان نیز هیچ-گونه بیرونی‌ترین مرز ندارد.

(۱) در متن: sie. هماهنگ با کمپ سمیت و اویزرمان، sie اشاره به *Regressus* گرفته شده است؛ این گزارش (با وجود دشواری دستوری) از نگرگاه معنایی روان می‌آید و متقارن نیز هست. - ولی به هر سان، اشاره sie به «جهان» هم ممکن است.

(۲) به بیروی از والنتینر، etwas sagen به جای sagen. - ولی این نکته چندان مهم نیست.

زیرا در مورد برابر نهاده، جهان از يك سوی بوسیلهٔ زمان تهی، و از دیگر سوی، بوسیلهٔ مکان تهی کرانمند خواهد بود. حال چون جهان، چونان (A 521) } (B 549) } پدیدار، بوسیلهٔ هیچ يك از اینها فی نفسه کرانمند نمی تواند گشت، - چون پدیدار به هیچ روی شیء فی نفسه نیست - از اینرو می بایستی گونه ای دریافت حسی از محدودیت بوسیلهٔ زمان مطلقاً تهی یا مکان مطلقاً تهی ممکن باشد، چنانکه در آن دریافت حسی این کرانه های جهان<sup>۱</sup> بتوانند در يك تجربه ممکن داده شوند. ولسی چنین تجربه ای که به سان کامل از گنجینه تهی باشد، ناممکن است. بنابراین، چنین مرز مطلق جهان، آروینانه ناممکن است، پس مطلقاً ناممکن است.\*

پس، از اینجا هم هنگام پاسخ هایی [ = هاینده = ایجابی ] زیر برمی آید: سیر قهقرایی در سلسلهٔ پدیدارهای جهانی، چونان يك تعیین<sup>۲</sup> چندی جهان، *in indefinitum* [ = تا حد نامعین ] ادامه دارد؛ - که درست به این معناست که: جهان حسی هیچ چندی مطلق ندارد؛ بل همانا سیر قهقرایی آروینی (که جهان حسی تنها بدان وسیله در سوی شرطهای خویش داده تواند شد)، قاعدهٔ خود را دارد. این قاعده عبارت از آن است که: از هر عضو سلسله همچون يك عضو مشروط، همواره به يك عضو دورتر پیش رویم (خواه از راه تجربهٔ شخصی مان، خواه در رشته راهنمای تاریخ، خواه در زنجیره معلولها و علتها آنها)، و از گسترش کاربرد آروینی ممکن فهم خود در هیچ جا باز

(A 522) } (B 550) }

(\* باید توجه داشت که: در اینجا برهان به شیوه ای سراسر متفاوت با شیوهٔ جزمی مطرح شده است که پیش از این در پادنهاده ناموسان پیکاری نخستین، باز نموده آمد. در آنجا ما جهان حسی را برطبق گونهٔ تصور عادی و جزمی، به منزلهٔ شیئی که فی-نفسه، پیش از هرگونه سیر قهقرایی در تمامیت خود داده شده باشد، معتبر شناختیم، و اگر جهان حسی همهٔ زمانها و همهٔ مکانها را اشغال نمی کرد، به طور کلی هرگونه موضع معین آن را، چه در زمان، چه در مکان، منکر می شدیم. از اینرو استنتاج همچنین به شیوه ای متفاوت با شیوه ای پیش رفت که در اینجا پیش نهاده می شود، زیرا در پادنهاده ناموسان پیکاری نخستین، پایان ناپذیری واقعی جهان نتیجه گیری شد.

### 1) Weltenden

(۲) درپاره ای موردها واژهٔ *Bestimmung* هم هنگام هر دو معنای «تعیین» و «تعیین» را در برمی گیرد (*das Bestimmthein* و *das Bestimmen*)؛ به احساس ما این یکی از آن موردهاست. موردهای مشابه دیگری نیز وجود دارد که تصریح نشده اند.

نایستیم؛ و این، یگانه کار خاص خرد در زمینه اصله‌هایش است. بوسیله این قاعده، يك سیر قهقرایی آروینی معین، که در نوعی خاص از پدیدارها بی‌انقطاع پیش رود، در اینجا تجویز نمی‌شود. برای نمونه، برما تجویز نمی‌شود که از يك انسان زنده، همیشه بایستی در سلسله نیاکان فرازا برشویم، بی‌آنکه منتظر يك زوج نخستین باشیم، یا در سلسله جرمهای جهانی<sup>۱</sup> همیشه پیش رویم، بی‌آنکه گونه‌ای دورترین خورشید را مجاز بشماریم. آنچه تکلیف می‌شود فقط عبارت است از: پیشرفت از پدیدارها به پدیدارها، حتا اگر آنها هیچ دریافت حسی واقعی را فرا ندهند (یعنی حتا اگر دریافت حسی به لحاظ درجه خود، برای آگاهی ما چندان ضعیف باشد که نتواند به تجربه تبدیل گردد). زیرا آنها چونان پدیدارها به رغم نکته اخیر، باز همچنان به تجربه ممکن تعلق دارند.

هر آغازی در زمان است؛ و هرگونه مرز يك چیز استنبوده، در مکان. ولی مکان و زمان فقط در جهان حسی وجود دارند. در نتیجه فقط پدیدار-هایند که در جهان به شیوه‌ای مشروط، محدودند. ولی جهان خود نه به شیوه‌ای مشروط محدود است، و نه به شیوه‌ای نامشروط محدود است.

درست به همین دلیل، و چون جهان هرگز در کل خود، و حتا سلسله شرطها برای يك امر مشروط داده شده، همچون سلسله جهانی، کلاً داده نتواند شد، این مفهوم چندی جهان فقط بوسیله سیر قهقرایی داده می‌شود، و پیش از این سیر قهقرایی، در يك سهش جمعی<sup>۲</sup> داده نشده است. ولی سیر قهقرایی فقط همچنان عبارت است از: تعیین کردن چندی و بنابراین هیچ مفهوم معینی را عرضه نمی‌دارد، و همچنین از چندی نیز هیچ مفهومی فراهم نمی‌آورد که در رابطه با يك سنجه<sup>۳</sup> معین پایان‌ناپذیر باشد؛ و بنا بر این، سیر قهقرایی تا بیکران (چنانکه گویی داده شده باشد) پیش نمی‌رود، بلکه تا فراخنای نامعین دور می‌رود تا گونه‌ای چندی (چندی تجربه) را فرا دهد که تازه بوسیله این سیر قهقرایی، واقعی می‌شود.

(۱) Weltkörper [در اینجا جمع است. - همچنین: «جرمهای سماوی»، «اجرام سماوی»].

2) kollektiv 3) Maß

## II

## فروگشایی مینوی کیهانشناختی

## تمامیت بخش کردن يك كل داده شده در سهش

اگر من کلی را که در سهش داده شده است، بخش کنم، در این حال از يك امر مشروط به شرطهای امکان آن می‌روم. بخش کردن جزءها (*subdivisio* [= تقسیم فرعی] و *decompositio* [= تجزیه]) عبارت است از يك سیر قهقرایی در سلسله این شرطها. تمامیت مطلق این سلسله فقط هنگامی داده می‌شود که سیر قهقرایی بتواند به جزءهای ساده دست یابد. ولی اگر همه جزءها در تجزیه‌ای که پیوسته پیش می‌رود، همیشه دو باره بخش‌پذیر باشند، پس بخش کردن، یعنی سیر قهقرایی از امر مشروط به شرطهای آن *in infinitum* [= تا بینهایت] ادامه خواهد یافت. زیرا شرطها (جزءها) در خود امر مشروط گنجانیده شده‌اند؛ و چون امر مشروط در سهشی که اندر- میان مرزهای خود محصور است، سراسر داده شده است، پس شرطها (جزء-ها) همگی با امر مشروط داده شده‌اند. بنابراین سیر قهقرایی نباید بسادگی بازگشت تا حد نامعین<sup>۱</sup> نامیده شود، چنانکه در مینوی کیهانشناختی پیشین، معجاز بود. چون در مورد پیشین، من می‌بایستی از امر مشروط به سوی شرط-های آن پیش می‌رفتم، به شرطهایی که بیرون از امر مشروط بودند و در نتیجه بوسیله امر مشروط هم‌هنگام داده نشده بودند، بلکه در سیر قهقرایی نخست بدان افزوده می‌شدند. به رغم این امر، باز به هیچ روی معجاز نیست که در باره چنین کلی که تا بیکران بخش‌پذیر است، بگوییم: این کل از تعدادی بیشمار از جزءها تشکیل شده است. از بهر آنکه هر چند همه جزءها در سهش کل گنجانیده شده‌اند، ولی با اینهمه، کل بخش کردن در آن سهش گنجانیده نشده است. بخش کردن فقط از تجزیه پیش‌رونده یا از خود سیر قهقرایی تشکیل شده است که سلسله را تازه واقعی می‌سازد. اینک چون این سیر قهقرایی پایان‌ناپذیر است، پس البته چنین است که همه عضوها (جزءها) بی که سیر

(A 524) }  
(B 552) }

1) Rückgang in indefinitum



قهقرایی بدانها می‌رسد، در کل داده شده همچون مجموعه، گنجانیده شده‌اند. ولی سراسر سلسله بخش کردن در آن کل گنجانیده نشده است. زیرا این سلسله به طور متوالی پایان‌ناپذیر است و هرگز تمام [= کل] نیست، و در نتیجه نمی‌تواند هیچ مقدار بی‌پایان و هیچ گونه همگرفت<sup>۱</sup> این مقدار بی‌پایان را در یک کل باز نماید.

این یاد آوری عمومی نخست می‌تواند بسیار آسان به مکان تطبیق شود. هر مکانی که در مرزهای خود سهیده شود، چنان کلی است که جزءهای بدست آمده آن در هر گونه تجزیه، همیشه به نوبه خود مکان‌اند. بنابراین، هر مکانی که در مرزهای خود سهیده شود، تا بیکران بخش پذیر است.

از اینجا همچنین تطبیق دوم<sup>۲</sup> بريك پدیدار بیرونی که در مرزهای خود فرو بسته باشد (بر يك جسم) نتیجه می‌شود. بخش پذیری جسم<sup>۳</sup>، استوار است بر پایه بخش پذیری مکان، که امکان جسم را چونان يك کل استنیده، تشکیل می‌دهد، بنابراین جسم تا بیکران بخش پذیر است، بدون آنکه باز از بهر آن، از جزءهای بسیار بشمار تشکیل شده باشد.

{ (A 525)  
(B 553)

البته چنین می‌نماید که: چون جسم باید به مثابه جوهر در مکان متصور شود، پس در رابطه با قانون بخش پذیری مکان، باید خود از مکان متمایز گردد. زیرا در هر حال بخوبی می‌توان پذیرفت که: تجزیه هرگز نمی‌تواند ترکیب را در مکان، بیکباره از میان بردارد. زیرا سپس حتا هرگونه مکان که وانگهی هیچ عنصر خودایستا ندارد، از میان خواهد رفت (امری که ناممکن است). ولی از سوی دیگر، اینکه، اگر هرگونه ترکیب ماده در اندیشه از میان برداشته شود، آنگاه هیچ چیز نمی‌باید باقی بماند، به نظر نمی‌رسد بتواند با مفهوم جوهر همساز گردد، - جوهری که می‌بایستی برآستی درون- آخته هرگونه ترکیب باشد و در بن‌پارهای ترکیب باز ماند، هر چند هم که پیوستگی این بن‌پارها در مکان، که بدان وسیله این بن‌پارها جسمی را تشکیل می‌دهند، از میان برود. اما در مورد آنچه در پدیداد، جوهر نامیده می‌شود،

### 1) Zusammennehmung

۲) هایدمان و وایشدل: zweite؛ در رایموند شمیت: weite، که غلط چاپی است.

۳) به پیروی از اردمان، desselben اشاره به «جسم» گرفته شده است.

وضع مانند يك شیء فی نفسه نیست که انسان آن را از راه مفهوم ناب فهم بیاندیشد. زیرا جوهر در پدیدار<sup>۱</sup>، درون آخته مطلق نیست، بل همانا انگاره پاینده حسگانی است؛ و بدینسان هیچ چیز جز سهش نیست، که در آن، هیچ (A 526) }  
(B 554) } جا هیچ عنصر نامشروط یافته نخواهد شدن.

این قاعده پیشرفت تا بیکران<sup>۲</sup>، البته بی هرگونه شك، در تقسیم فرعی<sup>۲</sup> يك پدیدار همچون يك پرکردن محض مکان، اعمال می شود. ولی با اینهمه، اگر بخواهیم این قاعده را همچنین بر مقدار جزءهایی که در يك کل داده شده، به شیوه ای معین جدا نهاده شده اند، چنانکه بدان راه این مقدار يك *quantum discretum* [= کم منفصل] را تشکیل دهد، بگسترانیم، در این حال دیگر نمی تواند معتبر باشد. این فرض که در هر کل عضومند (اندامیده) هر جزء به نوبه خود عضومند می باشد، و اینکه بدین شیوه در فروکاو<sup>۳</sup> جزءها تا بیکران، همیشه به جزءهای سازمان دار<sup>۴</sup> تازه ای برخورداریم، در يك کلام، اینکه کل تا بیکران عضومند باشد، - فرضی است که به هیچ روی نمی توان اندیشیدش؛ هر چند، می توان سخت نیکو به اندیشه آورد که جزءهای ماده در تجزیه خود تا بیکران، عضومند توانند بود. زیرا پایان ناپذیری بخش کردن يك پدیدار داده شده در مکان، تنها بر این پایه استوار است که بوسیله این پایان ناپذیری<sup>۵</sup>، صرفاً بخش پذیری، - یعنی يك مقدار از جزءها که در گوهر خویش مطلقاً نامعین است، - داده شده است. ولی خود جزءها فقط از راه تقسیم فرعی داده و معین خواهند شد. کوتاه اینکه: کل در گوهر خویش بخش شده نیست. از اینرو بخش کردن می تواند مقداری را در کل تعیین کند؛ ولی این مقدار تا آنجا پیش می رود که انسان بخواهد در سیر قهقرایی بخش-پذیری پیش رود. بعکس، در مورد يك جسم انداموار<sup>۶</sup> که تا بیکران (۱) هماهنگ با اویزمان، Jenes اشاره به «جوهر در پدیدار» یا «جوهر در پدیدارها» تعبیر شده است (субстанция в явлении).

2) Subdivision 3) Zerlegung 4) Kunstteile

(۵) در متن، durch diese. کمپ سمیت و میککل جان diese را اشاره به «پایان-ناپذیری» می گیرند (به ترتیب infinity و infinitude)، و ژول بارنی و ترمزگ-پاکو اشاره به «پدیدار = پدیده» (phénomène). ما فعلاً در متن جانب گزارش نخست را گرفته ایم.

6) organisch

{(A 527)  
{(B 555)

عضومند باشد، کل، درست بوسیله همین مفهوم، دیگر همچون بخش شده متصور می‌آید و يك مقدار فی‌نفسه معین، ولی بیکران جزءها پیش از هرگونه سیر قهقرایی بخش کردن در آن یافته می‌شود. ولی این با خود آخشبیج-گونه است. زیرا در این حال، این بازگشایی بی‌پایان، چونان سلسله‌ای نگریسته می‌آید که هرگز فرساخته نمی‌شود (یعنی بی‌پایان است)، و با اینهمه، باز در يك همگرفت، همچون فرساخته تلقی می‌گردد. بخش کردن پایان-ناپذیر، پدیدار را فقط همچون *quantum continuum* [= کم متصل] مشخص می‌کند و از پرکردن مکان جدایی‌ناپذیر است. زیرا بنیاد بخش‌پذیری بی-پایان، درست در همین پرکردن مکان نهفته است. ولی به مجرد آنکه چیزی همچون *quantum discretum* [= کم منفصل] فرض شود، آنگاه مقدار یکانها در آن معین است، و از اینرو همواره مساوی است با يك عدد. بنا بر این، اینکه تا چه حد این انداموارگی<sup>۱</sup> در يك جسم عضومند پیش تواند رفت، چیزی است که فقط تجربه تشخیص می‌تواند داد؛ و هرچند که تجربه با قطعیت به هیچ جزء ناانداموار نرسد، باز هم باید چنین جزءهایی دست کم در تجربه ممکن قرار داشته باشند. ولی اینکه بخش کردن ترافرازنده يك پدیدار به طور کلی، تا کجا کشیده می‌شود، به هیچ روی به تجربه پیوند نمی‌یابد، بلکه يك اصل خرد است برای آنکه سیر قهقرایی آروینی در تجزیه يك چیز استنیده، برطبق طبیعت این پدیدار، هرگز مطلقاً فرساخته نگریسته نیاید.

\* \* \*

ملاحظه فرجامین

در باره فروگشایی مینوهای ریاضی-ترافرازنده<sup>۲</sup>  
و پیش-یادآوری

در باره فروگشایی مینوهای پویا-ترافرازنده<sup>۳</sup>

هنگامی که ما ناموسان‌پیکاری خرد ناب را در سراسر همه مینوهای ترافرازنده، در يك جدول پیش نهادیم، و بنیاد این ستیزه را نشان دادیم و

1) Organisierung؛ - یا همچنین: «سازمان»، «سازمان‌آلی».

2) mathematisch-transzendental 3) dynamisch-transzendental

یگانه وسیله از میان بردن این ستیزه را عبارت از آن دانستیم که هر دو حکم برابر نهاده نادرست اند، - همچنین همه جا شرطها را نیز چنانکه برطبق نسبت- های مکان و زمان به امر مشروط خود متعلق اند، معرفی کردیم. این امر، فرض پیشین متعارف فهم همگانی انسانی است که آن ستیزه نیز سراسر بر آن پایه قرار دارد. از این نظر، همچنین همه تصورهای دویچمگویانه تمامیت در سلسله شرطها برای یک امر مشروط داده شده، سرتاسر از یک گونه همانند<sup>۱</sup> بودند. همیشه سلسله‌ای وجود داشت که در آن، شرط با امر مشروط چونان عضوهای آن سلسله متصل بودند، و بدان سبب همگن بودند. در چنین سلسله‌ای سیر قهرایی هرگز فرساخته اندیشیده نمی‌آمد، یا اگر می‌بایست چنین اندیشیده آید، عضوی که در گوهر خویش مشروط بود، فقط به خطا چونان یک عضو نخستین و در نتیجه همچون نامشروط، فرض گرفته می‌شد. بنابراین، گرچه همواره برون‌آخته، یعنی امر مشروط، بررسی نمی‌شد، ولی با اینهمه سلسله شرطهای امر مشروط، تنها به لحاظ چندی سلسله، در نظر گرفته می‌شد. و اما از اینجا این دشواری برمی‌خاست که از راه هیچ همسنجش رفع نمی‌توانست شد، مگر فقط از راه برینش [= قطع] کامل گره. - این دشواری چنین بود که خرد سلسله<sup>۲</sup> را برای فهم یا بیش از حد طولانی می‌کند، یا بیش از حد کوتاه؛ چنانکه فهم هرگز نمی‌تواند با مینوی خرد سازگار آید.

ولی ما تا اینجا یک تمایز گوهرین را از نگر دور داشته‌ایم که اندر- میان برون‌آخته‌ها، یعنی اندرمیان آن مفهومیهای فهم که خرد می‌کوشد تا آنها را به حد مینوها ارتقا دهد، فرمانروایی می‌کند. توضیح آنکه برطبق جدول مقوله‌های ما که پیش از این آورده شد،<sup>۳</sup> دو گروه<sup>۴</sup> از این مفهومیهای فهم به معنای هم نهاد دیاضی پدیدارهایند، و دو گروه دیگر، به معنای هم نهاد پویای پدیدارها. تا کنون نیز می‌شد که این تمایز نادیده انگاشته شود. زیرا ما در

(۱) به پیروی از هایدمان و وایشدل [A و]، gleicher، به جای gleicher.

(۲) هماهنگ با کمپ سمیت و اویزرمان، es اشاره به «سلسله» گزارده شده است.

(۳) ← A 80 و B 106.

(۴) «گروه» به خاطر روشنی به ترجمه افزوده شده است.

5) dynamische Synthesis

تصور کلی همهٔ مینوهای ترافرازنده، همیشه فقط در شرطها در پدیداد باقی ماندیم، و درست به همان سبب در دو مینوی ریاضی-ترافرازنده هیچ برابر-ایستا نداشتیم جز برابرایستا در پدیدار. ولی اکنون که به مفهومیهای پویای فهم می‌رسیم، تا آنجا که این مفهومیها باید با مینوی خرد همساز باشند، آن تمایز اهمیت می‌یابد، و در رابطه با مرافعه‌ای که خرد درگیر آن است، چشم‌اندازی سراسر تازه در برابر ما می‌گشاید. این مرافعه پیش از این دد شد، از بهر آنکه در هر دو طرف بر پایهٔ فرضهای پیشین دروغین قرار داشت. ولی اکنون، از این دیدگاه که شاید در ناموسان‌پیکاری پویا<sup>۱</sup> چنان فرض پیشینی وجود داشته باشد که بتواند با ادعای<sup>۲</sup> خرد هماهنگ آید، و چون شاید قاضی خود کاستی دلایلهای حقوقی را که در هر دو طرف دژشناخته شده‌اند، تکمیل کند، مرافعه می‌تواند با رضایت هر دو طرف فیصله یابد. ولی در مناقشه ناموسان‌پیکاری ریاضی<sup>۳</sup> این امر ممکن نبود.

{(A 530)  
{(B 558)

سلسله‌های شرطها به طبع تا آنجا جملگی همگن‌اند که آنها را منحصرانه در گستره<sup>۴</sup> [= امتداد] شان بنگریم تا دریابیم که: آیا سلسله‌ها با مینو متناسب‌اند، یا اینکه آیا مینو برای سلسله‌ها بس بزرگ یا بس کوچک است؟ ولی آن مفهوم فهم که در بن این مینوها قرار دارد، منحصرانه، یا هم نهاد امر همگن را در خود می‌گنجاند (امری که در هر چندی، هم در ترکیب و هم در بخش کردن آن، در پیش فرض می‌شود)، یا همچنین هم نهاد امر ناهمگن را. امر ناهمگن، هم در هم نهاد پویای همبستگی علی، و هم در هم نهاد پویای امر ضروری با امر تصادفی، دست کم می‌تواند همچون ممکن پذیرفته آید.

از اینرو چنین رخ می‌دهد که در پیوستگی ریاضی سلسله‌های پدیدارها فقط شرط حسی مطرح تواند بود، یعنی فقط چنان شرطی که خود بخشی است از سلسله. حال آنکه در برابر، سلسلهٔ پویای شرطهای حسی، با اینهمه یک شرط ناهمگن را مجاز می‌شمارد که بخشی از سلسله نیست، بلکه، چونان شرط صرفاً معقول، بیرون از سلسله قرار دارد. بدین وسیله خرد خوشنودی می-

{(A 531)  
{(B 559)

- 1) dynamische Antinomie      2) Prä tension  
3) mathematische Antinomie    4) Erstreckung  
5) dynamische Reihe

یابد، و امر نامشروط پیش از پدیدارها نهاده می شود، بی آنکه سلسله پدیدارها که همواره مشروط است، بدان وسیله به آشفتگی دچار گردد و با زیر پا گذاشتن آغازهای فهم، فروگسلانیده شود.

اینک، چون مینوهای پویا گونه ای شرط پدیدارها را بیرون از سلسله پدیدارها، یعنی همچون شرطی که خود پدیدار نیست، مجاز می شمارند، امری رخ می دهد که از برآمد ناموسان پیکاری ریاضی<sup>۱</sup> بیکیاره متمایز است. برآمد ناموسان پیکاری ریاضی چنان بود که هر دو حکمهای دویچمگویانه متضاد<sup>۲</sup> می بسایستی نادرست اعلام می شدند. در برابر، امر سراسر مشروط سلسله های پویا، که از سلسله ها چونان پدیدارها، جدا ناشدنی است، اگر با شرطی که آروینانه نامشروط<sup>۳</sup> است ولی ناحسی نیز هست، متصل شود، در این حال برای فهم از یک سوی، و برای خرد از دیگر سوی، رضایت فراهم می آورد.\* زیرا استدلالهای دویچمگویانه، که تمامیت نامشروط را در پدیدارهای محض به شیوه های گوناگون جستجو می کردند، از میان می روند، و آنگاه در برابر، گزاره های خردی به معنایی که بدینسان تصحیح شده است، هر دو می توانند راستین باشند. این امر در مینوهای کیهانشناختی که تنها به یگانگی نامشروط ریاضی مربوط می شوند، هرگز وقوع نمی تواند یافت، زیرا در آن مینوها هیچ شرطی به سلسله پدیدارها پیوند نمی یابد مگر آنکه خود پدیدار باشد و چونان پدیدار یک عضو سلسله را تشکیل دهد.

{ (A 532)  
(B 560) }

\* چه، فهم هیچ شرطی را که خود آروینانه نامشروط باشد، اندد میان پدیدارها مجاز نمی شمارد. ولی اگر یک شرط معقول که بنابراین دیگر به سلسله پدیدارها، چونان یک عضو، تعلق نداشته باشد، بتواند برای یک امر مشروط (در پدیدار) اندیشیده شود، بی آنکه با اینهمه بدان وسیله سلسله شرطهای آروینی به هیچ روی از هم باز گسلد - آنگاه چنین شرطی می تواند همچون یک شرط آروینانه نامشروط پذیرفته آید، چنانکه بدان راه در سیر قهقراپی مداوم<sup>۴</sup> آروینی هیچ فروگسیختگی رخ ندهد.

۱) به پیروی از هارتنشتاین، mathematischen Antinomie به جای Antinomie.

- 2) dialektische Gegenbehauptungen  
3) empirisch unbedingt

۴) یا: «مستمر»، «پیوسته»، «همپیوسته»، «هممتنیده»: kontinuierlich.

## III

فروگشایی مینوای کیهانشناختی  
تمامیت اشتقاق رویدادهای جهانی از علت‌های آنها

ما فقط می‌توانیم دو گونه علت را در رابطه با آنچه رخ می‌دهد بیان‌دهیم: یا علت برطبق طبیعت، یا علت برطبق آادی. علت برطبق طبیعت، عبارت است از پیوستگی يك حالت با يك حالت پیشین در جهان حسی، چنانکه این حالت به دنبال آن حالت پیشین، برطبق قاعده‌ای پیش می‌آید. اینک چون علت پدیدارها بر پایه شرط‌های زمانی استوار است، و حالت پیشین، اگر همواره برجسا می‌بود، هیچ‌گونه معلولی را که تازه در زمان بر-خیزد، تولید نمی‌توانست کرد، پس، علت آنچه رخ می‌دهد یا هستی می-پذیرد، خود نیز هستی پذیرفته است، و به نوبه خود به يك علت نیازمند است.

در برابر، نگریده من از آزادی به مفهوم<sup>۲</sup> کیهانشناختی، این توانش است که يك حالت خود بخود آغاز شود، چنانکه بدینسان علت آن حالت<sup>۳</sup> برطبق قانون طبیعت، دوباره تابع يك علت دیگر نباشد تا آن را در زمان معین کند. آزادی به این معنا، يك مینوی ترافرازنده ناب است که نخست، هیچ چیز را که از تجربه به وام گرفته شده باشد در خود نمی‌گنجانند، و دوم، برابر-ایستای آن، همچنین در هیچ تجربه به طور معین داده نمی‌تواند شدن. زیرا این يك قانون کلی و حتا قانون امکان هرگونه تجربه است که هر آنچه رخ می-دهد، می‌باید علتی داشته باشد. در نتیجه همچنین علتی که خود دغ داده یا هستی پذیرفته است، می‌بایستی علتی داشته باشد. بدینسان سراسر حیطة تجربه، تا هر جا هم که کشیده شود، به يك مجموع کلی طبیعت محض ترامی‌دیسد.

{(A 533)  
{(B 561)

۱) به پیروی از اردمان، Idee به جای Ideen.

۲) یا «به معنای کیهانشناختی» (rim kosmologischen Verstande) - کار برد ناقتی «مفهوم».

۳) به پیروی از اردمان، dessen به جای deren. - وگر نه، هماهنگ با اویزمان، می‌توان deren را اشاره به «آزادی» دانست: «علت آزادی» (причинность) (свободы).

ولی چون بدین شیوه هیچ گونه تمامیت مطلق شرطها در نسبت علی یافته نمی-شود، از اینرو خرد، مینوی گونه‌ای خودانگیختگی را برای خویش می‌آفریند که می‌تواند از خود به عمل کردن آغازد، بی آنکه لازم باشد علتی دیگر پیش از آن آید که آن را دوباره برطبق قانون پیوستگی علی، برای کنش تعیین کند. این امر سخت شایان توجه است که این بر پایه مینوی ترافرازندة آزادی است که مفهوم عملی آزادی خود را استوار می‌کند، و آنگاه مینوی ترافرا-زنده آزادی، در این مفهوم عملی آزادی<sup>۱</sup> عامل واقعی دشواریهایی را تشکیل می‌دهد که پرسش امکان آزادی را از دیرباز احاطه کرده‌اند. آزادی به مفهوم (A 584) } عملی عبارت است از استقلالِ کامش<sup>۲</sup> [= آزادکامی] از جبر بوسیله انگیزه‌های (B 562) } حسگانی. - زیرا کامش، حسی است، تا آنجا که به سان انفعالی<sup>۳</sup> (بوسیله علت-های جنباننده<sup>۴</sup> حسگانی) متأثر شود؛ کامش، جانودی<sup>۵</sup> نسامیده می‌شود (*arbitrium brutum* [= اراده حیوانی])، اگر به سان انفعالی ایجاب شود. کامش آدمی البته *arbitrium sensitivum* [= اراده حسی] است، ولی *arbitrium brutum* [= اراده حیوانی] نیست، بلکه *arbitrium liberum* [= اراده مختار] است. از بهر آنکه حسگانی، کنش کامش انسانی<sup>۶</sup> را ضروری نمی‌سازد. بعکس، در انسان گونه‌ای توانش وجود دارد که مستقل از جبر بوسیله انگیزه‌های حسی، خویشتن خود را تعیین می‌کند.

۱) در متن، jene in dieser : «آن در این». - هماهنگ با ترمزگ-پاکو، jene dieser به «مینوی ترافرازندة آزادی» گرفته شده است. و اما ویله به جای dieser می‌دهد diese. ما فعلاً از ویله بیروی کرده‌ایم و diese را اشاره به «مفهوم عملی آزادی» دانسته‌ایم. ولی همچنین شاید بتوان با الهام از ژول بارنی که «آن» و «این» را تلفیق می‌کند (le nœud des difficultés ... etc. جمله را چنین گزارد: «... استوار می-کند، و این وضع عامل ...». - امکان دیگر: «... استوار می‌کند، و آنگاه مفهوم عملی آزادی در این مینوی ترافرازندة آزادی، عامل ...». مولر و کمپ سمیت و اویزرمان، با بکار بردن *in the latter* و *which* و *которая*، با توجه به نحو جمله‌هایشان، عملاً «مینوی ترافرازندة آزادی» را عامل واقعی دشواریها می‌شناسند.

۲) همچنین: «اختیار»، «اراده». - در آنچه می‌آید، «کامش» (*Willkür*) عملاً با «آزادکامی» (*freie Willkür*) مترادف است.

3) pathologisch 4) Bewegursachen 5) tierisch

۶) ihre اشاره به «کامش» یا «اراده انسانی» گرفته شده است.



بآسانی دیده می‌شود که اگر هر گونه علیت در جهان حسی تنها طبیعت باشد، پس هر رویدادی بوسیلهٔ يك رویداد دیگر در زمان، بر طبق قانونهای ضروری معین خواهد بود؛ و در نتیجه، چون پدیدارها، تا آنجا که کاملاً را تعیین می‌کنند، آن کنش را می‌باید چونان برآمد طبیعی خود ضروری سازند، پس در این حال از میان برداشتن آزادی ترافرازانده، هم‌هنگام هر گونه آزادی عملی<sup>۱</sup> را نیز ناساب خواهد کرد. زیرا آزادی عملی، در پیش فرض می‌گیرد که هر چند چیزی رخ نداده است، بسا اینهمه می‌بایستی رخ می‌داد؛ و بنابراین علت آن در پدیدار چندان تعیین‌کننده نبوده است تا مانع شود که در کاملاً ما علیتی وجود داشته باشد. علیتی که مستقل از آن علت‌های طبیعی، و حتا به ضد زور<sup>۲</sup> و نفوذ علت‌های طبیعی، چیزی را تولید کند که در نظم زمانی بر طبق قانونهای آروینی معین است، و در نتیجه سلسله‌ای از رویدادها را بیکباره از خود بی‌آغازد.

بنابراین در اینجا امری رخ می‌دهد که عموماً در ستیزهٔ خردی یافته می‌شود که فراسوی مرزهای تجربهٔ ممکن خطر می‌کند، و آن اینکه مسئله در واقع «دانشناسانه»<sup>۳</sup> نیست، بلکه ترافرازانده است. چه، پرسش امکان آزادی البته به روانشناسی پیوند می‌یابد، ولی چون بر پایهٔ استدلال‌های دوپچمگویانهٔ خرد ناب محض استوار است، خود پرسش و فروگشایی‌اش منحصرانه باید فلسفهٔ ترافرازانده را دل مشغول دارد. اینک برای آنکه فلسفهٔ ترافرازانده را یاری کنیم، تا به این موضوع پاسخی خرسند کننده دهد، - امری که فلسفهٔ ترا-فرازانده را از آن گریزی نیست، - نخست می‌بایدم کوشید تا فراروند فلسفهٔ ترافرازانده را در این مسئله، بوسیلهٔ يك ملاحظهٔ دقیقتر تعیین کنیم.

اگر پدیدارهای شیء‌های فی‌نفسه می‌بودند، و در نتیجه مکان و زمان صورت‌های برجاهستی شیء‌های فی‌نفسه، - آنگاه شرطها همراه با امر مشروط

1) praktische Freiheit 2) Gewalt

(۳) در متن، physiologisch: «گیتی‌شناسانه»، «گیتی‌شناختی»؛ «پیکرشناسانه»، «پیکرشناختی»؛ «فیزیولوژیک». - میکال‌جان در ترجمهٔ خود همین واژه را بکارسی برد ولی در پانوشت حدس می‌زند که شاید غلط چاپی باشد و صحیح آن «روانشناسانه»، «روانشناختی» (psychologisch = psychological) بوده باشد. ما حدس او را در متن وارد کرده‌ایم. همچنین توجه کنید به جملهٔ بعد خود متن.

{(A 535)  
(B 563)}

همواره چونان عضوها به یک سلسله واحد و یگانه متعلق می‌بودند؛ و بدان راه همچنین در مورد حاضر، یک ناموسان پیکاری بوجود می‌آمد که در همه مینو-های ترافرازنده مشترک است، و آن اینکه این سلسله به سانی پرهیزناپذیر می-بایست برای فهم یا بس بزرگ باشد یا بس کوچک. ولی مینوهای خردی پویا که ما در این قطعه و در قطعه بعد بدیشان می‌پردازیم، دارای این جنبه ویژه‌اند که چون به برابری استایی که به مثابه چندی نگریسته شود، نمی‌پردازند، بلکه فقط به برجاهستی آن کار دارند، پس انسان همچنین می‌تواند چندی سلسله شرطها را مترع کند؛ و بنابراین در اینجا همه چیز صرفاً به نسبت پویای شرط با امر مشروط بستگی می‌یابد. چنانکه ما در پرسش درباره طبیعت و آزادی، دیگر فقط به این دشواری برمی‌خوریم که: آیا آزادی اصلاً ممکن است؟ و اگر آزادی ممکن باشد، آیا می‌تواند با کابیت قانون طبیعی علیت همزیستی داشته باشد؟ در نتیجه اینکه: آیا این یک گزاره انفصالی<sup>۱</sup> راستین است که بگوییم، هر معلولی در جهان یا باید از طبیعت ناشی شود یا از آزادی؛ - با اینکه بعکس: آیا چنین نیست که هر دوی آنها، در رابطه‌ای متفاوت، در یک رویداد واحد و یگانه، هم‌هنگام وجود داشته باشند؟ درستی این آغازه همدوش سراسری همه رویدادهای جهان حسی، بر طبق قانونهای ترادسی ناپذیر طبیعت، خود چونان یک آغازه آناکاو یک ترافرازنده، برقرار است و در معرض هیچ‌گونه استثنا نیست. بنابراین پرسش فقط این است که: آیا به رغم این آغازه، در پیوند با معلول واحدی که بر طبق طبیعت تعیین شده است، آزادی نیز وقوع تواند یافت؟ یا اینکه آزادی بوسیله آن قاعده آسیب‌ناپذیر طبیعی، کاملاً مردود است؟ و در اینجا است که این فرض پیشین واقعیت مطلق پدیدارها، - فرضی که هر چند همگانی است ولی فریبده است، - بیدرنگ نفوذ نامساعد خود را نشان می‌دهد تا خرد را دچار آشفتگی سازد. چه، اگر پدیدارها شی‌های فی‌نفسه باشند، پس آزادی دیگر از دست رفته است. در این حال طبیعت عبارت است از علت فرآراسته، و در گوهر خویش به سانی رسا، علت تعیین‌کننده هرگونه رویداد؛ و شرط آن رویداد همواره فقط در سلسله

{ (A 536)  
(B 564) }

1) disjunktiver Satz

پدیدارها گنجانیده شده است، که به همراه معلول خویش، بر پایه قانون طبیعت ضروری‌اند. ولی در برابر، اگر پدیدارها اعتبار دیگری نیابند مگر آنچه در واقع هستند، یعنی نه چونان شیء‌های فی‌نفسه، بلکه چونان تصورهای محض گرفته شوند، که بر طبق قانونهای آروینی با یکدیگر دوسیده می‌شوند، در این حال باز باید خود سببهایی داشته باشند که پدیدارها نباشند. ولی چنین علت معقولی در رابطه با علت خود بوسیله پدیدارها تعیین نمی‌شود، هر چند که معلولهای آن پدید می‌شوند، و بدینسان می‌توانند بوسیله پدیدارهای دیگر تعیین گردند. بنا بر این چنین علت معقولی همراه با علت خود بیرون از سلسله است، ولی معلولهای آن در درون سلسله شرطهای آروینی یافته خواهند شد. پس معلول می‌تواند در رابطه با علت معقول خود همچون آزاد نگریسته آید؛ و با اینهمه، هم‌نگام در رابطه با پدیدارها همچون برآمد پدیدارها بر طبق ضرورت طبیعت در نظر گرفته شود. - این تمایز چنانچه به طور کلی و انتزاعی مطرح شود، باید سخت بساریک<sup>۱</sup> و تاریک نماید. ولی با اینهمه خود را در تطبیق روشن خواهد ساخت. در اینجا من فقط می‌خواهم این ملاحظه را مطرح سازم که چون همدوش سراسری همه پدیدارها در یک بافت طبیعت، یک قانون اجباری است، اگر انسان بخواهد سرسختانه به واقعیت مطلق<sup>۲</sup> پدیدارها بچسبد، این قانون می‌باید هرگونه آزادی را بضرورت سرنگون کند. از اینرو همچنین آنان که در اینجا عقیده عادی را پی می‌گیرند، هرگز نتوانسته‌اند موفق شوند تا طبیعت و آزادی را با یکدیگر متحد سازند.

{(A 537)  
(B 565)}

### امکان علت از راه آزادی

#### در همسازش<sup>۳</sup> با قانون کلی ضرورت طبیعی

{(A 538)  
(B 566)}

من آنچه را که در یک برابر استای حسها، خود پدیدار نباشد، معقول می‌نامم. بر این پایه، اگر چیزی که باید در جهان حسی همچون پدیدار

1) subtil

۲) با الهام از میکل‌جان، ولی مطابق با نحو متن اصلی، «مطلق» در اینجا به متن افزوده شده است. بسنجید با عبارت کانت در همین پاراگراف: «واقعیت مطلق پدیدارها».

3) Vereinigung

نگریسته آید، در گوهر خویش همچنین توانشی داشته باشد که هیچ گونه برابر- ایستای سهش حسی نباشد، ولی بسا اینهمه، آن چیز بوسیله آن توانش بتواند علت پدیدارها باشد، پس می توان علیت این هستومند را از دو نگ-رگاه نگریست: چونان معقول به لحاظ کش آن، کنش آن همچون کنش یک شیء فی نفسه؛ - و چونان محسوس به لحاظ معلولهای آن<sup>۱</sup>، معلولهای آن همچون معلولهای یک پدیدار در جهان حسی. بنابراین ما بایستی از علیت توانش چنین درون آخته، هم یک مفهوم آروینی تشکیل دهیم، و نیز هم یک مفهوم فکری؛ چنانکه این هر دو مفهوم در یک معلول واحد و یگانه وقوع یابند. این جنبه دو گانه به اندیشه آوردن توانش یک برابر ایستای حسها، با هیچ یک از مفهوم-هایی که ما باید از پدیدارها و از یک تجربه ممکن تشکیل دهیم، آخشیج گونه نیست. زیرا چون این پدیدارها به هیچ روی شیءهای فی نفسه نیستند، پس باید یک برابر ایستای ترافرازنده در بن آنها قرار داشته باشد که پدیدارها را چونان تصورهای محض تعیین کند. بنابراین هیچ چیز ما را باز نمی دارد از آنکه با این برابر ایستای ترافرازنده فزون بر این خصیصه<sup>۲</sup>، که بدان راه پدید می شود، گونه ای علیت نیز همراه سازیم که پدیدار نیست، هر چند که معلول آن همچنان در پدیدار یافته می شود. ولی هر علت مؤثر باید یک سرشت-نشان داشته باشد، یعنی قانون علیت خود را داشته باشد، که بدون آن قانون، آن علت مؤثر به هیچ روی علت نخواهد بود. و بدینسان ما در یک درون آخته جهان حسی، نخست یک سرشت-نشان آدوینی<sup>۳</sup> خواهیم داشت که بدان وسیله، کنشهای آن درون آخته چونان پدیدارها-سرتاسر با پدیدارهای دیگر بر طبق قانونهای ثابت طبیعی در ارتباط خواهند بود و خواهند توانست از پدیدار-های دیگر همچون شرطهای خود مشتق شوند، و بنابراین، در همبستگی با این

(A 539)  
(B 567)

(۱) در متن، derselben؛ - اشاره به چیست؟ مولر و ژول بارنی derselben را اشاره به «کنش» می گیرند (به ترتیب: of the action و de cette action)، ولی اویزرمان اشاره به «علیت» تعبیر می کند (этой причинности). در ساختمان نحوی ما اشاره «آن» به «علیت» آشکار است، هر چند ممکن است این دو تعبیر چندان دیگرسان نباشند.

2) Eigenschaft  
3) empirischer Charakter

پدیدارها، عضوهای يك سلسله منحصر به فردِ نظمِ طبیعی را تشکیل دهند. دوم، ما باید برای این درون‌آخته يك سرشت-نشان معقول<sup>۱</sup> نیز قائل شویم، که بدان وسیله، آن درون‌آخته، هرچند که علت آن کنشها همچون پدیدارهاست، ولی با اینهمه خود تابع هیچ يك از شرطهای حسگانی نیست، یعنی خود، يك پدیدار نیست. سرشت-نشان آروینی را همچنین می‌توان سرشت-نشان شیء در پدیدار خواند، و سرشت-نشان معقول را سرشت-نشان شیء فی‌نفسه.

اکنون، این درون‌آخته کارگر<sup>۲</sup>، در سرشت-نشان معقول خود، تابع هیچ شرط زمانی نمی‌تواند بود. از بهر آنکه زمان فقط شرط پدیدارهاست، نه شرط شیء‌های فی‌نفسه. در درون‌آخته کارگر، هیچ کنشی هستی نخواهد پذیرفت یا از میان نخواهد رفت. در نتیجه، درون‌آخته کارگر، تابع قانون هیچ-گونه تعیین زمانی، یا تابع قانون هیچ چیز دیگر گون‌شونده نیز نخواهد بود؛ یعنی تابع این نخواهد بود که: هر آنچه رخ می‌دهد، در پدیدارها (پدیدارهای حالت پیشین) علت خود را دارد. در يك کلام، علت درون‌آخته کارگر، تا آنجا که فکری باشد، به هیچ روی در سلسله شرطهای آروینی که رویداد را در جهان حسی ضروری می‌گردانند، قرار ندارد. البته این سرشت-نشان معقول هرگز بیمیانجی شناخته نمی‌تواند شد، زیرا ما هیچ چیز را نمی‌توانیم با حس دریاپیم مگر هنگامی که آن چیز پدید شود. ولی با اینهمه، سرشت-نشان معقول باید مطابق با سرشت-نشان آروینی اندیشیده آید، چنانکه ما به طور کلی باید در اندیشه، گونه‌ای برابر استای ترافرازنده پدیدارها را در بن‌نهم، هرچند هم که ما برآستی در این بساره که آن برابر استای ترافرازنده، فی‌نفسه چه می‌باشد، هیچ چیز نمی‌دانیم.

پس، این درون‌آخته در سرشت-نشان آروینی خود، چونان پدیدار، تابع همه قانونهای تعیین برطبق پیوستگی علی خواهد بود،<sup>۳</sup> و به این معنا چیزی نخواهد بود مگر بخشی از جهان حسی که معلولهای آن مانند هر پدیدار دیگر

1) intelligibler Charakter

2) handelndes Subjekt

۳) به پیروی از اردمان، در این قسمت جمله يك ویرگول را حذف کرده‌ایم:  
nach [,] der به جای nach.

{(A 540)  
{(B 568)

به شیوه‌ای ناگزیر از طبیعت ناشی می‌شوند. همان طور که پدیدارهای بیرونی در درون آخته نفوذ می‌کنند، و به همان سان که سرشت-نشان آروینی درون-آخته، یعنی قانون علیت او بوسیله تجربه شناخته می‌شود، می‌باید همه کنش-های او برطبق قانونهای طبیعی توضیح داده شوند، و همه ملزومات<sup>۱</sup> برای تعیین کامل و ضروری آن کنشها می‌باید در یک تجربه ممکن یافته شوند.

ولی در برابر، همین درون آخته، برطبق سرشت-نشان معقول خویش (هر-چند که ما در حقیقت در باره آن هیچ چیز نمی‌توانیم داشت مگر صرفاً مفهوم کلی‌اش را)، با اینهمه بایستی از هر گونه نفوذ حسگانی و هر گونه تعیین بوسیله پدیدارها رها نمانده اعلام شود. در این درون آخته، تا آنجا که ذات معقول است، هیچ چیزی دخ نمی‌دهد، هیچ دگرگونی که تعیین پویای زمانی<sup>۲</sup> را خواستار باشد در آن یافته نمی‌شود، و در نتیجه هیچ گونه پیوستگی بسا پدیدارها هم-چون علتها، در آن نیست. پس بنابراین، این هستومند عمل‌کننده [= فعال = کارگر] بدینسان در کنشهای خود از هر گونه ضرورت طبیعی، چنانکه منحصرانه در جهان حسی یافته می‌شود، مستقل و رها خواهد بود. در باره این هستومند، به درستی تمام می‌توان گفت که او معلولهای خویش را در جهان حسی از خود آغاز می‌کند، بی آنکه کنش در خودی آغاز شود؛ و این امر معتبر خواهد بود بی آنکه معلولها در جهان حسی بتوانند بدان راه به خودی خود آغاز شوند. زیرا معلولها در جهان حسی همواره از راه شرطهای آروینی در زمان پیشین، - ولسی با اینهمه، فقط به میانجی سرشت-نشان آروینی (که صرفاً پدیداری است از سرشت-نشان امر معقول) از پیش تعیین شده‌اند، و فقط چونان یک ادامه سلسله علتهای طبیعی ممکن‌اند. بدین آیین، هم آزادی و هم طبیعت، هر یک به معنای فرآرسته خود، هر دو می‌توانند هم-هنگام و بی هر گونه ستیزه در کنشهای واحدی یافته شوند، بسته به آنکه انسان آن کنشها را با علت معقول‌شان بسنجد، یا با علت محسوس‌شان.

(۱) Requisite - همچنین: «شرایط لازم»، «احتیاجات»، «مقتضیات»؛ ... و بدینسان (۲) dynamische Zeitbestimmung

{(A 542)  
{(B 570)

توضیح مینوی کیهانشناختی آزادی  
در پیوند با ضرورت کلی طبیعی

من صلاح آن دیدم که نخست طرح گستره‌وارا<sup>۱</sup> فروگشایی مسئله ترا-  
فرازنده‌مان را در اندازم، تا بدان وسیله روند خرد در فروگشایی این مسئله  
بهتر بتواند در نگر آید. اینک ما برآنیم تا عاملهایی را که برآستی در تصمیم  
در این فروگشایی مؤثرند، تشریح کنیم و هر یک از آنها را بویژه بررسییم.  
این يك قانون طبیعی است که: هر آنچه رخ می‌دهد، علتی دارد؛ علت این  
این علت، یعنی کنش این علت، مقدم است در زمان، و در رابطه با معلولی  
که برخاسته است، نمی‌تواند همیشه بوده باشد، بلکه باید دغ داده باشد، و  
بنابراین، اندر میان پدیدارها همچنین علت خود را دارد که بدان وسیله به نوبه  
خود تعیین می‌شود. در پی آن، همه رویدادها در يك نظم طبیعی آروینانه تعیین  
می‌گردند. بوسیله این قانون است که پدیدارها نخست تازه می‌توانند طبیعت  
را تشکیل دهند و برابر ایستاهای تجربه را عرضه دارند. - و این قانون، عبارت  
است از قانون فهم که تحت هیچ عذر و بهانه مجاز نیست از آن روی گردانیم  
یا گونه‌ای پدیدار را از آن مستثنا کنیم. زیرا وگرنه، آن پدیدار را بیرون از  
هر گونه تجربه ممکن خواهیم نهاد، و با این کار، آن پدیدار از همه برابر-  
ایستاهای تجربه ممکن جدا خواهد شد و به يك شیء اندیشه‌ای محض و به گونه-  
ای خیالبافی تبدیل خواهد گشت.

{(A 543)  
{(B 571)

ولی هر چند در اینجا ظاهراً منحصرانه يك زنجیره علتها دیده می‌شود که  
در سیر قهقرایی به شرطهای خود هیچ‌گونه تمامیت مطلق را اجازه نمی‌دهد، با  
اینهمه، این اندیشمندی و دشواری به هیچ روی راه ما را بر نمی‌بندد؛ چه، این  
دشواری در بحث و داوری کلی در ناموسان‌پیکاری خرد - که وی هنگامی  
که در سلسله پدیدارها به امر نامشروط برمی‌شود به دام آن می‌افتد - دیگر از  
میان برداشته شده است. اگر ما بخواهیم در برابر وهم فریبنده<sup>۲</sup> واقعیت گروی  
ترافرازنده تسلیم شویم، پس نه طبیعت باز خواهد ماند، نه آزادی. بنابراین

1) Schattenriß      2) Täuschung

در اینجا پرسش فقط این است: آیا، اگر در کل سلسله همه رویدادها ضرورت طبیعی صرف را بر شناسیم، با اینهمه همچنان ممکن است که درست رویدادی واحد را که از یک سوی معلول طبیعی محض است، باز از سوی دیگر همچون معلول آزادی در نگر آوریم؟ - یا اینکه: آیا میان این دو گونه علیت، یک آخشیج سرراست وجود خواهد داشت؟

اندر میان علتها در پدیدارها مطمئناً هیچ نخواهد بود که بتواند سلسله‌ای را به طور مطلق و از خود برآغازد. هر کنش، چونان پدیدار، تا آنجا که رویدادی را فرا می‌آورد، خود یک رویداد یا واقعه است. این رویداد یا واقعه، یک حالت دیگر را در پیش فرض می‌گیرد، که در آن حالت، علت‌اش یافته می‌شود؛ و بدینسان هر آنچه رخ می‌دهد، فقط یک ادامه سلسله است و هیچ آغازی که از خود اتفاق افتد، در آن سلسله ممکن نیست. بنابراین همه کنشهای علتهای طبیعی در توالی زمانی، به نوبه خود معلولهایند که علتهای خود را به تساوی در رشته زمانی در پیش فرض می‌کنند. یک کنش نخستی که بدان وسیله چیزی رخ دهد که پیش از این برجا نبوده، نمی‌تواند از پیوستگی علی پدیدارها انتظار رود.

(A 544)  
(B 572)

ولی آیا این واقعاً ضروری است که اگر معلولها پدیدارها باشند، علیت آنها، یعنی علتی<sup>۱</sup> که خود نیز پدیدار است، منحصرانه می‌باید آروینی باشد؟ و یا بعکس، آیا ممکن نیست که - هر چند در هر معلول در پدیدار، یک پیوستگی با علت آن معلول، بر طبق قانونهای علیت آروینی، قطعاً طلب می‌شود، با اینهمه - این علیت آروینی خود بی آنکه همدوسش‌اش را با علتهای طبیعی به کمترین اندازه قطع کند، باز بتواند معلول علیتی باشد که آروینی نیست، بلکه معقول است؟ یعنی علیت کنش یک علت که در رابطه با پدیدارها، نخستی است، - چنان علیتی<sup>۲</sup> که بنابراین خود پدیدار نیست، بلکه بر طبق این توانش، معقول است، هر چند هم که در غیر این صورت، بتمامی، همچون عضوی در زنجیر طبیعت، باید در شمار جهان حسی باشد؟

۱) در این جمله پراتنز متن اصلی را به سبب الزام نحوی حذف کرده‌ایم.

۲) در متن، die. - یا «علتی»؟ یا «کنشی»؟ در این بافت معین شاید این مفهوما چندان دیگرسان نباشند.



ما به گزارهٔ علتیت پدیدارها اندر میان یکدیگر نیازمندیم تا بتوانیم شرط-های طبیعی<sup>۱</sup> رویدادهای طبیعی<sup>۲</sup> را - یعنی علت‌های اینها را در پدیدار - بجویم و مشخص فرا دهیم. اگر این گزاره پذیرفته آید و بوسیلهٔ هیچ استثنا ناسانوان نگردد، آنگاه فهم، که در کاربرد آروینی خود در همهٔ واقع‌ها چیزی جز طبیعت نمی‌بیند، و البته در این شیوهٔ خود ذیحق نیز هست، هر آنچه را که بتواند طلب کند، در اختیار دارد؛ و توضیحه‌های فیزیکی، راه بیمانع خود را دنبال می‌کنند. حال به فهم به هیچ روی ستم روا نمی‌شود اگر فرض کنیم - حتا اگر این فرض صرفاً خیال‌پردازانه باشد - که اندر میان علت‌های طبیعی همچنین چنان<sup>۳</sup> علت‌هایی یافته شوند که توانشی داشته باشند که فقط معقول است، چنانکه تعیین آن توانش برای کنش، هرگز بر پایهٔ شرط‌های آروینی استوار نباشد، بلکه بر پایهٔ بنیاد-های محض فهم استوار باشد، به شرطی که با اینهمه، کنش این علت در پدیدار با همهٔ قانون‌های علتیت آروینی مطابق باشد. زیرا بدین شیوه، درون آختهٔ کارگر، همچون *causa phaenomenon* [= علت پدیده‌ها]، با طبیعت در وابستگی ناسگسستی همهٔ کنش‌های خود، زنجیر شده خواهد بود، و فقط ذات معقول<sup>۴</sup> این درون آخته (با هر گونه علت آن در پدیدار) شرط‌های معینی را در خود خواهد گنجانند که اگر بخواهیم از برابر استای آروینی به برابر استای ترافرازنده بر شویم، می‌بایستی صرفاً همچون معقول نگریسته شوند. زیرا اگر ما قاعدهٔ طبیعی را فقط در آنچه می‌تواند اندر میان پدیدارها، علت باشد، پی‌گیریم، پس می‌توانیم به این نکته بی‌اعتنا بمانیم که در درون آختهٔ ترا-فرازنده - که برای ما آروینانه ناشناخته است، - چه چیزی به منزلهٔ بنیاد این پدیدارها و همدوسش آنها اندیشیده خواهد شد. این بنیاد معقول به هیچ روی به پرسش‌های آروینی کار ندارد، بلکه، به گونه‌ای، تنها به اندیشیدن در فهم ناسب پیوند می‌یابد؛ و هر چند معلول‌های این اندیشیدن و کنیدن<sup>۵</sup> فهم

{(A 545)  
(B 573)

{(A 546)  
(B 574)

1) Naturbedingungen 2) Naturbegebenheiten

(۳) به پیروی از اردمان، solche به جای welche.

(۴) به پیروی از هارتشتاین، noumenon به جای phaenomenon.

(۵) das Handeln. مصدر اسمی شده. در این سیاق، همچنین: «کار کردن»، «عمل کردن»، «عمل»، «کنش»؛ و نیز: «معاملت»؛ ... و بدینسان. - این واژه بویژه به مفهوم «معامله کردن»، «تجارت کردن»، ... نیز کاربرد دارد.

ناب در پدیدارها یافته خواهند شد، با اینهمه، چنان نیست که پدیدارها نتوانند کاملاً بر پایه علت خود در پدیدارهای دیگر، بر طبق قانونهای طبیعی توضیح داده شوند. از بهر آنکه ما سرشت-نشان صرفاً آروینی این پدیدارها را همچون والاترین بنیاد توضیحی<sup>۱</sup> پی می‌گیریم، و سرشت-نشان معقول را - که علت ترافراژنده سرشت-نشان آروینی است - سراسر همچون ناشناخته، کنار می‌گذاریم، مگر فقط تا آنجا که سرشت-نشان معقول، بوسیله سرشت-نشان آروینی چونان نشانه حسی خویش، بر نمایانده شود. اینک بگذارید این امر را بر تجربه تطبیق کنیم. انسان یکی از پدیدارهای جهان حسی است و به منزله یک پدیدار جهان حسی، همچنین یکی از آن علت‌های طبیعی است که علت‌شان باید تابع قانونهای آروینی باشد. بنابراین، انسان چونان پدیدار، باید به مانند همه شیءهای دیگر طبیعت، یک سرشت-نشان آروینی نیز داشته باشد. ما این سرشت-نشان را در نیروها و توانشهایی که انسان در عملهای خود برون می‌تراود، ملاحظه می‌کنیم. در طبیعت بیجان، یا در طبیعت صرفاً جانوری، ما هیچ دلیلی نمی‌یابیم که گونه‌ای توانش را جز چنانکه تنها مشروط به حس باشد، بیاندیشیم. ولی انسان، که وانگهی تمام طبیعت را دیگر منحصرانه فقط از راه حسها می‌شناسد، خویشتن را نیز بوسیله خوداند دریافت محض بر می‌شناسد، و البته در چنان کنشها و تعینهای درونی که او به هیچ روی در شمار تأثر حسی نمی‌تواند آوردن. بدین آیین، انسان طبعاً برای خود، از یک جنبه، پدیده است. ولی از جنبه دیگر، یعنی در رابطه با پاره‌ای توانشها، یک برابر استای صرفاً معقول است، زیرا کنش آن توانشها<sup>۲</sup> به هیچ روی در شمار اندرپذیرندگی حسگانی نمی‌تواند بود. ما این توانشها را فهم و خرد می‌نامیم. خرد بخصوص، برآستی و به شیوه‌ای عالی از هر گونه نیروهای آروینانه مشروط<sup>۳</sup> متمایز می‌شود. چون او برابر استاهای خود را تنها بر طبق مینوها می‌سجد و فهم را بر آن پایه تعیین می‌کند، و فهم سپس مفهومیهای خود را (و

(A 547) }  
(B 575) }

### 1) Erklärungsgrund

(۲) در متن، derselben می‌توان این واژه را در اینجا خواند و آن را اشاره به «توانشها» گرفت؛ - و گرنه، «کنش آن توانش»؛ یا «کش او»: «کنش انسان».

### 3) empirischbedingt

البته مفهومی‌های ناب خود را) آروینانه بکار می‌گیرد.

اکنون، اینکه این خرد علیت دارد، یا دست کم اینکه ما چنین علیتی را در آن متصور می‌داریم، از الزام‌هایی روشن می‌شود که ما آنها را همچون قاعده‌ها، در هر آنچه عملی است، بر نیروهای عمل‌کننده [ = اجرائیه ] خود وضع می‌کنیم. <sup>۱</sup> [ = بایستن و وظیفه‌وار و اخلاقی ] مبین گونه‌ای از ضرورت و پیوستگی با بنیادهاست که در هیچ جای طبیعت، دیگر یافته نمی‌شود. فهم فقط می‌تواند در باره طبیعت بر شناسد که چه چیزی برجاست، یا بوده است، یا خواهد بود. ولی اینکه در طبیعت چیزی می‌بایستی متفاوت باشد از آنچه در واقع در همه نسبت‌های زمانی هست، ناممکن است. همانا اگر صرفاً جریان طبیعت را در برابر دیدگان آوریم، بایستن اصلاً هیچ معنا ندارد. ما به هیچ روی نمی‌توانیم پرسیدن: در طبیعت چه چیزی باید رخ دهد؟ به همان سان که نمی‌توانیم پرسید: دایره چه خصیصه‌هایی باید داشته باشد؟ - بلکه فقط می‌توانیم پرسید: چه چیزی در طبیعت رخ می‌دهد؟ یا: دایره چه خصیصه‌هایی دارد؟

اکنون این بایستن يك کنش ممکن را بیان می‌کند که بنیاد آن چیزی نیست مگر يك مفهوم محض؛ حال آنکه در برابر، بنیاد هر کنش طبیعی محض، همواره باید يك پدیدار باشد. اینک کنش باید بیگمان تحت شرط-های طبیعی ممکن باشد تا بایستن بدان اعمال شود. ولی این شرط‌های طبیعی به تعیین خود کامش [ = آزاد کامی ] مربوط نمی‌شوند، بلکه فقط به معلول و برآمد کامش در پدیدار مربوط می‌گردند. حال هر اندازه بنیادهای طبیعی هم که وجود داشته باشند تا مرا به خواستن<sup>۲</sup> برانگیزانند، هر تعداد و سوسه‌های طبیعی هم که در کار باشند، باز نمی‌توانند بایستن را ایجاد کنند، بلکه فقط گونه‌ای خواستن را فرامی‌آورند که به هیچ روی ضروری نیست، بل همانا همواره مشروط است. آن گونه بایستن [ = بایستن وظیفه‌وار و اخلاقی ] که خرد اعلام می‌دارد، در برابر این خواستن، سنجه و هدف، و حتا امر و نهی را پیش می‌نهد. خرد، چه با يك برابر ایستای حسگانی محض (امر مطبوع<sup>۳</sup>) - رو- برو باشد، چه با يك برابر ایستای خرد ناب (امر نیکو)، - به هر سان در برابر

1) der Imperativ      2) das Sollen  
3) das Wollen      4) das Angenehme

{(A 548)  
(B 576)}

بنیادی که آروینانه داده شده است تسلیم نمی شود. خرد نظم شیءها را، چنان- که خود را در پدیدار باز می نمایند، دنبال نمی کند، بلکه با خودانگیختگی کامل، نظم خاص خویش را برطبق مینوها تشکیل می دهد. خرد شرطهای آروینی را با مینوها سازگار می کند و برطبق مینوها حتا کنشهایی را هم- چون ضروری اعلام می دارد، که هنوز دخ نداده اند و شاید هرگز رخ ندهند. ولی با اینهمه، خرد در این زمینه در پیش فرض می کند که در رابطه با آن کنشها می تواند علیت داشته باشد، زیرا بدون علیت، او از مینوهای خود معلولهایی را در تجربه انتظار نمی تواند داشت.

اینک بگذارید در اینجا بایستیم و این امر را دست کم همچون ممکن فرض گیریم که: خرد واقعاً در رابطه با پدیدارها علیت داشته باشد. در این حال خرد، هرچند که باز خرد است، با اینهمه باید یک سرشت- نشان آروینی از خود نشان دهد، زیرا هر علت، قاعده ای را در پیش فرض می کند که بر پایه آن، پاره ای پدیدارها چونان معلولها پیش می آیند؛ و هر قاعده مستلزم یک همدیسی معلولهاست، که مفهوم علت را (چونان مفهوم یک توانش) پایه- گذاری می کند. اکنون، این مفهوم علت<sup>۲</sup>، تا آنجا که بوسیله پدیدارهای محض آشکار شود، می تواند سرشت- نشان آروینی خرد نامیده شود. این سرشت- نشان ثابت است و با اینهمه معلولهای آن<sup>۳</sup>، برطبق گوناگونی شرطهای همراه و تا اندازه ای کرانمندکننده، در ریختهایی دگرگونی پذیر، پدید می شوند.

بدین آیین، هر انسانی سرشت- نشان آروینی کامش خود را دارد که چیزی نیست جز یک علیت معین خرد او؛ چنانکه این علیت در معلولهای خود در پدیدار، قاعده ای نشان می دهد که بدان وسیله می توان نوع و درجه های بنیادهای خرد و کنش خرد را نتیجه گرفت و اصلهای ذهنی کامش انسان را

(۱) در متن، die، که می تواند همچنین اشاره به «نظم» باشد: «... را با این نظم...».  
 (۲) در متن، welchen. - سیکل جان: «این مفهوم (علت)»؛ اویزرمان: «این مفهوم».  
 ژول بارنی و ترمزگ- پاکو: «این سرشت- نشان» [این کاراکتر].  
 (۳) در متن، die Wirkungen: «معلولها». هماهنگ با کمپ سمیت و اویزرمان، جنبه سلکی به صورت «معلولهای آن» مشخص شده است: به ترتیب: its effects، و [его] действия.

داوری کرد. حال چون این سرشت-نشان آروینی خود باید از پدیدارها چونان معلول، و از قاعده پدیدارها چنانکه تجربه بدست می‌دهد، هنجیده شود، پس، همه کنشهای انسان در پدیدار بوسیله سرشت-نشان آروینی او و بوسیله علت‌های همکار دیگر، برطبق نظم طبیعت تعیین می‌گردد. و اگر ما همه پدیدارهای کامش انسان را تا بن آنها پژوهش می‌توانستیم کرد، دیگر حتماً يك کنش تك انسانی هم وجود نمی‌داشت که ما با قطعیت پیشگویی نمی‌توانستیم کرد و از شرط‌های گذشته آن همچون ضروری بر نمی‌توانستیم شناخت. پس در رابطه با این سرشت-نشان آروینی هیچ آزادی یافته نمی‌شود. با این-همه، این تنها برطبق سرشت-نشان آروینی است که ما می‌توانیم آدمی را مطالعه کنیم، و آن هنگامی است که بخواهیم او را منحصرانه مشاهده کنیم، و چنانکه در انسانشناسی<sup>۱</sup> رخ می‌دهد، علت‌های جنباننده کنشهای انسانی را بیکر-شناسانه<sup>۲</sup> [= گیتی‌شناسانه = از نظر وظایف الاعضا = فیزیولوژیانه] پژوهیم. ولی اگر ما درست همین کنشها را در رابطه با خرد بررسی کنیم، - و البته نه در رابطه با خرد نگرورز تا خاستگاه کنشها را توضیح دهیم، بلکه فقط و فقط تا آنجا که خرد علتی است که می‌تواند آنها را خود تولید کند: در يك کلام، اگر کنشها را با خرد از نگرگاه عملی بسنجیم، - در این حال قاعده و نظمی را می‌یابیم سراسر دیگرسان با نظم طبیعی. زیرا از این نگرگاه، هر آنچه به هر سان برطبق جریان طبیعت رخ داده است و بر پایه بنیادهای آروینی آن به شیوه‌ای چون و چرا ناپذیر می‌بایست [= mußte] <sup>۳</sup> رخ می‌داد، شاید عقلاً نمی‌بایستی [= sollte ... nicht] <sup>۴</sup> رخ می‌داد. ولی ما گاه بگاه می‌بینیم یا دست کم گمان می‌کنیم ببینیم که مینوهای خرد واقعاً در رابطه با کنشهای انسان چونان پدیدارها، علیت را استوار کرده‌اند: در این حال، کنشها نه بدان سبب رخ داده‌اند که بوسیله علت‌های آروینی تعیین شده بوده باشند، نه؛ - بل همانا بدین سبب رخ داده‌اند که بوسیله بنیادهای خرد تعیین شده بوده‌اند.

1) Anthropologie

2) physiologisch

۳) «بایستن» به معنای ساده.

۴) «بایستن» آمیخته با عنصر خردی: وظیفه‌مندانه، اخلاقی، معقول؛... و بدینسان - «عقلاً» که در واژه مستتر است، به ترجمه افزوده شده است.

(A 551) } اینك فرض کنیم که می توانستیم گفت: خرد در رابطه با پدیدارها علیت  
(B 579) } دارد. - در این صورت: آیا کنش خرد می توانست آزاد نامیده شود، حتا با آنکه این کنش در سرشت-نشان آروینی اش (در شیوه حس) دقیقاً معین و ضروری است؟ این سرشت-نشان آروینی به نوبه خود در سرشت-نشان معقول (در شیوه اندیشش) معین شده است. ولی ما سرشت-نشان معقول را نمی-شناسیم، بلکه آن را بوسیله پدیدارها مشخص می سازیم، که در واقع فقط شیوه حس را (سرشت-نشان آروینی را) بیمیانجی شناختنی می گردانند.\* ولی این کنش، تا آنجا که باید به شیوه اندیشش چونان علت خود نسبت داده شود، باز به هیچ روی از شیوه اندیشش بر پایه قانونهای آروینی بر نمی آید. یعنی چنین نیست که شرطهای خرد ناب مقدم بر کنش باشند، بلکه این فقط معلولهای آن شرطها در پدیدار حس درونی اند که مقدم بر کنش می آیند. خرد ناب، همچون يك توانش صرفاً معقول، تابع صورت زمان نیست، در نتیجه تابع شرطهای توالی زمانی نیست. علیت خرد در سرشت-نشان معقول بوجود نمی آید یا در يك زمان خاص آغاز نمی شود تا معلولی را فرا آورد. زیرا وگرنه، خرد خود تابع قانون طبیعی پدیدارها - تا آنجا که آن قانون سلسله-های علی را بر طبق زمان تعیین می کند - خواهد بود، و علیت در آن صورت طبیعت خواهد بود، نه آزادی. بنابراین، ما خواهیم توانست بگوییم: اگر خرد بتواند در رابطه با پدیدارها علیت داشته باشد، آنگاه خرد يك توانش است که بوسیله آن توانش، شرط حسی يك سلسله آروینی معلولها تازه آغاز می شود. زیرا شرطی که در خرد وجود دارد، حسی نیست، و بنابراین خود آغاز نمی شود. بدینسان در اینجا آن چیزی یافته می شود که ما در همه سلسلههای آروینی به دنبال اش بودیم و نمی یافتیم اش؛ و آن اینکه: شرط يك سلسله

(A 552) }  
(B 580) }

\* اخلاق راستین کنشها (شایستگی و گناه)، حتا اخلاق رفتار خاص خودمان، بکلی بر ما ناشناخته است. مسئولیت پذیری<sup>۱</sup> های ما می توانند فقط به سرشت-نشان آروینی مربوط گردند. ولی اینکه این سرشت-نشان آروینی تا چه اندازه معلول ناب<sup>۲</sup> آزادی است، تا چه اندازه باید به طبیعت محض و به خطای ناداوتلبانه خوی<sup>۳</sup> یا به سرشت فرخنده (*merito fortunae* [= به سبب بخت نیکو]) خوی نسبت داده شود، هیچ کس نمی تواند معین کند و بنابراین نمی تواند با عدالت کامل قضاوت کند.

1) Zurechnung      2) reine Wirkung      3) Temperament

متوالی رویدادها، خود می‌تواند آروینانه نامشروط باشد. زیرا در اینجا شرط بیرون از سلسله پدیدارهاست (یعنی در امر معقول است)، و در نتیجه تابع هیچ شرط حسی و هیچ تعیین زمانی بوسیله يك علت پیشین، نیست.

با اینهمه، درست همین علت در يك رابطه دیگر همچنین به سلسله پدیدارها تعلق دارد. انسان خود پدیدار است. کامش او يك سرشت-نشان آروینی دارد که علت (علت آروینی) همه کنشهای اوست. هیچ شرطی در کار نیست که انسان را برطبق این سرشت-نشان آروینی تعیین کند، ولی در سلسله معلولهای طبیعی گنجانیده نشده باشد و فرمانبردار قانون آنها نباشد، قانونی که برطبق آن، در آنچه در زمان رخ می‌دهد، هیچ علت آروینانه نامشروط وجود ندارد. از اینرو هیچ کنش داده شده (به این دلیل که آن کنش فقط می-تواند چونان پدیدار از راه حس دریافت شود)، نمی‌تواند مطلقاً خود به خود آغاز شود. ولی درباره خرد نمی‌توان گفت که پیش از حالتی که در آن، خرد کامش را تعیین می‌کند، حالتی دیگر وجود دارد که در آن حالت دیگر، این حالت خود تعیین می‌شود. زیرا، چون خرد خود هیچ گونه پدیدار نیست، و به هیچ روی تسابح شرطهای حسگانی نیست، پس در خرد، و حتی در مفهوم علت او، هیچ توالی زمانی یافته نمی‌شود، و بنابراین قانون پویای طبیعت که توالی زمانی را برطبق قاعده‌ها تعیین می‌کند، بر او تطبیق نتواند شدن.

بدین آیین، خرد عبارت است از شرط پاینده همه کنشهای آزادکامانه<sup>۱</sup>، که بوسیله آنها انسان پدید می‌شود. هر يك از این کنشها در سرشت-نشان آروینی انسان از پیش تعیین شده است، حتی پیش از آنکه رخ دهد. ولی در مورد سرشت-نشان معقول که سرشت-نشان آروینی فقط دیسه‌نمای حسی آن است، هیچ گونه پیش و پس در کار نیست، و هر کنشی صرف نظر از نسبت زمانی که آن را با پدیدارهای دیگر پیوند می‌دهد، معلول بیمیانجی سرشت-نشان معقول خرد ناب است. در نتیجه خرد ناب آزادانه عمل می‌کند، بی آنکه در زنجیره علت‌های طبیعی، بوسیله بنیادهای بیرونی یا درونی که به هر سان به لحاظ زمان مقدم باشند، به سان پویا تعیین شود؛ و این آزادی را نمی‌توان تنها

1) willkürlich

{(A 553)  
(B 581)}

منفی، همچون استقلال از شرطهای آروینی نگریست، (زیرا بدان راه قوه خرد دیگر علت پدیدارها نخواهد بود)، بلکه همچنین می توان آن را به سان مثبت، به عنوان توانشی مشخص ساخت که سلسله ای از رویدادها را خود به خود آغاز می کند؛ چنانکه در خود خرد هیچ چیز آغاز نمی شود، بلکه خرد، همچون شرط نامشروط هرگونه کنش آزادکامانه، برای خود هیچ گونه شرطهایی را که به لحاظ زمان قبلاً آمده باشند مجاز نمی شمارد. هرچند که معلول خرد البته در سلسله پدیدارها آغاز می شود، ولی بسا اینهمه خرد هرگز در این سلسله يك آغاز نخستین مطلق را تشکیل نمی تواند داد.

حال برای آنکه اصل تنظیمی خرد را بوسیله نمونه ای از کاربرد آروینی آن توضیح دهیم، - نه برای آنکه آن را تصدیق کنیم (زیرا چنین برهانها برای حکمهای ترافرازنده نامناسب اند) - می توان گونه ای کنش آزادکامانه را گرفت؛ برای مثال، يك دروغ<sup>۱</sup> دژ آگاهانه را، که بدان وسیله، انسانی يك آشفتگی معین در اجتماع به راه انداخته است. نخست ما می کوشیم تا علت های انگیزاننده<sup>۲</sup> ای را که آن دروغ را ایجاد کرده اند، بازجوییم، و سپس داوری کنیم که به چه سان آن دروغ به همراه پی آمدهایش به حساب دروغگو گذاشته تواند شد. از نگرگاه نخست، ما سرشت نشان آروینی این انسان دروغگور را تا سرچشمه های آن در می نوردیم. ما این سرچشمه ها را در پرورش نامطلوب، همنشینی با بدان، تا اندازه ای همچنین در دژآهنگی گونه ای سرشت طبیعی<sup>۳</sup> که در برابر شرم حساس نیست، برمی جوییم، و تا اندازه ای به سبب گونه ای سبکسری و بی ملاحظگی می دانیم و البته به علت های ضمنی ایجاد کننده آن نیز بی توجه نمی مانیم. در همه آنها، ما به طور کلی مانند بازجویی سلسله علت های تعیین کننده يك معلول طبیعی داده شده، فرامی رویم. حال، هرچند گمان می کنیم که کنش بوسیله این علتها تعیین شده است، بسا اینهمه، عامل را سرزنش می کنیم؛ و البته نه به سبب سرشت طبیعی گجسته او، نه به سبب اوضاع پیرامونی که در او نفوذ کرده اند، و حتا نه به مناسبت مشی پیشین زندگانی او. زیرا ما در پیش فرض می کنیم که می توان این را سراسر

(A 555)  
(B 583)

1) Lüge      2) Bewegursachen      3) Naturell



به کنار نهاد که مشی زندگانی او پیش از این چگونه بوده است، و می‌توان سلسله سپری شده شرطها را همچون رخ‌نداده نگریست، ولی این عمل را در رابطه با حالت پیشین همچون تماماً نامشروط در نظر گرفت، چنانکه گویی عامل بدان وسیله يك سلسله از پی آمدها را بیکباره از خود آغاز کرده باشد. این سرزنش بر پایه يك قانون خرد استوار است که به سبب آن ما خرد را چونان علتی می‌نگریم که می‌بایست و می‌توانست رفتار انسان را، قطع نظر از همه شرطهای آروینی یاد شده، به شیوه‌ای دیگر تعیین کرده باشد. و برآستی، ما علت خرد را تنها چونان نیروی همکار نمی‌نگریم، بلکه در گوهر خویش چونان فرآراسته درنگر می‌آوریم، حتا اگر انگیزاننده‌های حسی به هیچ روی به سود آن نباشند، بلکه سخت به ضد آن نیز باشند. کنش به سرشت-نشان معقول انسان نسبت داده می‌شود، چون اکنون، در این لحظه که دروغگو دروغ می‌گوید، بتمامی گناهکار است. در نتیجه خرد، به رغم همه شرطهای آروینی عمل، کاملاً آزاد بوده است، و دروغ را می‌توان سراسر به حساب غفلت خرد گذاشت.

ما در این داوری مسئولیت تعیین‌کننده، باسانی این نکته‌ها را ملاحظه می‌کنیم: ما اندیشه می‌کنیم که خرد به هیچ روی بوسیله هیچ يك از آن جنبه‌های حسگانی متأثر نمی‌شود و خود را دگرگون نمی‌کند (هرچند پدیدارهای خرد، یعنی شیوه‌ای که خرد خود را در معلولهای خویش نشان می‌دهد، دگرگون می‌شوند)؛ در خرد هیچ‌گونه حالت پیشین وجود ندارد تا حالت پسین را تعیین کند، و در نتیجه خرد به هیچ روی به سلسله شرطهای حسی تعلق ندارد که پدیدارها را برطبق قانونهای طبیعی ضروری می‌سازند؛ خرد در همه کنشهای آدمی در همه اوضاع و احوال زمانی حاضر است و یکسان می‌ماند، ولی خود در زمان نیست و به يك تعبیر، وارد يك حالت نوین نمی‌شود که پیش از این در آن نبوده باشد؛ در رابطه با هر حالت نوین، خرد تعیین‌کننده است، ولی تعیین‌پذیر نیست. - از اینرو نمی‌توان پرسید: چرا خرد خود را به شیوه‌ای دیگر تعیین نکرده است؟ بل فقط: چرا خرد پدیدارها را از راه علت خود به شیوه‌ای دیگر تعیین نکرده است؟ ولی بدین پرسش پاسخی نمی‌-

{ (A 556)  
(B 584)

#### 1) Konkurrenz

توان داد. زیرا يك سرشت-نشان معقولِ دیگر، می توانست يك سرشت-نشان آروینی دیگر را فرا دهد؛ و هنگامی که ما می گوئیم: عامل دروغ، صرف نظر از سراسر مشی زندگانی اش که تاکنون پیش گرفته شده، باز می توانسته است از دروغ گفتن خودداری کند، این امر فقط به معنای آن است که دروغ، بیمیانجی تحت قدرت خرد قرار دارد، و خرد در علیت خود فرودست هیچ گونه شرطهای پدیدار و شرطهای جریان زمان<sup>۱</sup> نیست. تفاوت در زمان نیز البته يك تفاوت اساسی پدیدارهاست در رابطه با یکدیگر. ولی چون پدیدارها چیزهای فی نفسه نیستند و در نتیجه علتهای فی نفسه هم نیستند، تفاوت در زمان، هیچ تفاوتی را در کنش در رابطه با خرد ایجاد نمی کند.

(A 557) } بنابراین ما می توانیم با داوری کنشهای آزاد، در رابطه با علیت آنها  
(B 585) } فقط تا علیت معقول پیش رویم، ولی فراتر از علت معقول نمی توانیم رفت. ما می توانیم بشناسیم که علت، آزاد است، یعنی مستقل از حسگانی تعیین شده است، و بدین گونه می تواند شرط حساً نامشروط پدیدارها باشد. ولی چرا سرشت-نشان معقول، درست این پدیدارها و این سرشت-نشان آروینی را تحت حالات پیرامونی کنونی فراهم می آورد؟ این پرسش از هرگونه توانش خرد ما در پاسخ گفتن، و حتا از هرگونه حق خرد در پرسیدن، تَرَا- می گذرد. این بدان ماند که بپرسیم: چرا برابری ترافرازنده سهش حسی بیرونی ما درست فقط سهش در مکان را به ما می دهد و نه گونه ای سهش دیگر را؟ ولی مسئله ای که ما می بایست فرو می گشودیم، ما را به هیچ روی ناچار نمی سازد بدین پاسخ گوئیم. زیرا مسئله فقط این بود که: آیا آزادی با ضرورت طبیعی در يك کنش واحد و یگانه در ستیزه خواهد بود؟ و این را ما به نحوی رسا<sup>۲</sup> پاسخ گفته ایم. بدینسان که نشان داده ایم که چون در آزادی، يك رابطه با گونه ای سراسر دیگرسان از شرطها ممکن است تا در ضرورت طبیعی، - پس قانون ضرورت طبیعی بر آزادی تأثیر ندارد، در نتیجه هر دو مستقل از همدیگر و بی دخالت در یکدیگر برجا توانند بود.

\* \* \*

1) Zeitlauf      2) hinreichend

باید بخوبی ملاحظه کرد که ما در اینجا نمی‌خواستیم خودش آزادی را، چونان خودش یکی از توانشهایی که علت پدیدارهای جهان حسی ما را در خود می‌گنجانند، ثابت کنیم. زیرا نه فقط این کار هیچ‌گونه مطالعه‌ی ترا-فرازنده، که تنها به مفهومی می‌پردازد، نمی‌بود، بلکه اصلاً نمی‌توانست موفق شود. زیرا بر پایه‌ی تجربه، مسأله هرگز نمی‌توانیم چیزی را نتیجه بگیریم که نباید بر پایه‌ی قوانونهای تجربی اندیشیده آید. فزون بر آن، مسأله امکان آزادی را نیز هرگز نخواسته‌ایم استوار کنیم. چه، این کوشش هم نمی‌توانست کامیاب شود. از بهر آنکه ما بر پایه‌ی مفهومیهای محض پرتوم، به هیچ روی امکان هیچ بنیاد واقعی<sup>۱</sup> و هیچ علیت را بر نتوانیم شناختن. آزادی در اینجا فقط چونان مینوی ترافرازنده در نظر گرفته می‌شود، چنانکه بدان راه خرد گمان می‌کند سلسله‌ی شرطها را در پدیدار، از راه امر حساً نامشروط، به طور مطلق آغاز کرده باشد. ولی بدین سبب، خرد خود را در یک ناموسان‌پیکاری با قانون-های خاص خود که برای کاربرد آروینی فهم تجویز می‌کند، در گیر می‌یابد. اکنون، اینکه این ناموسان‌پیکاری بر پایه‌ی یک فرانمود محض قرار دارد، و اینکه طبیعت با علیت بر پایه‌ی آزادی دست کم سرچنگ ندادد، این تنها کاری بود که ما توانستیم انجام دهیم؛ و فقط و فقط نیز همین کار را می‌خواستیم.

## IV

{(A 559)  
{(B 587)

## فروگشایی مینوی کیهانشناختی

تمامیت وابستگی پدیدارها از نگرگاه برجاهستی آنها عموماً

در قطعه‌ی پیشین، ما دگرگونیهی جهان حسی را در سلسله‌ی پویای آنها در-نگریستیم، که در آن، هر دگرگونی تابع یک دگرگونی دیگر است همچون علت خود. ولی اکنون، این سلسله‌ی حالتها فقط به منزله‌ی رهبر ما خدمت می‌کند تا به یک برجاهستی دست یابیم که برترین شرط همه‌ی چیزهای دگرگونی‌پذیر تواند بود، یعنی به هستومند خردی. در اینجا ما به علیت نامشروط نمی‌پردازیم،

1) Realgrund

بلکه به وجود نامشروط نحو جوهر کار داریم. بنابراین، سلسله‌ای که ما در برابر خود داریم، برآستی فقط سلسله‌ای است از مفهوما، نه سلسله‌ای از سهشها، چنانکه در آن يك سهش شرط سهش دیگر باشد.

ولی باآسانی دیده می‌شود که: چون همه چیز در مجموع کلی پدیدارها دگرگونی پذیر و در نتیجه در برجاهستی خود مشروط است، پس هیچ جا در سلسله برجاهستی وابسته، هیچ گونه عضو نامشروط یافته نمی‌تواند شد که وجود آن مطلقاً ضروری باشد؛ و بنابراین دیده می‌شود که: اگر پدیدارها شی‌های فی‌نفسه می‌بودند، و درست به همین سبب، اگر شرط آنها با امر مشروط همواره به يك سلسله واحد و یگانه سهشها متعلق می‌بود، آنگاه يك هستومند ضروری، همچون شرط برجاهستی پدیدارهای جهان حسی، هرگز وجود نمی‌توانست داشتن.

(A 560)  
(B 588)

ولی سیر قهقرایی پویا در برابر سیر قهقرایی ریاضی<sup>۱</sup> دارای این جنبه ویژه و این وجه تمایز است: سیر قهقرایی ریاضی برآستی فقط می‌پردازد به ترکیب جزءها برای يك کل، یا به فروبخشی<sup>۲</sup> يك کل به جزءهای آن. بنا بر این، شرطهای سلسله ریاضی همیشه باید همچون جزءهای سلسله، و در نتیجه چونسان همگن، و در پی آن چونسان پدیدارها نگریسته آیند. ولی در برابر، در سیر قهقرایی پویا، مطلب بر سر امکان يك کل نامشروط از جزءهای داده شده، یا يك جزء نامشروط برای يك کل داده شده، نیست؛ بلکه بر سر اشتقاق يك حالت است از علت آن، یا بر سر اشتقاق برجاهستی تصادفی خود جوهر است از برجاهستی<sup>۳</sup> ضروری آن. - به این دلیل نیاز نیست که شرط ضرورتاً با امر مشروط، يك سلسله آروینی را تشکیل دهد.

بنا بر این در ناموسان پیکاری فرانمودی که اکنون در پیش ما نهاده

1) mathematischer Regressus 2) Zerfällung

(۳) در متن، von der notwendigen، کمپ سمیت با توضیح در پانویس - و ناگفته همچنین ژول بارنی و ایزورمان - der را dem می‌خوانند و آن را اشاره به Dasein می‌گیرند: «از برجاهستی ضروری». اما سولر der را اشاره به Substanz می‌داند: «از جوهر ضروری». ترمزگ-پاکو با يك افزایش کوچک این دو تعبیر را به هم نزدیک می‌کنند: de son existence nécessaire؛ [son] قاعدتاً باید به «جوهر» بر-گردد]. ما قرائت کمپ سمیت و افزایش ترمزگ-پاکو را پی گرفته‌ایم.

شده است، همچنان گریزراهی باز می‌ماند، چون در واقع هر دو گزاره‌ای که با یکدیگر در ستیزه‌اند، می‌توانند در رابطه‌ای دیگرسان، هم‌نگام راستین باشند. یعنی همگی شیء‌های جهان حسی می‌توانند سراسر تصادفی باشند و در نتیجه همچنین همیشه فقط وجودی آروینانه مشروط داشته باشند، و با اینهمه، در مورد کل سلسله، یک شرط ناآروینی نیز، یعنی یک هستومند نامشروطانه ضروری، وقوع تواند یافت. زیرا این هستومند ضروری همچون شرط معقول، به هیچ روی به سلسله، چونان عضوی از سلسله (و نه حتا چونان والاترین عضو آن) تعلق ندارد، و همچنین هیچ عضو سلسله را آروینانه نا-مشروط نمی‌سازد؛ بلکه سراسر جهان حسی را در برجاهستی آروینانه مشروط‌اش، که در همهٔ عضوهایش یافته می‌شود، به حال خود وا می‌گذارد. بدین آیین، این شیوه که یک برجاهستی نامشروط در بن پدیدارها نهاده شود، متمایز است از علیت آروینانه نامشروط، (از آزادی)، که در فقرهٔ پیشین از آن سخن رفت. زیرا در آزادی، خود شیء همچون علت، (*substantia phaenomenon*) [= جوهر پدیده‌ها]، باز به سلسلهٔ شرطها متعلق بود و فقط علیت آن همچون معقول اندیشیده می‌شد. ولی در اینجا هستومند ضروری می‌باید تمامی بیرون از سلسلهٔ جهان حسی (همچون *ens extramundanum*) [= کائن فوق عالمی]، و صرفاً معقول، اندیشیده شود. تنها بدین وسیله است که می‌توان مانع از آن شد که هستومند ضروری خود تابع قانون تصادفی-بودگی و وابستگی همهٔ پدیدارها باشد.

{(A 561)  
(B 589)}

بنابراین، اصل تنظیمی خرد، در رابطه با مسئلهٔ مسألهٔ چنین است: اینکه همه چیز در جهان حسی وجودی آروینانه مشروط دارد، و اینکه در جهان حسی از نگرگاه هیچ تخصیصه‌ای هیچ ضرورت نامشروط وجود ندارد؛ اینکه هیچ عضوی در سلسلهٔ شرطها یافته نمی‌شود که چنین باشد که شرط آروینی‌اش را هرگز نمی‌بایست در گونه‌ای تجربهٔ ممکن انتظار داشت، و تا حد ممکن در جستجوییش بود؛ و اینکه هیچ چیز به ما حق نمی‌دهد که گونه‌ای برجاهستی را از شرطی بیرون از سلسلهٔ آروینی مشتق سازیم، یا همچنین آن برجاهستی را در خود سلسله به منزلهٔ مطلقاً مستقل و خودایستا درنگر آوریم؛ ولی اینکه،

(A 562) } با اینهمه به هیچ روی نباید منکر شد که تمامی سلسله بتواند بر پایه گونه‌ای  
(B 590) } هستومند معقول قرار داشته باشد (هستومندی معقول که بدان سبب از هر گونه شرط آروینی آزاد است، و حتا، بنیاد امکان همه این پدیدارها را در خویش می‌گنجاند).

ولی در اینجا عقیده این نبوده است که برجاهستی ضروری نامشروط چنین هستومندی را استوار کنیم، یا حتا فقط امکان یک شرط صرفاً معقول وجود پدیدارهای جهان حسی را پایه‌گذاری کنیم. ما فقط بر سر آنیم که: همچنانکه از یک سوی، خرد را محدود می‌کنیم تا او رشته شرطهای آروینی را از دست نهد، و خود را در مبناهای توضیحی<sup>۱</sup> تراگذراند که به هیچ گونه باز نمود ملموس توان ندارند گم نکند - به همین سان، در سوی دیگر، قانون کاربرد صرفاً آروینی فهم را چنان محدود کنیم تا فهم فراتر از امکان شیءها به طور کلی تصمیم نگیرد، و امر معقول را، هر چند که بوسیله ما برای توضیح پدیدارها بکار نمی‌رود، بدان وسیله همچون ناممکن اعلام نکند. بنابراین، بدین راه فقط نشان داده می‌شود که: تصادفی بودگی سراسری همه شیءهای طبیعی و همه شرطها (شرطهای آروینی) آنها، بخوبی می‌تواند همراه با فرض پیشین خود کامانه یک شرط ضروری که با اینهمه صرفاً معقول است، وجود داشته باشد. بنابراین هیچ گونه آخشیش راستین اندر میان این حکمها یافته نمی‌شود، و در نتیجه این حکمها می‌توانند در هر دو طرف دستین باشند. البته همچنان ممکن است چنین هستومند فهمی مطلقاً ضروری، در گوهر خویش ناممکن باشد. ولی با اینهمه به هیچ روی نمی‌توان این ناممکنی را از تصادفی بودگی عمومی و وابستگی هر آنچه به جهان حسی تعلق دارد، و نیز از این اصل که ما نباید در هیچ عضو جهان حسی، تا آنجا که تصادفی است، باز ایستیم و نمی‌باید به یک علت بیرون از جهان متوسل شویم، نتیجه گرفت. خرد روال خود را در کاربرد آروینی پیش می‌گیرد، - و راه ویژه خود را در کاربرد ترافرازنده می‌پوید.

(A 563) } جهان حسی هیچ چیز را در خود نمی‌گنجاند مگر پدیدارها را. ولی  
(B 591) }

### 1) Erklärungsgründe

پدیدارها تصورهای محض‌اند، که به نوبه خود همواره حساً مشروط‌اند. و چون ما در اینجا هرگز شی‌های فی‌نفسه را به عنوان برابرایستاهای خود نداریم، بنابراین جای شگفتی نیست که ما هرگز حق نداشته باشیم تا از يك عضو سلسله‌های آروینی<sup>۱</sup> - هر عضوی که باشد - به بیرون کل مرتبط حسگانی، به جهش پردازیم. این کار بدان مساند که گویی پدیدارها شی‌های فی‌نفسه باشند که بیرون از بنیاد ترافرازنده خود وجود داشته باشند، و می‌شد آنها را رها کرد تا علت برجاهستی آنها را بیرون از آنها جست. در شی‌های تصادفی قطعاً می‌بایست سرانجام چنین رخ دهد، ولی نه در تصودهای محض شی‌ها، که تصادفی بودن آنها خود فقط پدیده است و به هیچ‌گونه سیر قهقرایی دیگر منجر نمی‌تواند شد مگر به آن سیر قهقرایی که پدیده‌ها را تعیین می‌کند، یعنی به سیر قهقرایی آروینی. ولی اینکه يك بنیاد معقول پدیدارها، یعنی بنیاد معقول جهان حسی را براندیشیم، و آن هم چنان براندیشیم که از تصادفی-بودگی پدیدارها<sup>۲</sup> آزاد باشد - این نه با سیر قهقرایی آروینی نامحدود در سلسله پدیدارها تضاد دارد، و نه با تصادفی‌بودگی سراسری پدیدارها. ولی این امر یگانه کاری است که ما می‌بایستی برای از میان برداشتن ناموسان‌پیکاری ظاهری انجام می‌دادیم، کاری که همچنین فقط بدین شیوه انجام‌شدنی بود. زیرا اگر هرگونه شرط هر امر مشروط (به لحاظ برجاهستی آن) حسی باشد، و درست به همان سبب به سلسله تعلق داشته باشد، در این حال آن شرط<sup>۳</sup> خود دو باره مشروط است (چنانکه پادنهاده چهارمین ناموسان‌پیکاری نشان می‌دهد). بنابراین یا باید خردی که امر نامشروط را طلب می‌کند، همچنان با خود در ستیزه بماند، یا امر نامشروط بیرون از سلسله، یعنی در امر معقول نهاده شود. ضرورت امر معقول نه مستلزم گونه‌ای شرط آروینی است، نه شرط آروینی را مجاز می‌شمارد، و بنابراین، در رابطه با پدیدارها، به طور

(۱) اردمان به جای Reihen می‌خواند Reihe. بنابراین همچنین: «از يك عضو سلسله آروینی».

(۲) در متن، der letzteren؛ یا همچنین: «تصادفی‌بودگی جهان حسی».

(۳) در متن، sie. بولر تصریح می‌کند: «سلسله» (series). - ما فعلاً sie را در اینجا اشاره به «شرط» (Bedingung) می‌گیریم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

نامشروط، ضروری است.

کاربرد آروینی خرد (در رابطه با شرطهای برجاهستی در جهان حسی) به سبب پذیرفتن يك هستومند صرفاً معقول تأثیری بر نمی‌دارد، بلکه برطبق اصل تصادفی بودگی سراسری، از شرطهای آروینی به شرطهای برتری می‌رود که همیشه به نوبه خود آروینی‌اند. ولی اگر موضوع بر سر کاربرد ناب خرد (در رابطه با هدفها) باشد، این آغازۀ تنظیمی، فرض يك علت معقول را که در سلسله نیست، برون هم نمی‌بندد. زیرا علت معقول فقط به معنای بنیادی از امکان سلسله حسی به طور کلی است که برای ما صرفاً ترافراژنده و ناشناخته است. برجاهستی این بنیاد - همچون مستقل از همه شرطهای سلسله حسی و از نگرگاه این سلسله حسی<sup>۱</sup> به طور نامشروط ضروری، - با تصادفی بودگی نامحدود پدیدارها<sup>۲</sup>، و بدان سبب همچنین با هیچ گونه سیر قهقراپی که در سلسله شرطهای آروینی در هیچ‌جا پایان نپذیرد، به هیچ روی تضاد ندارد.

(A 565) }  
(B 593) }

#### ملاحظه فرجامین

#### در باره سراسر ناموسان پیکاری خرد ناب

تا هنگامی که ما با مفهومیهای خردی خود صرفاً تمامیت شرطها را در جهان حسی، و آنچه را که در رابطه با جهان حسی برای خرد سودمند تواند افتاد، به عنوان برابریستای خود داریم، در این حال مینوهای ما البته ترا-فراژنده‌اند، ولی با اینهمه همچنان کیها نشناختی‌اند. ولی به مجرد آنکه ما امر نامشروط را (که مسئله برآستی بر سر آن است) در چیزی نهیم که بکلی بیرون از جهان حسی قرار دارد، یعنی در چیزی که بیرون از هرگونه تجربه ممکن است، پس مینوها تراگذنده خواهند شد. چنین مینوها دیگر تنها به فرساختش کاربرد آروینی خرد خدمت نمی‌کنند (فرساختشی<sup>۲</sup> که همیشه مینویی باقی می-ماند).

۱) در متن، dieser (این)؛ کمپ سمیت «این» را اشاره به «شرطها» می‌داند.

۲) در متن، der ersteren؛ فعلاً هماهنگ با میکسل‌جان و کمپ سمیت، اشاره به «پدیدارها = پدیده‌ها» گرفته شده است، - ولی همچنین شاید اشاره به «جهان حسی» باشد؛ تعبیری که چندان متفاوت نیست.

۳) به پیروی از اردمان، die به جای der؛ - و گرنه، der اشاره به «کاربرد»؟



ماند که هرگز در عمل تحقق نمی‌یابد ولی با اینهمه باید از آن پیروی شود). بعکس، این مینوها خود را از تجربه سراسر جدا می‌کنند، و برابر استاهایی برای خود می‌سازند که مایه آنها از تجربه گرفته نمی‌شود، برابر استاهایی که واقعیت عینی‌شان همچنین بر پایه فرساختش سلسله آروینی استوار نیست، بلکه بر پایه مفهومی ناب پرتوم استوار است. چنین مینوهای تراگذرنده<sup>۱</sup> یک برابر استای معقول دارند که البته مجاز است که همچون یک برون آخته ترافرازنده - با آنکه، وانگهی، ما درباره آن هیچ نمی‌دانیم - پذیرفته آید. ولی برای اندیشیدن این برون آخته ترافرازنده همچون شیئی که بوسیله محمولهای متمایزکننده و درونی خود تعیین‌پذیر باشد، ما نه بنیادهای امکان آن را (چونان شیئی که از همه مفهومیهای تجربه مستقل باشد) دارا هستیم، نه کوچکترین توجیهی در طرف خود داریم که چنین برابر استایی را فرض کنیم. از اینرو این برون آخته، یک شیء اندیشه‌ای محض است. با اینهمه، اندرمیان همه مینوهای کیهانشناختی، آن مینویی که ناموسان‌پیکاری چهارم را تولید کرده است، ما را ناگزیر می‌سازد این گام را برداریم. زیرا برجا هستی پدیدارها که به هیچ روی در خود پایه ندارد، بلکه پیوسته مشروط است، ما را فرا می‌خواند تا به دنبال چیزی باشیم متمایز از همه پدیدارها، یعنی به دنبال یک برابر استای معقول، که در آن این تصادفی‌بودگی قطع شود. ولی اگر ما یک بار به خود اجازه دهیم تا بیرون از حیطه مجموع حسگانی، گونه‌ای بودش را که خودایستا باشد فرض کنیم، آنگاه پدیدارها فقط باید چونان گونه‌های تصادفی تصورهای برابر استاهای معقولی از چنان هستومندهایی که خود، هوش<sup>۲</sup> هستند، در نظر گرفته شوند.<sup>۳</sup> بنا بر این برای ما راهی نمی‌ماند بجز این آناگویی که برطبق آن مفهومیهای تجربی را بکار گیریم تا برای خود از شیءهای معقول که در بساره آنها فی‌نفسه هیچ گونه شناسایی نداریم، بسا

{ (A 566)  
{ (B 594)

#### 1) transzendente Ideen

(۲) [مترجم، برای مشخص بودن:] Intelligenzen به جای Intelligenzen. همچنین به خاطر روانی متن فارسی، این واژه مفرد ترجمه شده، نه جمع؛ - وگرنه، «هوشها». (۳) به پیروی از یکی از دو قرائت هارتنشتاین، anzusehen sind به جای anzusehen. - چنانکه سولر نیز اشاره می‌کند، در سبک کانت گاه فعل معین در این گونه موردها حذف می‌شود.

اینهمه گونه‌ای مفهوم بسازیم. ولی چون ما امر تصادفی را به شیوه‌ای دیگر بر نمی‌شناسیم مگر از راه تجربه، حال آنکه در اینجا سخن بر سر شیء‌هایی است که به هیچ روی نمی‌باید برابر ایستاهای تجربه باشند - پس می‌بایدمان شناسایی آنها را از چیزی مشتق سازیم که در گوهر خویش ضروری است، یعنی از مفهومهای ناب شیء‌ها به طور کلی. از اینرو نخستین گام که ما در بیرون از جهان حسی برمی‌داریم، ما را ملزم می‌کند تا شناساییهای نوین خود را از بازجویی هستومند مطلقاً ضروری<sup>۱</sup> آغاز کنیم و از مفهومهای هستومند مطلقاً ضروری، مفهومهای همه‌شیء‌ها را تا آنجا که آنها صرفاً معقول باشند، برهنجیم. ما بر سر آنیم که در فصل آینده بدین کوشش دست یازیم.

{ (A 567)  
(B 595)}

## کتاب دوم دویچمگوئیک ترافرازنده

فصل سوم

### مینوگان خرد ناب

بهره نخست

#### در باره مینوگان عموماً

پیش از این دیده‌ایم که بوسیله مفهومهای ناب فهم، بدون هیچ یک از شرطهای حسگانی، هیچ گونه برابر ایستاهایی متصور نتوانند شد. زیرا شرط‌های واقعیت عینی در مفهومهای ناب فهم برجا نیستند، و هیچ چیز جز صورت محض اندیشیدن در آنها یافته نمی‌شود. با اینهمه، مفهومهای ناب فهم می‌توانند به طور ملموس بازنموده شوند، و آن هنگامی است که آنها را بر پدیدارها تطبیق کنیم. زیرا مفهومهای ناب فهم برای تشکیل مفهوم تجربی، - که چیزی

1) schlechthinnotwendiges Wesen

۲) ترمزگ-پاکومی گویند که در A می‌آید «مفهوم» [مفرد]. این نکته در رایموند شمیت و هایدمان و وایشدل منعکس نیست، ولی جالب توجه است: «و از مفهوم هستومند مطلقاً ضروری، مفهومهای ...».

جز يك مفهوم فهم به طور ملموس نیست، - مایه خود را براستی از پدیدارها می‌گیرند. ولی مینوها از واقعیت عینی بساز دورترند تا مقوله‌ها از آن. زیرا هیچ پدیداری نمی‌توان یافت که مینوها بتوانند به طور ملموس خود را در آن عرضه کنند. مینوها گونه‌ای فرآرستگی در بر دارند که هیچ شناخت آروینی ممکن بدان دست نمی‌یابد؛ و خرد در آنها فقط به يك یگانگی دستگاه‌مندانه<sup>۱</sup> شاعر است، که می‌کوشد تا یگانگی ممکن آروینی<sup>۲</sup> را بدان نزدیک کند، بسی آنکه هرگز بتواند کاملاً بدان اندر رسد.

{ (A 568)  
(B 596)

ولی چنین می‌نماید آنچه که من مینوگان می‌خوانم، در نسبت با مینو، از واقعیت عینی باز هم دورتر باشد. نگریده من از مینوگان، مینوست، اما نه بسادگی به طور ملموس [= *in concreto* ]، بلکه به طور منفرد [= *in individuo* ]؛ یعنی همچون يك شیء تك<sup>۳</sup> که تنها بوسیله مینو تعیین‌پذیر باشد، یا حتا معین شده باشد.

تصور بشریت<sup>۴</sup> در تمامی کمال خود نه تنها همه خصلتهای گوهرین را که به طبیعت بشری تعلق دارند و مفهوم ما را از طبیعت بشری تشکیل می‌دهند، در خود می‌گنجانند و آنها را تا حد تطابق<sup>۵</sup> فرآراسته با هدفهایشان گسترش می‌دهد، - امری که عبارت خواهد بود از مینوی ما از بشریت کامل، - بل همانا هر آنچه را نیز که فزون بر این مفهوم برای تعیین تام مینو لازم است، در بر دارد. زیرا از هر دو محمول برابر نهاده، فقط يك محمول واحد می‌تواند برای مینوی کاملترین انسان شایسته باشد. آنچه برای ما مینوگان است، برای افلاطون عبارت بود از: مینوی فهم خدایی: يك برابر استای تك،

### 1) systematische Einheit

۲) در A می‌آید، empirischmögliche Einheit: «یگانگی آروینانه ممکن» [«آروینانه» قید «ممکن» است]. در B به جای آن، empirische mögliche E. «یگانگی ممکن آروینی» [«آروینی» صفتی است برای «یگانگی» یا «یگانگی ممکن»].

### 3) einzeln-

۴) «تصور» به ترجمه فارسی افزوده شده است: مولر و کمپ سمیت - در پراتز و قلاب - این توضیح را می‌افزایند: «همچون يك مینو» (as an idea). میککل جان و ژول بارنی و ترزگ-پاکو: «مینوی بشریت» (The idea of humanity)، و: (L'idée de l'humanité).

۵) Kongruenz - همچنین: «سواقت»، «دمسازی»، «همنهشتی».

حاضر در سهش ناب فهم خدایی، چونان کاملترین هریک از گونه‌های هستومند-های ممکن، و نخست بنیاداً همهٔ پی‌انگاره‌ها<sup>۲</sup> [= نسخه‌بدلها] در پدیدار. ولی پیش از آنکه چنان بلند صعود کنیم، می‌بایدمان اذعان کرد که خرد آدمی نه تنها مینوها، بلکه همچنین مینوگانها را نیز در خود می‌گنجانند، که البته مانند مینوگانهای افلاطونی نیروی آفریننده ندارند، ولی با اینهمه از نیردی عملی برخوردارند (چونان اصلهای تنظیمی)؛ و این مینوگانها بنیاد امکان کمال پاره‌ای کنشها را تشکیل می‌دهند. مفهومهای اخلاقی، بتمامی مفهومهای ناب خردی نیستند، زیرا چیزی آروینی در بن آنها قرار دارد (رامش و نارامش). با اینهمه، مفهومهای اخلاقی در رابطه با اصلی که بدان راه خرد برای آزادی - که در گوهر خویش بیقانون است - حدهایی می‌نهد، (بنابراین اگر تنها به صورت آنها توجه کنیم)، بسیار خوب می‌توانند به منزلهٔ نمونهٔ مفهومهای ناب خرد عمل کنند. پرهیزگاری، و همراه با آن، فرزاندگی انسانی در تمامی نابی<sup>۳</sup> [= خلوص] خویش، مینوهایند. ولی با این حال، مرد فرزانه (فرزانهٔ رواقی<sup>۴</sup>) یک مینوگان است، یعنی انسانی است که تنها در اندیشه‌ها وجود دارد، اما با مینوی فرزاندگی کاملاً مطابقت می‌کند. به همان سان که مینو قاعده به دست می‌دهد، مینوگان نیز در چنین موردی به منزلهٔ نخست-انگاده برای تعیین تام پی‌انگاره عمل می‌کند؛ و ما سنجهٔ دیگری برای کنشهای خود نداریم مگر رفتار این انسان خدایی در خودمان<sup>۵</sup>. ما خود را با این انسان خدایی می‌سنجیم، خود را بر طبق او داوری می‌کنیم، و بدان راه خود را بهبود می‌بخشیم، اگرچه هرگز به وی نمی‌توانیم رسید. هرچند نمی‌شود برای این مینوگانها واقعیت عینی (وجود) قائل شد، با اینهمه، بدان سبب نباید به منزلهٔ خیالبافیها نگریسته آیند. بعکس، مینوگانها سنجه‌ای ناگزیر به خرد می‌دهند؛ زیرا او به مفهوم آنچه در نوع خود کاملاً فرآراسته است

(۱) Urgrund -؛ همچنین: «نخستین بنیاد».

2) Nachbild 3) Reinigkeit

(۴) Stoiker. «رواقی» در اینجا اسم است، نه صفت. - در متن می‌آید des Stoikers. به خاطر وضوح بیشتر، هم می‌توان آن را der Stoiker خواند، و «فرزانهٔ رواقیان» گزارد.

(۵) در متن، in uns. - ژول بارنی: «در اندیشه‌مان» (dans notre pensée).

(A 569) }  
(B 597) }

(A 570) }  
(B 598) }

نیاز دارد، تا بر طبق آن، درجه و کاستی عنصر نافرآراسته را ارزیابی کند و اندازه گیرد. ولی اینکه بخواهیم مینوگان را در يك نمونه، یعنی در پدیدار تحقق‌بخشیم، مانند اینکه بخواهیم فرزانه‌ای کامل<sup>۱</sup> را در يك داستان بازنماییم، شدنی نیست، و فزون بر آن، چیزی خلاف شعور و نه چندان تهذیب‌کننده در خود دارد. زیرا حدهای طبیعی که به فرآراستگی‌ای که در مینو وجود دارد، دائماً<sup>۲</sup> تجاوز می‌کنند، هرگونه ایجاد توهم<sup>۳</sup> را در این کوشش ناممکن می‌سازند و بدان راه حتماً آن امر نیکو<sup>۴</sup> را که در مینو قرار دارد، در معرض بدگمانی می‌نهند و آن را به چیزی همانند افسانه‌پردازی تبدیل می‌کنند.

چنین است وضع مینوگان خرد ناب، که همواره باید بر پایه مفهومی‌های معین استوار باشد و به منزله قاعده و نخست‌انگاره خدمت کند، خواه برای تقلید و عمل، خواه برای داوری و نقد<sup>۵</sup>. ولی وضع آفریده‌های نیروی انگارش سراسر دیگر سان است. هیچ‌کس نمی‌تواند آفریده‌های نیروی انگارش را توضیح دهد یا مفهومی فهم‌پذیر از آنها عرضه دارد. آفریده‌های نیروی انگارش گویی طنزهایی‌اند که فقط از حرکت‌های خطی منفرد تشکیل یافته‌اند که با این حال تحت هیچ‌گونه قاعده عرضه‌شدنی معین نمی‌شوند؛ گویی طرحهایی‌اند که اندر میان تجربه‌های گوناگون شناورند، نه اینکه انگاره مشخصی را تشکیل دهند. آفریده‌های نیروی انگارش از آن گونه‌اند که نقاشان و قیافه‌شناسان می‌گویند در ذهن خود دارند، که می‌بایستی انگاره مبهم<sup>۶</sup> انتقال-ناپذیر محصولها و نیز داوریهایشان باشند. این آفریده‌ها می‌توانند، هرچند به سانی نادقیق، مینوگانهای حسگانی<sup>۷</sup> نامیده شوند، از بهر آنکه می‌بایستی الگوی دست‌نیافتنی سهش آروینی ممکن باشند؛ و با اینهمه، نمی‌توانند هیچ‌گونه قاعده‌ای بدست دهند که بتواند توضیح داده شود و در بوتۀ آزمون قرار گیرد.

بعکس، آهنگ خرد با مینوگان خود عبارت است از تعیین تام بر طبق

(۱) هماهنگ با میکلمان، کمپ سمیت، مولر (و شیبانی)، «کامل» به ترجمۀ فارسی افزوده شده است.

2) kontinuierlich    3) Illusion    4) das Gute  
5) Beurteilung    6) Schattenbild    7) Ideale der Sinnlichkeit

قاعده‌های پرتوم. بدان راه خرد برابر استایی را بر خود می‌اندیشد که می‌بایستی بر پایهٔ اصلها سراسر تعیین‌پذیر باشد، هر چند که شرطهای رسای آن در تجربه وجود ندارند؛ و بنابراین، مفهوم، خود، تراگذرنده است.

فصل سوم

بهرهٔ دوم

### در بارهٔ مینوگان ترافراژنده<sup>۱</sup>

(پیش‌نمون ترافراژنده<sup>۲</sup>)

هر مفهوم، در رابطه با آنچه در خود آن گنجانیده نشده است، نامعین است، و تابع آغازۀ تعیین‌پذیری است؛ و آن اینکه: از هر دو محمول متناقضاً برابر نهاده، فقط یک محمول به مفهوم اطلاق تواند شد. آغازۀ تعیین‌پذیری استوار است بر پایهٔ اصل آخشیج‌ناپذیری، و از اینرو اصلی است صرفاً منطقی، که هر گونه گنجانیدهٔ شناخت را منتزع می‌کند و هیچ چیز را جز صورت منطقی شناخت در برابر دیدگان ندارد.

ولی با اینهمه، هر شیء، از نگرگاه امکان خود، تابع آغازۀ تعیین‌نام است؛ بر طبق این آغازۀ، هنگامی که همهٔ محمولهای ممکن شیءها با نقیض-های خود همتا شوند، از هر زوج باید یک محمول به آن شیء تعلق داشته باشد. این آغازۀ<sup>۳</sup> تنها بر پایهٔ اصل آخشیج‌ناپذیری استوار نیست. زیرا این آغازۀ فزون بر نسبت دو محمول ستیهنده با یکدیگر، باز هر شیء را در نسبت با همگی امکان، چونان مجموع کلی همهٔ محمولهای شیءها عموماً، بررسی می‌کند؛ و چون همگی امکان را همچون شرط پرتوم، در پیش فرض

(A 572)  
(B 600)

- 1) transzendentes Ideal [= das transzendente Ideal]
- ۲) Prototypon transscendentale؛ (به پیروی از هایدمان و وایشدل، transscendentale به جای transzendente).
- ۳) به پیروی از اردمان [با نشانهٔ پرسش در رایموند شمیت]، [Dieser...er...er...er به جای Dieses ... es ... es ... es - اشاره به Grundsatz (آغازۀ)؛ وگر نه، باز به پیروی از اردمان، با خواندن Dieses Prinzip به جای Dieses، و بدینسان با حفظ Dieses ... s... s... s؛ «این اصل»، و es، اشاره به Prinzip (اصل)، مترادف با Grundsatz (آغازۀ).

می‌گیرد، بدینسان هر شیء را چنان متصور می‌دارد که گویی آن شیء از سهمی که از آن همگی امکان دارد، امکان خاص خویش را مشتق می‌سازد.\* بنابراین، اصل تعیین نام به گنجانیده مربوط می‌شود، نه تنها به صورت منطقی. اصل تعیین نام عبارت است از آغازۀ هم نهاد همهٔ محمولهایی که می‌بایستی مفهوم فرآراستۀ يك شیء را تشکیل دهند؛ و نه صرفاً آغازۀ تصور آناکاوانه که بوسیلهٔ یکی از دو محمول برابر نهاده اعمال می‌شود. اصل تعیین نام يك فرض پیشین ترافرازنده را در بر دارد، یعنی فرض پیشین مادۀ نخستین برای هر گونه امکان، که می‌بایستی پرتوم، داده‌های امکان ویژهٔ هر شیء را در خود بگنجاند.

{(A 578)  
(B 601)}

گزارۀ زیر را بنگریم: هر گونه عنصر موجود، سراسر تعیین شده است. این گزاره بدین معناست که نه تنها از هر زوج محمول برابر نهادهٔ داده شده، بلکه همچنین از هر زوج محمول برابر نهادهٔ ممکن، همیشه يك محمول باید به امر موجود متعلق باشد. بوسیلهٔ این گزاره نه تنها محمولها اندر میان یکدیگر به شیوۀ منطقی سنجیده می‌شوند، بلکه خود شیء نیز با مجموع کلی همهٔ محمولهای ممکن به شیوۀ ترافرازنده سنجیده می‌شود. این گزاره فقط این را می‌گوید: برای شناختن يك شیء به سانی فرآراسته، باید هر گونه محمول ممکن<sup>۱</sup> را بشناسیم و آن شیء را از راه هایش یا نایش آنها تعیین کنیم. در

\* بنابراین، بوسیلهٔ این آغازۀ هر شیء به يك متضایف مشترك، یعنی به همگی امکان پیوند می‌یابد. اگر این همگی امکان<sup>۲</sup> (یعنی مایهٔ همهٔ محمولهای ممکن) در مینوی يك شیء یگانه یافته شود، قرابت همهٔ چیزهای ممکن را بوسیلهٔ اینهمانی بنیاد تعیین نام آنها استوار خواهد کرد. تعیین پذیري هر مفهوم، تابع کلیت (همگانگی) آغازۀ طرد شق وسط<sup>۳</sup> است اندر میان دو گزارۀ برابر نهاده؛ ولی تعیین يك شیء، تابع هر ویسپی (جامعیت) یا مجموع کلی همهٔ محمولهای ممکن است.

۱) در متن، alles Mögliche: «هر گونه امر ممکن»، «هر چیز ممکن»، «همۀ چیزهای ممکن»، «هر آنچه ممکن است»، و بدینسان؛ - هماهنگ با کمپ سمیت اشاره به «هر گونه محمول ممکن» (یا «همۀ محمولهای ممکن») دانسته شده است. همچنین توجه کنید به سیاق مطلب، و تصریح کانت پیش و پس از این نقطه.

۲) در متن: sie. کمپ سمیت sie را اشاره به «این متضایف [مشترك]» می‌گیرد، ولی ما sie را اشاره به «همگی امکان» [= کل امکان = مجموع امکان = ...] گزارده‌ایم. در این مورد، اینها منطقیاً باید يك چیز باشند.

3) Grundsatz der Ausschließung eines Mittleren

نتیجه، تعیین تام، مفهومی است که ما هرگز نمی‌توانیم آن را در تمامیت‌اش به طور ملموس بساز نماییم. پس این مفهوم بر پایه مینویی استوار است که هدیش آن منحصرانه در خرد است، و خرد قاعده کاربرد فرآراسته این مفهوم را برای فهم تجویز می‌کند.

اینک البته درست است که: این مینوی مجموع کلی هر گونه امکان، تا آنجا که این مجموع کلی چونان شرط تعیین تام هر شیئی در بن نهاده می‌شود، در رابطه با محمولهایی که می‌توانند این مجموع کلی را تشکیل دهند، خود نامعین است؛ و نیز درست است که: ما بوسیله این مینو چیزی دیگر را نمی‌اندیشیم جز مجموع کلی همه محمولهای ممکن را، عموماً. - با اینهمه، در بازجویی دقیقتر در می‌یابیم که: این مینو چونان مفهوم نخستین، انبوهی از محمولها را حذف می‌کند که یا همچون محمولهای اشتقاقی، خود بوسیله محمولهای دیگر داده شده‌اند، یا نمی‌توانند با هم سازگار باشند؛ و نیز در- می‌یابیم که: این مینو تا حد مفهومی که سراسر پرتوم معین شده باشد، پالایش می‌یابد. بدین راه مینو به مفهوم یک برابریستای تک تبدیل می‌گردد، برابر- ایستایی که بوسیله مینوی محض سراسر معین شده است، و در نتیجه می‌تواند مینوگان خرد ناب نامیده شود.

اگر همه محمولهای ممکن را نه صرفاً به شیوه منطقی، بلکه به شیوه ترافرازنده، یعنی بر طبق گنجانیده‌شان، گنجانیده‌ای که می‌تواند پرتوم در آنها اندیشیده شود، بررسی کنیم، آنگاه در می‌یابیم که بوسیله پاره‌ای محمولها یک هستی متصور می‌شود، و بوسیله پاره‌ای محمولهای دیگر یک نهستی محض. نایش منطقی<sup>۱</sup> که منحصرانه بوسیله واژه کوچک نه [Nicht =] مشخص می‌گردد، برآستی هرگز به یک مفهوم وابسته نیست، بلکه فقط متعلق است به نسبت یک مفهوم با یک مفهوم دیگر، در یک داوری. بنابراین نایش منطقی به هیچ روی برای این کار که یک مفهوم را از نگرگاه گنجانیده آن مشخص سازد، رسا نیست. اصطلاح نامیرا<sup>۲</sup> به هیچ‌روی نمی‌تواند چنین دلالت کند که بدان وسیله یک نهستی محض در برابر ایستا متصور می‌شود؛ بعکس،

1) logische Verneinung

(۲) [مترجم:] Nichtsterblich به جای Nichtsterblich.



اصطلاح نامیرا هر گونه گنج‌انیده را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. در برابر، نایش ترافرازنده<sup>۱</sup> به معنای نهستی است در گوهر خویش، که هایش ترافرازنده<sup>۲</sup> در برابر آن نهاده می‌شود. هایش ترافرازنده دال است بر چیزی [= Etwas] که مفهوم آن در گوهر خویش يك هستی را بیان می‌دارد. بدین سبب، هایش ترافرازنده، شیثیت [= واقعیت] (چیزیگی) نام می‌گیرد. از بهر آنکه تنها به سبب این هایش و در گستره اندر رسنده آن است که برابر ایستاهای، چیزها [= Etwas] (شیءها) هستند. اما امر متضاد آن، سلب [= نایش]، به معنای يك نبود محض است، و در جایی که تنها این سلب اندیشیده شود، رفع هر گونه شیء متصور می‌گردد.

{(A 575)  
(B 608)}

اینک هیچ کس را یسارای آن نیست که يك نایش را به طور معین بر-اندیشد، بی آنکه هایش برابر نهاده را در بن قرار داده باشد. کور مادرزاد هیچ تصویری از تیرگی ندارد، زیرا وی را هیچ تصویری از روشنایی نیست؛ وحشی تصویری از فقر ندارد، زیرا او رفاه را نمی‌شناسد؛ نادان هیچ مفهومی از نادانی خود ندارد، زیرا او هیچ مفهومی از دانش دارا نیست؛ و بدینسان نمونه‌های دیگر\* بنابراین همه مفهومی سلبها اشتقاقی‌اند؛ و واقعیتها [= شیثیت‌ها]، داده‌ها، و به يك تعبیر، ماده یا گنج‌انیده ترافرازنده را برای امکان و تعیین سراسری همه شیءها، در بر دارند.

بنابراین، اگر تعیین تام، در خرد مسا بر بنیاد يك فرولایه ترافرازنده نهاده شود که گویی سراسر ذخیره مایه‌ای را در خود بگنجانند که همه محمول-های ممکن شیءها بتوانند از آن گرفته شوند، پس این فرولایه چیزی دیگر

(\* مشاهده‌ها و محاسبه‌های اخترشماران بسی چیزهای شگفت‌انگیز به ما آموخته‌اند؛ ولی مهمتر از همه آن است که ایشان آن ورطه نادانی را کشف کرده‌اند که خرد آدمی بدون این شناساییها<sup>۳</sup>، هرگز نمی‌توانست چنان بزرگ به تصور آورد. ژرف‌اندیشیدن درباره این نادانی باید دگرگونی بزرگی را در تعیین آهنگهای فرجامین کاربرد خرد ما ایجاد کند.<sup>۴</sup>

1) transzendente Verneinung

2) transzendente Bejahung

۳) به پیروی از هایدمان، Kenntnisse به جای Kenntnisse.

۴) در متن ستاره پانوشت روی \* nicht kennt. («... نمی‌شناسد») چاپ شده است. ولی به پیروی از ویله، ستاره را به \* usw. («... نمونه‌های دیگر») انتقال داده‌ایم.

(A 576) } نیست جز مینوی یک هرویسپ [ = کل ] واقعیت (*omnitudo realitatis*) =  
(B 604) } همگی واقعیت]. سپس بر این پایه، نایشهای راستین جملگی چیزی نی‌اند  
جز حدها، که اگر امر نامحدود (هرویسپ) در بن نهاده نشده بود، نمی-  
توانستندی نایش نام گیرند.

ولی از راه این هرویسپ‌دارایی<sup>۱</sup> واقعیت، مفهوم یک شیء فی‌نفسه نیز،  
چنانکه سراسر معین شده باشد، متصور می‌شود؛ و مفهوم یک *entis realissimi*  
[ = واقعیت‌ترین کائن<sup>۲</sup> ] عبارت است از مفهوم یک هستومند تک، زیرا از همه  
زوجهای<sup>۳</sup> معمولهای برابر نهاده ممکن، یک محمول، یعنی آنچه به هستی به  
طور مطلق متعلق است، در تعیین آن یافته می‌شود. بدینسان، این یک مینوگان  
ترفرازنده است که مبنای تعیین تامی را تشکیل می‌دهد که ضرورتاً در هر-  
آنچه وجود دارد، یافته می‌شود.<sup>۴</sup> این مینوگان، بالاترین شرط مادی و شرط  
مادی فرآراسته امکان هر آنچه را که وجود دارد، تشکیل می‌دهد، شرطی که  
هر گونه اندیشیدن برابریها عموماً، به لحاظ گنجانیده آنها باید بدان باز-  
انجامد. ولی همچنین، این یگانه مینوگان اصیلی است که خرد آدمی بدان  
توان دارد. زیرا فقط در این مورد یگانه است که یک مفهوم فی‌نفسه کلی از  
یک شیء، سراسر بوسیله خود تعیین می‌شود و همچون تصور یک فرد شناخته  
می‌آید.

تعیین منطقی یک مفهوم بوسیله خرد، استوار است بر پایه یک قیاس  
خردی انفصالی [ = شرطی انفصالی ]، که در آن، مقدمه مهین، یک بخش-  
بندی منطقی (بخش کردن حیطه یک مفهوم کلی) را در خود می‌گنجاند؛  
(A 577) } مقدمه کهن، این حیطه را تا یک جزء محدود می‌سازد؛ و نتیجه قیاس، مفهوم  
(B 605) } را بوسیله این جزء تعیین می‌کند. مفهوم کلی واقعیت عموماً، نمی‌تواند پرتوم  
بخش‌بندی شود، زیرا ما بدون تجربه، هیچ یک از نوعهای معین واقعیت را

#### 1) Allbesitz

(۲) عبارت لاتین در حالت ملکی است. حالت فاعلی یا ناسی: *ens realissimum*.

(۳) هماهنگ با کمپ سمیت، «زوجها» به متن افزوده شده است.

(۴) مولر: «... تشکیل می‌دهد، که برای هر آنچه وجود دارد، ضروری است.»

#### 5) Individuum

نمی‌شناسیم که تحت جنس مفهوم کلی واقعیت<sup>۱</sup> گنج‌ناییده شده باشند. بنا بر این، مقدمه مهین ترافرازنده<sup>۲</sup> تعیین تام همه شی‌ها چیزی دیگر نیست جز تصور مجموع کلی هر گونه واقعیت. مقدمه مهین ترافرازنده صرفاً مفهومی نیست که همه محمولها را بر طبق گنج‌ناییده ترافرازنده‌شان تحت خود فرا گیرد، بل همانا مفهومی است که محمولها را در خود فرا می‌گیرد؛ و تعیین تام هر شیء بر پایه کرانمندی‌سازی این هردیسه واقعیت استوار است، از بهر آنکه بخشی از این واقعیت به شیء نسبت داده می‌شود، حال آنکه بازمانده آن، برون بسته می‌شود، و این با یا این-یا آن<sup>۳</sup> در مقدمه مهین انفصالی<sup>۴</sup> و تعیین برابر ایستا بوسیله یکی از عضوهای این بخشش<sup>۵</sup> در مقدمه کهنین، تطابق دارد. بنابراین، کاربردی که از راه آن، خرد مینوگان ترافرازنده را بنیاد تعیین کردن همه شی‌های ممکن قرار می‌دهد، آناگویانه است با فراروندی که او بر طبق آن، در قیاس خردی انفصالی عمل می‌کند؛ - و این گزاره‌ای است که من پیش از این در بن بخش‌بندی دستگاه‌مندانه همه مینوهای ترافرازنده نهاده‌ام.<sup>۶</sup> بر طبق این گزاره، مینوها به موازات و متناظر با سه گونه قیاس خردی تولید می‌شوند.

خود بخود آشکار است که خرد برای دست یافتن به این آهنگ خویش،

یعنی اینکه منحصرانه تعیین تام ضروری شی‌ها را متصور دارد، وجود چنین هستومندی را که با مینوگان مطابق باشد در پیش فرض نمی‌کند، بلکه فقط مینوی این هستومند را در پیش فرض می‌کند، تا از يك تمامیت نامشروط تعیین تام، تمامیت مشروط، یعنی تمامیت امر محدود را مشتق سازد. بنا بر این، برای خرد، مینوگان عبارت است از نخست‌انگاره (prototypen) ] =

(۱) در متن، unter jener Gattung: «تحت آن جنس»، «تحت این جنس» - ولی کدام جنس؟ ما jener را در اینجا اشاره به «مفهوم کلی واقعیت» دانسته‌ایم. میکل‌جان: the former as the genus. اگر the former را اشاره به «مفهوم کلی واقعیت» بدانیم، آنگاه: «... که تحت مفهوم کلی واقعیت، چونان جنس، گنج‌ناییده شده باشند».

2) transzendentaler Obersatz

(۳) در A: Entweder - Oder، و در B: Entweder und Oder.

4) disjunktiver Obersatz 5) Teilung

(۶) ← A 321/B 377 - A 338/B 396

پیش نمون] همه شیءها، که جملگی، همچون رونوشت‌های ناقص (*ectypa* [= نسخه بدلها])، مایه امکان خود را از او می‌گیرند، و هر چند کم و بیش به وی نزدیک می‌شوند، با اینهمه، همواره به سانی پایان‌ناپذیر، بسی دورند از آنکه هرگز بتوانند وی را اندر رسند.

پس، هر گونه امکان شیءها (یعنی امکان هم نهاد بسیارگان به لحاظ گنجانیده آنها) باید چونان اشتقاقی نگریده آید و فقط امکان چیزی که هر گونه واقعیت را در خود می‌گیرد، باید همچون نخستی در نظر گرفته شود. زیرا همه نایشها (که با اینهمه یگانه محمولهایی اند که بدان وسیله هر چیز دیگر از واقعترین هستومند متمایز می‌شود)، کرانمندسازیهای محض یک واقعیت بزرگترند، و سرانجام، کرانمندسازی برترین واقعیت<sup>۳</sup>. در نتیجه نایشها این واقعیت را در پیش فرض می‌کنند، و به لحاظ گنجانیده خود تنها از این واقعیت مشتق می‌شوند. هر گونه بسیارگانی شیءها، فقط عبارت است از شمار متناظری از شیوه‌ها، برای محدود کردن مفهوم برترین واقعیت که فرولایه مشترک شیءهاست؛ به همان سان که همه شکلها فقط چونان شیوه‌های متفاوتی برای محدود ساختن مکان بی‌پایان، ممکن هستند. بدین آیین، برابر ایستای مینوگان خرد که تنها در خود خرد یافته می‌شود، همچنین نخست-هستومند (*ens originarium* [= کائن اصلی]) نام می‌گیرد؛ و چون هیچ چیز بالاتر از خود ندارد، برترین هستومند<sup>۴</sup> (*ens summum* [= کائن اعلا]) نامیده می‌شود؛ و سرانجام، چون همه چیز به مثابه مشروط، فرودست آن است، هستومند همه هستومندها (*ens entium* [= کائن کائنها<sup>۵</sup>]) خوانده می‌آید. ولی هیچ یک از این اصطلاحها به معنای نسبت عینی یک برابر ایستای واقعی با

{ (A 579)  
(B 607)}

1) Kopie

۲) این واژه در حالت جمع است؛ مفرد آن در لاتین: *ectypus*؛ اصل یونانی: [ektupos=] *ἐκτύπος* و [ektupon=] *ἐκτύπον*؛ - همچنین: «اثر»، «تقلید»، «بازسازی»، «بازنمون»، «بی‌نمون»، «بی‌انگار»، «بازانگار»؛ و بدینسان.

3) höchste Realität 4) höchstes Wesen

۵) اویزرمان در فهرست خود واژه «همه» را در قلاب می‌افزاید: *сущностей* [всех]: «کائن [همه] کائنها» (یا: «هستی...»، «هستومند...»، «گوهر...»).

شی‌های دیگر نیست، بلکه به معنای نسبت يك مینوست با مفهومها؛ و در باره وجود چنین هستومندی با چنین برتری ممتاز، ما را در نادانی کامل باقی می‌گذارد.

ولی نیز نمی‌توان گفت که نخست‌هستومند از هستومندهای اشتقاقی بسیار ترکیب شده باشد، زیرا هر يك از هستومندهای اشتقاقی، نخست‌هستومند را در پیش فرض می‌کند، و در نتیجه نمی‌تواند آن را تشکیل دهد. پس، مینوگان نخست‌هستومند باید چونان ساده<sup>۱</sup> اندیشیده آید.

بدین سبب، اگر دقیق سخن گوئیم، اشتقاق همه امکانه‌های دیگر نیز از این نخست‌هستومند، نمی‌تواند همچون کرانمندسازی برترین واقعیت این نخست‌هستومند، و گویسی همچون بخش کردن واقعیت او نگریسته شود. زیرا سپس نخست‌هستومند چونان يك مجموعه محض از هستومندهای اشتقاقی در نظر گرفته خواهد شد، و این بر پایه آنچه گفته آمد ناممکن است؛ - هر چند که ما او را در آغاز در نخستین طرح گرنه‌وار و خام چنین متصور داشتیم. بعکس، امکان همه شی‌ها، برترین واقعیت را همچون يك بنیاد در پایه کار می‌نهد، نه<sup>۲</sup> همچون مجموع کلی؛ و بسیار گمانی شی‌ها نه بر پایه کرانمندسازی خود نخست‌هستومند، بلکه بر پایه پی‌آمد فرآراسته او استوار است، چنانکه تمامی حسگانی ما نیز، به همراه هر گونه واقعیت در پدیدار، متعلق است به سراسر پی‌آمد فرآراسته او؛ - حال آنکه اینها، چونان جزء مقوم، به خود مینوی برترین هستومند، متعلق نتوانند بود.

اینک اگر ما این مینوی خویش را با تجسم بخشیدن آن دورتر دنبال کنیم، آنگاه خواهیم توانست نخست‌هستومند را از راه مفهوم محض برترین واقعیت، چونان هستومندی یگانه، ساده، هرویسپ‌بسنده<sup>۳</sup>، جاودانه، و دیگرها، تعیین کنیم: در يك کلام خواهیم توانست او را در فرآراستگی نامشروطاش بوسیله همه سیاقه‌ها [ Prädikamente = ] معین سازیم. مفهوم

{(A 580)  
{(B 608)

۱) einfach. شیبانی: «مفرد»: «بوصفه مفرداً».

۲) به پیروی از ملین، nicht به جای nichts.

3) allgenugsam

چنین هستومندی عبارت است از مفهوم خداوند، که به معنای<sup>۱</sup> ترافرازنده اندیشیده آید. بدین آیین، همچنانکه پیش از این نیز مطرح کرده‌ام، مینوگان خرد ناب، برابر ایستای یک یزدانشناسی ترافرازنده است.

با اینهمه، این کاربرد مینوی ترافرازنده، دیگر از مرزهای تعیین مینوی ترافرازنده و مجاز بودن آن ترا می‌گذرد. زیرا خرد، مینوی ترافرازنده را فقط همچون مفهوم هرگونه واقعیت در بن تعیین تام شیء‌ها عموماً، قرار می‌دهد؛ بی آنکه خواستار شود که سراسر این واقعیت، به طور عینی داده شده باشد، و خود، یک شیء را تشکیل دهد. چنین شیئی یک افسانه‌پردازی محض است که بوسیله آن ما بسیارگان مینوئی خویش را در یک مینوگان چونان یک هستومند ویژه، با هم تلفیق می‌کنیم و شیئی می‌بخشیم<sup>۳</sup> [= تحقق می‌بخشیم]. ولی ما هیچ حق نداریم چنین کنیم؛ حتی هرگز حق نداریم امکان چنین فرضیه را یکباره فرض گیریم. همچنین، سپس هیچ یک از استنباطهایی که از یک چنین مینوگانی نتیجه می‌شوند، اصلاً به تعیین تام شیء‌ها به طور کلی، مربوط نمی‌گردند و کوچکترین نفوذی در این زمینه ندارند، - حال آنکه این تنها به خاطر تعیین شیء‌ها بود که مینو لازم بود.

{ (A 581) این بسنده نیست که فراروند خرد خود و دویچمگوئیک آن را توصیف  
(B 609) }

۱) Verstand؛ یا: «به مفهوم...»؛ - کاربرد نافتی.

۲) «بسیارگان مینو» به چه معناست؟ در متن می‌آید: das Mannigfaltige unserer Idee؛ - ما عبارت کانت را لفظ به لفظ ترجمه کرده‌ایم: «بسیارگان مینوی خویش»، «بسیارگان مینویمان». سولر و کمپ سمیث و ترمزگ-پاکو نیز عیناً چنین کرده‌اند: the manifold of our idea، و le divers de notre idée. ژول بارنی: «تنوع مینوهايمان»: la diversité de nos idées. ولی میکلمان به نحوی تعبیر کرده که شاید پرتوی بر این ساختمان بیافکند: the content of the idea: «گنجانیده مینو». اویزمان نیز واژه «گنجانیده» را در قلاب به ترجمه خود می‌افزاید: многообразное [содержание] нашей идеи: «بسیارگان [گنجانیده] مینویمان».

شاید برآستی صحیح این می‌بود که در این مورد در خود متن فارسی می‌گفتیم: «گنجانیده مینو» یا «محتوی مینو» یا «محتویات مینو»، یا بهتر: «بسیارگان گنجانیده مینو»، «محتویات گوناگون مینو [= ایده]». - موضوع باز است.

۳) realisieren. «شیئیت بخشیدن»، «شیئیت یافتن»؛ همچنین: «تحقق بخشیدن»، «تحقق یافتن»، «هستی بخشیدن»، «هستی پذیرفتن»؛ و بدینسان.

کنیم. بر ماست بکوشیم تا سرچشمه‌های این دو یچمگوتیک را نیز آشکار سازیم تا بتوانیم خود این فرامود را مانند یک پدیده فهم توضیح دهیم. زیرا مینو-گانی که ما از آن سخن می‌گوییم، استوار است بر پایه یک مینوی طبیعی، نه بر پایه یک مینوی صرفاً دلخواهانه. از اینرو من می‌پرسم: خرد به چه سان می‌تواند هر گونه امکان‌شیءها را چونان مشتق شده از یک امکان واحد، که در بن نهاده شده است، یعنی از امکان برترین واقعیت، بنگرد، و آنگاه این برترین واقعیت را چونان گنج‌انیده شده در یک هستومند ویژه، در پیش فرض گیرد؟

پاسخ، خود بر اثر مباحثه‌های آناکاوک ترافرازنده پیش نهاده می‌شود. امکان برابر ایستاهای حسها عبارت است از نسبت این برابر ایستاهای به اندیشیدن ما که بدان راه چیزی (یعنی صورت آروینی<sup>۱</sup>) می‌تواند پرتوم اندیشیده شود. ولی آنچه ماده را تشکیل می‌دهد، یعنی واقعیت در پدیدار (آنچه با احساس تطبیق می‌کند) باید داده شود، زیرا وگرنه، آن چیز حتا به هیچ روی نمی‌تواند اندیشیده شود، و در نتیجه امکان آن نمی‌تواند متصور گردد. حال، یک برابر ایستای حسها فقط هنگامی می‌تواند تمامی تعیین گردد که با همه محمولهای پدیدار سنجیده شود و بوسیله آنها به شیوه‌هایی [= هاینده = هایشی = ایجاباً] یا نایی [= ناینده = نایشی = نفیاً = سلماً] متصور آید. ولی چون: آن چیزی که خود شیء را (در پدیدار) تشکیل می‌دهد، یعنی امر واقعی، باید داده شده باشد، - زیرا وگرنه، آن شیء به هیچ روی اندیشیده نتواند شد، - و چون: آنچه که در آن، امر واقعی همه پدیدارها داده شده است، تجربه همه فراگیر یگانه است، پس نتیجه می‌شود که: ماده امکان همه برابر ایستاهای حسها، باید چونان داده شده در یک مجموع کلی، در پیش فرض شود. هر گونه امکان برابر ایستاهای آروینی، فرق آنها بنا یکدیگر، و تعیین تام آنها، تنها می‌تواند بر پایه کرانمندی این مجموع کلی استوار باشد. اینک، در واقع به ما هیچ برابر ایستاهایی داده نتوانند شد، مگر برابر ایستاهای حسها، و در هیچ جا داده نتوانند شد مگر در بسافت یک تجربه ممکن.

{(A 582)  
(B 610)}

1) empirische Form

در نتیجه هیچ چیزی که مجموع کلی هرگونه واقعیت آروینی را چونان شرط امکان خود در پیش فرض نکند، برای ما برابریستا نیست. اکنون بر پایهٔ يك پندار باطل طبیعی، ما این را به منزلهٔ آغازهای می‌نگریم که می‌باید در مورد همهٔ شی‌ها عموماً، معتبر باشد، حال آنکه براسستی فقط در شی‌هایی صدق می‌کند که چونان برابریستاهای حسهای ما داده می‌شوند. در نتیجه ما اصل آروینی مفهومهای خود را در مورد امکان شی‌ها چونان پدیدارها، از راه کنار گذاشتن این کرانمندی، به منزلهٔ يك اصل ترافراژندهٔ امکان شی‌ها به طور کلی، در نظر می‌گیریم.

ولی اینکه ما سپس این مینوی مجموع کلی هرگونه واقعیت را تجسم می‌بخشیم، بدان سبب است که ما یگانگی توزیعی<sup>۱</sup> کاربرد تجربی فهم را دویچمگویانه به یگانگی جمعی يك کل تجربی ترامی دیسیم، و این کل پدیدار را همچون يك شیء تك که هرگونه واقعیت آروینی را در خود می‌گنجاند، به اندیشه می‌آوریم. سپس، این شیء تك خیالی، به میانجی ترافرفتنگاری [= اختداع] ترافراژندهٔ یاد شده، به جای مفهوم شیئی نهاده می‌شود که بر ستیغ امکان همهٔ شی‌ها قرار دارد و برای تعیین تام آنها، شرطهای واقعی را عرضه می‌دارد.\*

{ (A 588)  
(B 611)}

(\* بنابراین، این مینوگان واقعیت‌ترین هستومند، هرچند که در حقیقت يك تصور محض است، نخست شیئیت می‌یابد<sup>۲</sup>، یعنی به برون‌آخته تبدیل می‌شود، سپس تجسم می‌یابد<sup>۳</sup> [= اقلومی می‌شود]، و سرانجام، از راه پیشرفت طبیعی خرد به سوی فرساختش یگانگی، حتا شخصیت می‌پذیرد<sup>۴</sup>؛ - چنانکه بزودی نشان خواهیم داد. زیرا یگانگی تنظیمی<sup>۵</sup> تجربه بر خود پدیدارها (تنها بر حسگانی) استوار نیست، بلکه بر پیوند بسیارگان پدیدارها بوسیلهٔ فهم (در يك خوداندریافت) استوار است؛ و در نتیجه چنین می‌نماید که یگانگی برترین واقعیت و تعیین‌پذیری (امکان) سراسری همهٔ شی‌ها، در يك برترین فهم، و در نتیجه در يك هوش، قرار داشته باشد.

1) distributive Einheit

۲) realisiert، از realisieren. ۳) hypostasiert، از hypostasieren؛

- همچنین: «اقلومی شدن»، «اقلوم گشتن»، و نیز: «اقلومی ساختن»؛ و بدینسان.

۴) personifiziert، از personifizieren؛ همچنین: «شخصیت یافتن»، و نیز: «شخصیت بخشیدن»، «شخصیت دادن»؛ و بدینسان. ۵) regulative Einheit.

ویله به جای regulative می‌دهد relative (نسبی). بنابراین، «یگانگی نسبی تجربه»: برطبق باز نمود ترمزگ-پاکو، به این دلیل که در اینجا «یگانگی تجربه» در مقابل «یگانگی برترین واقعیت» نهاده می‌شود، که کانت آن را «یگانگی مطلق» می‌خواند.



فصل سوم

بهره سوم

### در باره دلایلی خرد نگرورز برای نتیجه گرفتن برجاهستی برترین هستومند

به رغم این نیاز مبرم خرد برای آنکه چیزی را در پیش فرض کند که بتواند به سانی فرآرسته، برای فهم در تعیین تام مفهومیهایش، بنیادی باشد، باز خرد جنبه مینوی<sup>۱</sup> و صرفاً افسانه‌پردازانه چنین فرض پیشین را بسیار آسان ملاحظه می‌کند؛ چنانکه تنها بدین سبب قانع نمی‌شود که يك خودآفریده محض اندیشیدن خویش را بیدرنگ به منزله يك هستومند واقعی فرض گیرد. انگیزه دیگری در اینجا دست اندرکار است که خرد را ناگزیر می‌سازد تا آرامش خود را در جایی در سیر قهقراپی از امر مشروط، که داده شده، به امر نامشروط بجوید. البته امر نامشروط، فی‌نفسه و برطبق مفهوم محض خود، چونان واقعی داده نشده است؛ ولی با اینهمه، این تنها امر نامشروط است که می‌تواند سلسله شرطهایی را که تا بنیادهای خود دنبال شوند، به فرجام رساند. اینک این يك روند طبیعی است که هرگونه خرد آدمی، حتا عادی‌ترین خرد، پیش می‌گیرد، هرچند، نه چنان است که همه کس در دنبال کردن آن پی‌گیر باشد. خرد از مفهومی‌ها نمی‌آغازد، بلکه از تجربه عادی آغاز می‌کند، و بنابراین، يك عنصر موجود را در بنیاد کار می‌نهد. ولی اگر این بنیاد، برصخره ناجنبنده امر مطلقاً ضروری استوار نباشد، خود فرو می‌رود. اما امر مطلقاً ضروری نیز، اگر فراتر از او و زیر او مکان نهی قرار داشته باشد، اگر او خود همه چیز را پر نکند، چنانکه بنا پر کردن همه چیز هیچ جایی برای پرسش چرا باقی نگذارد، یعنی اگر او در واقعیت خود، بیکران نباشد، در این حالها بدون تکیه‌گاه، معلق خواهد بود.

اگر چیزی، هرچه که باشد، وجود داشته باشد، پس باید پذیرفته آید که چیزی بضرورت وجود دارد. زیرا امر تصادفی فقط برپسایه شرط يك چیز

۱. das Idealische. - لطفاً بخوانید: minavi.

دیگر همچون علت خود، وجود دارد. این استدلال قیاسی در باره این علت و فراتر از آن نیز راست در می آید، تا به علتی رسیم که دیگر تصادفی نیست و درست بدان سبب، بدون شرط، به شیوه‌ای ضروری برجاست. این است استدلالی که خرد پیشرفت خود را به سوی نخست هستومند بر آن قرار می دهد.

(A 585)  
(B 613)

حال خرد به دنبال مفهوم هستومندی می گردد که در وجود خود شایسته چنان امتیازی مانند ضرورت نامشروط باشد؛ نه برای آنکه سپس از مفهوم چنین هستومندی، پرتوم، بر جاهستی آن را نتیجه گیرد (زیرا اگر او به چنین کاری جرئت کند، پس لازم خواهد بود که اصلاً فقط اندر میان مفهومهای محض به پژوهش پردازد و دیگر لازم نمی آمد که یک بر جاهستی داده شده را در بن نهد)، بلکه فقط برای آنکه اندر میان همه مفهومهای شیءهای ممکن، آن مفهومی را بیابد که هیچ چیز را که با ضرورت مطلق بستیزد، در بر نگیرد. زیرا این را که با اینهمه باید در جایی چیزی مطلقاً ضروری وجود داشته باشد، خرد بر طبق استدلال قیاسی نخستین دیگر حل شده می داند. اینک اگر خرد بتواند هر چیزی را که با این ضرورت سازگار نباشد، از میان بردارد، جز یک چیز را، پس این چیز همان هستومند مطلقاً ضروری است، حال چه بتوانیم ضرورت او را دریابیم، یعنی بتوانیم بتنهایی از مفهومش مشتق سازیم، چه نتوانیم.

اکنون چنین می نماید که هستومندی که مفهومش برای هر گونه پرسش چرا، پاسخ آذیرا<sup>۱</sup> را در خود بگنجانند، هستومندی که در هیچ یک از قطعه‌ها و از هیچ نگرگاه ناقص نباشد، هستومندی که همیشه و همه جا همچون شرط، رسا باشد، - درست بدین سببها برای ضرورت مطلق، هستومندی باشد شایسته. زیرا چون او خود همه شرطها را برای هر آنچه ممکن است، داراست، دیگر به شرطی نیاز ندارد، و حتا قادر به هیچ شرطی نیست. در پی آن، دست کم در این یک جنبه، مقتضیات مفهوم ضرورت نامشروط را بر می آورد. در این زمینه هیچ مفهوم دیگر نمی تواند با او در مقام برابری در آید؛ زیرا چون

(A 586)  
(B 614)

(۱) das Darum؛ یا: «زیرا»، «از بهر آنکه»، «بدان سبب»، «بدین سبب»، «به سبب آنکه»، «از اینرو»، «از آنرو»، «بدین رو»، «بدان رو»؛ ... و مانند آنها.

مفهوم‌های دیگر کاستی دارند و به تکمیل نیازمندند، چنین نشانه استقلال از همه شرط‌های دیگر را در خود نشان نمی‌دهند. این راست است که در اینجا هنوز نمی‌توان با قطعیت نتیجه گرفت که آنچه برترین شرط و از هر نگرگاه شرط فرآراسته را در خود نمی‌گنجاند، درست بدان سبب نباید در وجود خود مشروط باشد. ولی با اینهمه، چنین چیزی، آن نشانه منحصر به فرد برجاستی نامشروط<sup>۱</sup> را که خرد را قادر می‌سازد تا بوسیله يك مفهوم، پرتوم، گونه‌ای هستومند را چونان نامشروط، بشناسد، در خود ندارد.

بنابراین، مفهوم هستومندی برخوردار از برترین واقعیت<sup>۲</sup>، اندر میان همه مفهوم‌های شیء‌های ممکن، به بهترین نحوی برای مفهوم يك هستومند ضروری نامشروط، شایسته خواهد بود؛ و هرچند مفهوم هستومندی برخوردار از برترین واقعیت، مفهوم يك هستومند ضروری نامشروط را به طور کامل خرسند نسازد، ولی با اینهمه مسا دیگر گزینشی نداریم، بلکه خود را ملازم می‌بینیم، که مفهوم هستومند برخوردار از برترین واقعیت را نگه داریم، زیرا ما نمی‌باید وجود يك هستومند ضروری را به باد دهیم<sup>۳</sup>. ولی اگر وجود هستومند ضروری را بپذیریم، باز در سراسر حیطه امکان، هیچ چیز نمی‌توانیم یسافت که بتواند به چنین امتیازی در برجاستی، ادعایی بنیادیافته داشته باشد.

بنابراین، روند طبیعی خرد آدمی چنین سرشته شده است: نخست، خرد خود را در باره برجاستی گونه‌ای هستومند ضروری متقاعد می‌سازد. خرد در هستومند ضروری وجودی نامشروط را بر می‌شناسد. اینک او مفهوم عنصر مستقل از هرگونه شرط را می‌جوید، و آن را در چیزی می‌یابد که خود شرط رسای همه چیزهای دیگر است، یعنی در آن چیزی که همه واقعیت را در بر می‌گیرد. ولی هر ویسپ [ = همه = همگی = کل ]، چون حد ندارد، عبارت است از یگانگی مطلق، چنانکه مفهوم يك هستومند یگانه، یعنی مفهوم برترین هستومند، را در خود می‌دارد. پس بدینسان خرد تصمیم می‌گیرد که برترین

{ (A 587)  
(B 615)

1) das unbedingte Dasein 2) Wesen von der höchsten Realität  
3) in den Wind schlagen. مولر: «به خطر افکنیم» (risk)؛ اویززمان:  
«نادیده انگاریم» (игнорировать).

هستومند چونان نخست بنیاد همه شیءها مطلقاً به شیوه‌ای ضروری برجا می‌باشد.

نمی‌توان استوارکاری معینی را در باره این مفهوم مورد چون و چرا قرار داد، و آن در صورتی است که سخن برسر تصمیم باشد؛ یعنی، اگر یکبار برجاهستی گونه‌ای هستومند ضروری را اذعان کنیم و توافق کنیم که طرف بگیریم که برجاهستی ضروری کجا می‌باید نهاده شود. زیرا سپس مناسبتر از این نمی‌توانیم برگزید، یا بهتر بگوییم، دیگر گزینشی نداریم، بلکه ملزم هستیم تا به یگانگی مطلق واقعیت فرآراسته همچون نخستین سر-چشمه امکان، رأی دهیم. ولی اگر چیزی ما را به تصمیم گرفتن پیش نراند، و ترجیح دهیم سراسر این امر را باز گذاریم تا آنکه تنها بر اثر وزنه کامل مبناهای برهانی مجبور به تأیید شویم، یعنی اگر موضوع تنها بر سر دادی و ادشیایی باشد که تا چه اندازه در باره این مسئله می‌دانیم و چه چیز است که فقط خود را به دانستنش دلخوش می‌داریم، - در این حال نتیجه قیاسی بالا به هیچ روی در هیئتی ممتاز به نگر نمی‌آید و به احسان و ارفاق نیاز دارد تا کاستی ادعاهای حقوقی خود را جبران کند.

ممکن است بگذاریم همه چیز درست همان طور که پیش ما نهاده شده است، بماند؛ یعنی اینکه نخست، از هر گونه‌ای وجود داده شده (شاید حتا تنها از وجود خاص خود من) بدرستی بتوان وجود یک هستومند ضروری نامشروط را نتیجه گرفت؛ و دوم اینکه، من باید هستومندی را که همه واقعیت و در نتیجه هر گونه شرط را نیز در خود می‌گنجاند، همچون مطلقاً نامشروط بنگرم؛ و سپس گویی مفهوم شیئی که برای ضرورت مطلق شایسته است، بدان راه یافته شده باشد. - ولی از همه اینها باز نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم یک هستومند کرانمند، که برترین واقعیت را ندارد، بدان سبب با ضرورت مطلق آخشیج گونه باشد. زیرا هر چند من در مفهوم چنین هستومند کرانمند، امر نامشروط را نمی‌یابم که همه [= هرویسپ] شرطها را دیگر در بردارد، با این حال باز نمی‌توان از اینجا استنباط کرد که برجاهستی آن

(A 588) }  
(B 616) }

1) Urquelle

درست به همین سبب باید مشروط باشد؛ همچنانکه من در يك قیاس خردی شرطی [= شرطی اتصالی] نمی‌توانم گفت: در جایی که يك شرط معین (یعنی در اینجا شرط فرآرستگی برطبق مفهوماها) وجود نداشته باشد، پس امر مشروط نیز برجا نیست. بعکس، ما اجازه خواهیم داشت همه هستومند-های کرانمند دیگر را درست چنانکه به سانی نامشروط ضروری باشند، معتبر بدانیم، هرچند که نمی‌توانیم ضرورت شان را از مفهوم کلی‌ای که از ایشان داریم، نتیجه بگیریم. ولی بدین شیوه، این استدلال کوچکترین مفهومی در-بارۀ خصصتهای يك هستومند ضروری به ما عرضه نمی‌تواند داشت و هیچ کاری انجام نمی‌تواند داد.

با اینهمه، این استدلال دارای اهمیتی معین است، و از اعتباری برخوردار-دار است که به رغم این نابسندگی عینی، نمی‌توان بیدرنگ از آن باز گرفت. زیرا فرض کنید: تعهدهایی وجود داشته باشند که در مینوی خرد کاملاً صحیح‌اند، ولی در تطبیق به خود ما هیچ گونه واقعیت ندارند، یعنی تعهدهایی-اند بدون انگیزاننده‌ها، مگر آنکه يك برترین هستومند که بتواند به قانونهای عملی اثر و قوت بخشد، در پیش [= مقدمتاً] فرض شده باشد. در این حال ما همچنین تعهدی خواهیم داشت مفهومی را پی‌گیریم، که اگرچه ممکن است به سان عینی بسنده نباشند، با اینهمه بر طبق سنجه خرد ما سنگین‌اند، و در همسنجش با آنها ما به هر سان هیچ چیز بهتر و قانع‌کننده‌تری نمی‌شناسیم. این وظیفه<sup>۱</sup> که باید برگزینیم، در اینجا تعادل بی‌تصمیمی نگرورزی را بوسیله يك افزایش عملی به هم می‌زند و کار را یکسره می‌کند؛ و همانا خرد، نزد خود، حتا چونان داوری بسیار اغماض‌کننده<sup>۲</sup>، هیچ‌گونه توجیهی نخواهد

{(A 589)  
(B 617)}

### 1) Pflicht

۲) als dem nachsehendsten Richter. - واژه nachsehend را در این سیاق هم می‌توان به «اغماض‌کننده» برگرداند، و هم به «بیراسون‌نگر»، «آزماینده»، «مراقب»، «مواظب»، «دقیق»، «هشیار و بیدار»؛ و مانند آنها. مولر و اویزرمان تعبیر نخست را پی‌گرفته‌اند: the most indulgent و наиболее снисходительного. کمپ سمیت، ژول بارنی و ترمزگ-پاکو، تعبیر دوم را برگزیده‌اند: non more très vigilant و circumspect. اگر جانب تعبیر اخیر را بگیریم، به هر سان بهتر است «حتا» را که در ترجمه افزوده شده است، حذف کرد: «و همانا خرد، نزد خود، چونان داوری بسیار دقیق‌نگر و هشیار، ...».

یافت اگر تحت فشار چنین انگیزه‌های جنباننده<sup>۱</sup> مبرم، - به رغم آنکه فقط بینشی ناقص دارد، - از این بنیادهای داوری خویش که با اینهمه فراتر از آنها ما دست کم هیچ بنیادهای بهتری را نمی‌شناسیم، پیروی نکند.

هرچند این استدلال در واقع ترافراننده است، - چون بر پایه نابسندگی درونی امر تصادفی استوار است، - با اینهمه چنان ساده و چنان طبیعی است که با عادی‌ترین شعور انسانی<sup>۲</sup> سازگار است، و این به مجرد آن است که شعور انسانی فقط یک بار بدین استدلال رهنمون شود. ماضی‌هایی را می‌بینیم که دگرگون می‌شوند، هستی می‌پذیرند، و در می‌گذرند. پس باید این شی‌ها، یا دست کم حالت آنها، را علتی باشد. ولی در باره هر علتی، که یک بار بتواند در تجربه داده شود، دو باره می‌توان درست همین استدلال را پیش کشید. اینک، بالاترین علت<sup>۳</sup> را خردمندان در کجا می‌بایدمان نهادن، جز در جایی که همچنین برترین علت<sup>۴</sup> وجود دارد، یعنی در آن هستومندی که در اصل برای هر<sup>۵</sup> معلول ممکن، علت بسنده<sup>۶</sup> را در خود می‌گنجاند، هستومندی که مفهوم آن همچنین بوسیله یک خصیصه یگانه که عبارت باشد از کمال همه فراگیر، بسی آسان مشخص می‌شود؟ سپس ما این برترین علت را به منزله علت مطلقاً ضروری می‌گیریم، زیرا ما این امر را مطلقاً ضروری می‌یابیم تا به نزد او صعود کنیم، و دیگر هیچ سببی نمی‌یابیم تا فراتر از او رویم. از اینرو در همه ملتها، حتا در تاریکترین چندخدایی<sup>۷</sup> شان، باز اخگر-هایی از یکخداگروی<sup>۸</sup> [= توحید] را فروزان می‌یابیم، که ایشان نه بر اثر ژرف‌اندیشی و نگرورزی عمیق، بلکه فقط در یک روال طبیعی فهم همگانی که بتدریج دریافتنی شده است، بدو رهنمون شده‌اند.

(A 590)  
(B 618)

1) Bewegursachen 2) Menschensinn

3) oberste Kausalität

4) höchste Kausalität

(۵) به پیروی از اردمان، jeder به جای der.

6) Zulänglichkeit

7) Vielgötterei

(۸) Monotheismus؛ - همچنین: «یکتاپرستی»، «یکخدایی».

بر پایه خرد نگرورز فقط سه گونه برهان  
برای استوار کردن برجاهستی خداوند ممکن‌اند

همه راههایی که ممکن باشد بدین آهنگ درنوشته [= درنوردیده] شوند، بدین شمارند: یا از تجربه‌ای معین و سرشت ویژه جهان حسی ما که از راه تجربه برشناخته شده، آغاز می‌کنند، و از آن برطبق قانونهای علیت تا برترین علت که در بیرون از جهان وجود دارد، بالا می‌روند؛ یا فقط تجربه-ای نامعین، یعنی گونه‌ای برجاهستی را آروینانه در بن می‌نهند؛ یا سرانجام، هرگونه تجربه را منتزع می‌کنند و سراسر پرتوم از مفهومی محض، برجاهستی يك برترین علت را نتیجه می‌گیرند. برهان نخستین، برهان گیتی-یزدانشناختی<sup>۱</sup> [= برهان غایت‌شناختی] است؛ دومین، برهان کیهانشناختی<sup>۲</sup>؛ و سومین، برهان هستی‌شناختی<sup>۳</sup>. بیش از این برهانی وجود ندارد، و هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.

{(A 591)  
{(B 619)

من ثابت خواهم کرد که: خرد نه در يك راه (در راه آروینی) موفقیتی به چنگ می‌آورد و نه در راه دیگر (در راه ترافرازنده)؛ و اینکه: خرد بیهوده بالهای خود را می‌گستراند تا بوسیله قدرت محض نگرورزی بر فراز جهان حسی به پرواز درآید. - و اما بعد، در باره نظمی که در آن این گونه‌های برهان باید برای آزمون پیش نهاده شوند، این نظم درست و آرونة نظمی خواهد بود که خرد که بتدریج خود را می‌گستراند، در پیش می‌گیرد، و آن را نخست نیز بدان سان باز نموده‌ایم. زیرا نشان داده خواهد شد که هرچند تجربه

۱) physikotheologischer Beweis. - این برهان، همچنین «برهان غایی» [شیبانی] گفته می‌شود. امکانهای دیگر: «برهان غایت‌شناختی»، «... غایت‌شناسانه»، «... غایت‌نگرانه»، و «... غایت‌گرایانه» (= teleologisch = teleological = téléologique). در انگلیسی این برهان با استدلال را argument from design نیز می‌نامند. - اصطلاح Teleologie را ظاهراً ولف برای نخستین بار بکار برده است. چنانکه خواهیم دید، کانت اصطلاحهای Teleologie و teleologia و teleologisch را در این کتاب بکار می‌برد، و لسی در رابطه با این برهان، به اصطلاح physiko-theologisch، و شکل دیگر آن physischtheologisch، بسنده می‌کند.  
2) kosmologischer Beweis      3) ontologischer Beweis

نخستین انگیزه را برای این جستار بدست می‌دهد، با اینهمه این صرفاً مفهوم ترافرازنده است که خرد را در این تلاش خود رهبری می‌کند و در همه چنین کوششها هدفی را که خرد در برابر خود می‌نهد، مشخص می‌سازد. بنا بر این، من از آزمون برهان ترافرازنده خواهم آغازید و سپس خواهم دید که افزایش امر آروینی برای بیشتر ساختن نیروی برهانی<sup>۱</sup> این برهان ترا-فرازنده، چه تواند کردن.

(A 592)  
(B 620)

فصل سوم

بهره چهارم

### در باره امتناع برهان هستی‌شناختی برجاهستی خداوند

از آنچه تا کنون گفته آمده، باسانی ملاحظه می‌شود که: مفهوم يك هستومند مطلقاً ضروری، يك مفهوم ناب خرد<sup>۲</sup> است، یعنی يك مینوی محض است، که واقعیت عینی آن، بدین سبب که خرد بدان نیاز دارد، باز به هیچ روی استوار نمی‌شود. زیرا این مینو فقط به يك فرآستگی معین که با اینهمه دست‌نیافتنی است، اشاره می‌کند و برآستی بیشتر بدین کار می‌خورد که فهم را محدود کند، نه اینکه او را بر برابر ایستاهای نوین بگستراند. اینک در اینجا امری غریب و خلاف شعور یافته می‌شود؛ و آن اینکه، چنین می‌نماید نتیجه-گیری گونه‌ای برجاهستی مطلقاً ضروری از يك برجاهستی داده شده به طور کلی، واجب و صحیح باشد، و با اینهمه، همه شرطهایی که فهم بر پایه آنها برای خود مفهومی از چنین گونه ضرورت را تشکیل می‌دهد، سراسر به ضد ما هستند.

مردمان در همه زمانها از هستومند مطلقاً ضروری سخن گفته‌اند، اما چندان به خود زحمت نداده‌اند فهم کنند که: آیا اصلاً شیئی از این دست را می‌توان حتی به اندیشه آورد، و چگونه؟ بعکس، ایشان بیشتر متوجه استوار کردن برجاهستی او بوده‌اند. حال البته تعریف نامی این مفهوم بس آسان

1) Beweiskraft

2) reiner Vernunftbegriff



است؛ یعنی: این مفهوم چنان چیزی می‌باشد که نهستی آن ناممکن است. ولی ما بدین راه در رابطه با شرطهایی که این امر را ضروری می‌سازند که نهستی يك شیء را چونان مطلقاً اندیشه‌ناپذیر بنگریم، آگاهی بیشتری به چنگ نمی‌آوریم؛ و این شرطها، برآستی همان چیزی هستند که می‌خواهیم بدانیم، یعنی اینکه: آیا ما بوسیله این مفهوم اصلاً چیزی را می‌اندیشیم یا نه؟ زیرا اینکه به میانجی واژه نامشروط، همه شرطهایی را که فهم همواره بدانها نیاز دارد تا چیزی را همچون ضروری بنگرد، به دور افکنیم، باز به هیچ روی برای من فهم‌پذیر نمی‌سازد که سپس: آیا من از راه مفهوم يك عنصر ضروری نامشروطاً باز چیزی را می‌اندیشم، یا شاید اصلاً هیچ چیز را نمی‌اندیشم؟

وانگهی، فزون بر آن، مردمان گمان برده‌اند که این مفهوم را که بر پایه بخت و اتفاق محض برگرفته شده و سرانجام کاملاً رایج گردیده است، بوسیله انبوهی از نمونه‌ها نیز توضیح داده باشند، چنانکه هرگونه تقاضای بیشتر به خاطر فهم‌پذیری آن سراسر نالازم به نگر رسیده است. می‌دانیم هر يك از گزاره‌های هندسه، برای نمونه اینکه: مثلث سه زاویه دارد، مطلقاً ضروری است. به همین سان، مردمان از برابری استای سخن رانده‌اند که بیکباره بیرون از سپهر فهم مسا قرار دارد، چنانکه گویی بسیار خوب فهمیده باشند که بوسیله مفهوم، در بسارۀ آن برابریستا چه می‌خواهند بگویند.

همه نمونه‌های ادعایی بی‌استثنا فقط از داوریها گرفته شده‌اند، نه از شیءها و برجاستی شیءها. ولی ضرورت نامشروط داوریها یکی نیست با ضرورت مطلق چیزها. زیرا ضرورت مطلق داوری، فقط عبارت است از ضرورت مشروط يك چیز، یا ضرورت مشروط محمول در داوری. گزاره: مثلث سه زاویه دارد، نمی‌گوید که سه زاویه مطلقاً ضروری‌اند، بلکه: بر پایه این شرط که يك مثلث برجا باشد (داده شده باشد)، سه زاویه نیز (در آن مثلث) به سانی ضروری برجايند. با اینهمه، این ضرورت منطقی قدرتی

(۱) به پیروی از نوآره، notwendig به جای unmöglich.

(۲) ein Unbedingtnotwendiges / das Unbedingtnotwendige؛ - همچنین: «عنصر نامشروطانه ضروری».

بس بزرگ در ایجاد پندار فریب آمیز<sup>۱</sup> نشان داده است. بدینسان که وقتی يك مفهوم پرتوم را از يك شیء تشکیل دهیم که چنان وضع شده باشد که به عقیده مسا برجاهستی را در گستره [ = مصداق ] خود بگنجانند، از اینجا باور می‌داریم بتوانیم با اطمینان نتیجه بگیریم که: چون برجاهستی به برون-آخته این مفهوم ضرورتاً متعلق است، - یعنی بر پایه این شرط که من این شیء را چونان داده شده (موجود) برمی‌نهم، - پس برجاهستی آن نیز ضرورتاً (برطبق قاعده اینهمانی) برنهاده شده است. در نتیجه اینکه: این هستومند خود مطلقاً ضروری است، زیرا برجاهستی آن در يك مفهوم فرضی<sup>۲</sup> دلخواه و بر پایه این شرط که من برابر ایستای آن مفهوم را برمی‌نهم، با هم اندیشیده می‌شود.

اگر من در يك داوری اینهمان<sup>۳</sup>، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار يك آخشیج [ = پادگویی = تناقض ] پدید خواهد آمد. از اینرو می‌گوییم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد. ولی اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان بردارم، دیگر هیچ گونه آخشیج ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی برجا نیست که پاد گفته آید. اگر مثالی را وضع کنیم ولی همهنگام سه زاویه آن را وازنیم، این آخشیج گونه [ = پادگویانه = متناقض ] است. ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ روی آخشیج نیست. درست همین امر در باره مفهوم يك هستومند مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما برجاهستی چنین هستومندی را رفع کنید، آنگاه شما این شیء را همراه با همه محمولهایش از میان برمی‌دارید. پس دیگر، آخشیج از کجا زاده خواهد شد؟ در بیرون چیزی وجود ندارد که پاد گفته شود، زیرا این شیء نباید در بیرون ضروری باشد. در درون نیز چیزی وجود ندارد که پاد گفته آید، زیرا شما بارفع خود شیء، همهنگام هرگونه عنصر درونی را نیز از میان برداشته‌اید. اگر بگویید: خداوند هرویسپ توان<sup>۴</sup> است، این يك داوری ضروری<sup>۵</sup> است. از بهر آنکه

(A 595) }  
(B 623) }

1) Illusion      2) angenommener Begriff

3) identisches Urteil. شیبانی: «حکم مطابق». همچنین ← B 16-17.

4) allmächtig      5) notwendiges Urteil

اگر شما يك وجود خدایی، یعنی يك هستومند بیکران را وضع کنید که با مفهوم اش مفهوم هر ویسپ‌توانی<sup>۱</sup> اینهمان باشد، پس، هر ویسپ‌توانی از میان برداشته نمی‌تواند شد. ولی اگر بگوییدتان: خدا نیست، در این حال نه هر ویسپ‌توانی او داده شده است، نه هیچ يك از دیگر محمولهایش. زیرا سپس همه آنها همراه با موضوع [= درون آخته]، رفع شده‌اند، و در این اندیشه کوچکترین آخشیحی در میان نیست.

بدینسان، ملاحظه کرده‌اید که اگر من محمول يك داوری را همراه با موضوع یکجا منکر شوم، هرگز يك آخشیح درونی ناشی نمی‌تواند شد، حال محمول هر چه می‌خواهد باشد. پس شما را گریزراهی نمانده است مگر آنکه ناگزیر بگوییدتان: موضوعهایی وجود دارند که هرگز رفع نمی‌توانند شد، و بنابراین باید باقی بمانند. ولی این بدان معناست که: موضوعهایی وجود دارند که مطلقاً ضروری‌اند. اما این دقیقاً همان فرض پیشین است که من در درستی اش شك کرده‌ام، و امکان آن را شما می‌خواهید به من نشان دهید. زیرا من نمی‌توانم کوچکترین مفهومی از شیئی تشکیل دهم که اگر به همراه همه محمولهای خود یکجا رفع شود، آخشیحی باقی گذارد؛ و از سوی دیگر، اگر آخشیح در میان نباشد، از راه مفهومی ناب محض پر توم، من هیچ نشانه امتناع در اختیار ندارم.

به ضد همه این استدلالهای قیاسی کلی (که هیچ انسانی نمی‌تواند به آنها اعتراض کند)، شما مرا بوسیله موردی به مبارزه می‌طلبید که آن را هم-چون برهانی بر مبنای عمل بر می‌نهد. به من می‌گویید: با اینهمه فقط يك مفهوم و در حقیقت فقط همین يك مفهوم وجود دارد که در آن، نهستی یا رفع برابری آن، فی‌نفسه آخشیح گونه می‌باشد، و این عبارت است از: مفهوم واقعترین هستومند. شما می‌گویید: مفهوم واقعترین هستومند همه واقعیت را داراست، و شما حق می‌یابید چنین هستومندی را چونان ممکن فرض گیرید، (امری که من فعلاً روا می‌دارم، هر چند، اینکه مفهومی بی-

1) Allmacht

(A 597)  
(B 626)

آخشیج باشد، باز به هیچ روی امکان برابریستا را استوار نمی‌کند). \* ولی اینک، در همه واقعبیت، برجاهستی نیز گنجانیده شده است. پس، برجاهستی در مفهوم يك امر ممکن قرار دارد. اما اگر این شیء از میان برداشته شود، امکان درونی شیء هم رفع می‌شود، و این آخشیج گونه است.

من پاسخ می‌دهم: - اگر شما در مفهوم شیشی که می‌خواهید آن را منحصرانه به لحاظ امکان‌اش بیانید، مفهوم وجود آن را، زیر هر نام پوشیده‌ای هم که باشد، وارد سازید، در این حال مرتکب آخشیج می‌شوید. البته اگر این را برای شما مجاز بشماریم، شما به ظاهر بازی را برده‌اید، ولی در واقع هیچ چیز نگفته‌اید. زیرا شما مرتکب يك همانگویی محض شده‌اید. من از شما می‌پرسم: آیا گزاره زیر: فلان یا بهمان شیء (که من آن را، هر چه هم که باشد، به سود شما چونسان ممکن اذعان می‌کنم) وجود داد، گزاره‌ای است آناکاوانه یا همنهادی؟ اگر آناکاوانه باشد، پس شما از راه برجاهستی شیء، به اندیشه خود از شیء، هیچ چیز نیافزوده‌اید؛ ولی در این حال، یا باید اندیشه‌ای که در شماست، خود شیء باشد؛ یا شما برجاهستی‌ای را چونسان متعلق به امکان، در پیش فرض کرده‌اید و سپس برجاهستی را ظاهرأ از امکان درونی نتیجه گرفته‌اید، و این چیزی نیست جز يك همانگویی رقت‌انگیز. واژه: واقعبیت، که در مفهوم شیء ظننی دیگر دارد تا وجود در مفهوم محمول، در اینجا مشکل را فرو نمی‌گشاید. زیرا اگر شما همچنین هر گونه وضع کردن را (حال هر چه را هم که بخواهید وضع کنید) واقعبیت نام نهد، پس شما دیگر خود شیء را همراه با همه محمولهای آن در مفهوم

(\* مفهوم، پیوسته ممکن است، به شرطی که با خود آخشیج گونه نباشد. این نشانه منطقی امکان است، و بدینسان برابریستای آن از *nihil negativum* [= عدیم ناقض] متمایز می‌گردد. ولی این مفهوم باز می‌تواند يك مفهوم تهی باشد، مگر آنکه واقعبیت عینی همنهاد که بدان وسیله مفهوم تولید می‌شود، مشخصاً<sup>۱</sup> ثابت شود. ولی این امر چنانکه پیش از این نشان داده شده، همواره استوار است بر پایه اصلهای تجربه ممکن، نه بر پایه آغاز آناکاوی (یعنی نه بر پایه اصل آخشیج‌ناپذیری). این زنهاری است تا از امکان مفهومها (که امکانی است منطقی)، بیدرتنگ امکان شیءها را (که امکانی است واقعی)، نتیجه نگیریم.

1) logisches Merkmal

2) besonders

موضوع نهاده‌اید و همچون واقعی فرض کرده‌اید؛ چنانکه در محمول، فقط این را تکرار می‌کنید. ولی اگر بپذیرید - همچنانکه منصفانه هر انسان بخرد اذعان می‌باید کرد - که هر گزاره وجودی همنهادی می‌باشد، پس چگونه می‌خواهید حکم کنید که محمول وجود، بدون آخشیج رفع نمی‌شود؟ زیرا این امتیاز بویژه فقط متعلق است به گزاره‌های آناکاوانه<sup>۱</sup> که سرشت-نشان آنها درست بر این پایه قرار دارد.

البته من می‌توانستم امید داشته باشم که این بهانه‌گیری ظریفانه<sup>۲</sup> پر-اندیشگانه را بدون پیچ و خم، بوسیله تعریف دقیق مفهوم وجود، نابود سازم. ولی در عمل چنین می‌یابم که پندار فریب‌آمیزی که زاده از درهم آمیختن محمول منطقی با محمول واقعی (یعنی با تعیین يك شیء) است، تقریباً هرگونه آموزشی را واپس می‌زند. - هر چیزی که بخواهیم، می‌تواند به منزله محمول منطقی خدمت کند، حتا خود موضوع می‌تواند عیناً محمول خویش قرار داده شود.<sup>۳</sup> زیرا منطق هرگونه گنجانیده را منتزع می‌کند. ولی تعیین<sup>۴</sup> عبارت است از محمولی که به مفهوم موضوع افزوده می‌شود و آن را بزرگتر می‌سازد. بنابراین نباید در خود مفهوم موضوع گنجانیده شده باشد.

استن / هستن / بودن [sein =] <sup>۵</sup> آشکارا هیچ‌گونه محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم يك شیء افزوده شود.

- (۱) به پیروی از اردمان، analytischen Sätzen به جای analytischen.
- (۲) Argutation. - هارتنشتاین به جای آن می‌خواند Argumentation، در این صورت، «استدلال»، و مانند آن.
- (۳) von sich selbst prädiert werden؛ مصدر اصلی: prädiieren؛ «محمول قرار دادن»، «اسناد کردن»، «خبر دادن»، «اطلاق کردن»؛ ... و بدینسان.
- (۴) Bestimmung. کمپ سمیت: «محمول تعیین کننده» (determining predicate). - در اینجا به جای «تعیین»، «تعیین» هم می‌توان گفت.
- (۵) در این مورد ویژه ما صلاح دانسته‌ایم که همه این امکانهای فارسی را با هم به خواننده عرضه داریم؛ زیرا تصور می‌کنیم چنین باشد که هر دو معنای «است» و «هست» در اینجا همراه یکدیگر باشند. خواننده هوشمند خواهد توانست با مطالعه در باره فرق «است» و «هست»، خود در باره حقیقت امر تصمیم بگیرد. - ضمناً در موردهای دیگر، هرگاه مصدر sein به صورت اسمی شده das Sein بکار رفته باشد، به «هستی» بر-گردانده شده است.

استن / هستن / بودن، صرفاً عبارت است از وضع يك شیء، یا پاره‌ای تعینهای فسی نفسه در آن. در کاربرد منطقی، استن / هستن / بودن منحصرانه عبارت است از رابط يك داوری. گزاره: خداوند هر ديسپ تواناست، دو مفهوم را در خود می‌گنجانند، که برون‌آخته‌های خود را دارند، یعنی: خداوند، و هر ديسپ توانسی. واژه کوچک: است / هست [1st =] بسادگی يك محمول اضافی نیست، بلکه فقط چیزی است که محمول را در رابطه با موضوع می‌نهد. اینک اگر من موضوع (خداوند) را با همه محمولهای آن (که هر ديسپ توانی نیز در شمار آنهاست) یکجا با هم بگیرم و بگویم: خدا هست، یا: خدایی وجود دارد، در این حال من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند نمی‌افزایم، بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمولهایش یکجا وضع می‌کنم، و البته چونان برابریستا در رابطه با مفهوم خود. هر دو می‌باید يك چیز را در خود بگنجانند، و از اینرو به مفهومی که صرفاً امکان را بیان می‌کند، بدان سبب که من برابریستای آن را چونان مطلقاً داده شده می‌اندیشم (با کاربرد اصطلاح: او هست)، چیز بیشتری نمی‌تواند افزوده شود. بدین آیین، امر واقعی هیچ چیز بیشتری را از امر صرفاً ممکن در بر ندارد. صد تالر [یعنی دلار] واقعی پشیزی هم بیش از صد تالر ممکن در خود نمی‌گنجانند. زیرا چون صد تالر ممکن، دال است بر مفهوم؛ و صد تالر واقعی، به معنای برابریستا و وضع آن است فی نفسه؛ پس در موردی که برابریستا چیز بیشتری را در خود بگنجانند از مفهوم، دیگر مفهوم من کل برابریستا را بیان نخواهد کرد، و بنابراین دیگر مفهوم متناسب با آن برابریستا نخواهد بود. و اما حالت دارایی<sup>۱</sup> من بر اثر صد تالر واقعی، دیگر سان خواهد بود تا بر اثر مفهوم محض صد تالر (یعنی امکان صد تالر). زیرا برابریستا در خودش خود، تنها آناکاوانه در مفهوم من گنجانیده نشده است، بلکه هم نهادانه به مفهوم من (که يك تعیین حالت من است) افزوده می‌شود، بی آنکه از راه این هستی در بیرون از مفهوم من، صد تالر مورد بحث به کمترین میزانی افزایش یابد.

(A 600) } بنابراین اگر من شیئی را از راه هر نوع و هر شمار محمولهایی هم که  
(B 628) }

۱) Vermögen؛ (در متن «دارایی» و «حالت» سر هم است: Vermögenszustand).

بخواهم (حتا تا تعیین نام آن) بیان‌دیشم، با اینهمه، بدین راه که بدان بیافزایم: این شیء هست / است [= ist]، کوچکترین چیزی به شیء افزوده نمی‌شود. زیرا وگرنه، درست همان شیء وجود نخواهد داشت، بلکه شیئی وجود خواهد داشت بیش از آنچه که من در مفهوم آن اندیشیده بودم، و من نمی‌توانستم گفت که این دقیقاً برابریستای مفهوم من است که وجود دارد. حتا اگر من در يك شیء هرگونه واقعیت را جز يك واقعیت بیان‌دیشم، بدینسان هنگامی که می‌گویم: چنین شیء ناقصی وجود دارد، آن واقعیت نسابود، بدان شیء افزوده نمی‌شود؛ بلکه بعکس، این شیء درست همراه با همان کاستی، همچنانکه آن را اندیشیده بودم، وجود دارد. زیرا وگرنه چیزی وجود خواهد داشت جز آنچه اندیشیده بودم. اینک اگر هستومندی را چونان برترین واقعیت (بی کم و کاست) براندیشم، باز این پرسش برجا می‌ماند که: آیا آن هستومند وجود دارد یا وجود ندارد؟ زیرا هرچند در مفهوم من از يك گنجانیده واقعی ممکن يك شیء به طور کلی، هیچ کم و کاستی در میان نیست، ولی با اینهمه باز در نسبت به کل حالت اندیشیدن من، گونه‌ای کاستی موجود است، و آن اینکه: آیا شناخت آن برون‌آخته، افدوم [= آپوستریوری] نیز ممکن می‌باشد یا نه؟ و اینک علت دشواری‌ای که در اینجا فرمانروا- است نیز خود را نشان می‌دهد. اگر سخن بر سر يك برابریستای حسها می‌بود، آنگاه من نمی‌توانستم وجود شیء را بآشتباه به جای مفهوم محض شیء بگیرم. زیرا از راه مفهوم، برابریستا فقط چونان هماهنگ با شرطهای کلی يك شناخت آروینی ممکن عموماً، اندیشیده می‌شود؛ ولی از راه وجود، برابریستا چنان اندیشیده می‌شود که در بافت مجموع تجربه گنجانیده شده باشد. حال مفهوم برابریستا از راه پیوستگی با گنجانیده مجموع تجربه، به کمترین میزان نیز افزایش نمی‌یابد، فقط اندیشیدن ما بوسیله این مفهوم، يك دریافت حسی ممکن اضافی به چنگ می‌آورد. ولی در برابر، اگر ما بخواهیم وجود را تنها از راه مقوله ناب بیان‌دیشیم، در این حال جای شکفتی نیست که ما هیچ گونه نشانه‌ای بدست نمی‌توانیم داد تا وجود از امکان محض باز- (۱) در متن، denselben. هماهنگ با اویزمان اشاره به «این مفهوم» تعبیر شده است (благодаря этому понятию).

{(A 601)  
{(B 629)

شناخته شود.

بنابراین مفهوم ما از یک برابر ایستا هر چه و هر اندازه هم که در خود بگنجانند، باز ما باید از آن مفهوم برون شویم تا وجود را بدان مفهوم ارزانی داریم. دربارهٔ برابر ایستاهای حسها، این امر از راه همدوشش با پاره‌ای دریافت‌های حسی من بر طبق قانونهای آروینی انجام می‌گیرد. ولی در زمینهٔ برون‌آخته‌های اندیشیدن ناب، به هیچ روی هیچ وسیله در دست نیست تا برجاهستی آنها را بشناسیم. زیرا برجاهستی برون‌آخته‌های اندیشیدن ناب می‌باید سراسر پرتوم شناخته آید؛ ولی آگاهی ما از هر گونه وجود (خواه بیمیانجی از راه دریافت حسی، خواه از راه استدلال‌های قیاسی که چیزی را با دریافت حسی می‌پیوندانند)، بیکباره و سراسر به یگانگی تجربه تعلق دارد، و وجودی که بیرون از این میدان باشد، هر چند نمی‌تواند مطلقاً ناممکن اعلام گردد، ولی با اینهمه چنان فرض پیشین [= فرض مقدماتی] ای است که ما به هیچ وسیله توجیه‌اش نمی‌توانیم کرد.

مفهوم یک برترین هستومند، مینویی است که از بسی نگرگاهها سخت سودمند است. ولی درست به همین سبب که صرفاً یک مینوست، بکلی ناتوان است که تنها به میانجی او، شناخت مان را در رابطه با آنچه وجود دارد بگسترانیم. این مینو حتا بدین کار نیز قادر نیست که در زمینهٔ امکان یک وجود بیشتر، چیزی به ما بیاموزاند. البته نمی‌توان در بارهٔ این مفهوم، نشانهٔ آن‌د کاوانهٔ امکان را که عبارت است از اینکه وضعهای محض (واقعیتها) هیچ گونه آخشیج بر نمی‌انگیزند، مورد چون و چرا قرار داد. ولی پیوستگی همهٔ خصلت‌های واقعی در یک شیء واحد، یک همنهاد است که در بارهٔ امکان آن ما نمی‌توانیم پرتوم داوری کنیم، از بهر آنکه واقعیتها اختصاصاً<sup>۱</sup> به ما داده نشده‌اند، و حتا اگر داده شده بودند نیز هرگز هیچ گونه داوری در آن باره ممکن نمی‌بود، زیرا نشانهٔ امکان شناخت‌های همنهادی همیشه فقط باید در تجربه جستجو شود، ولی برابر ایستای یک مینو به تجربه تعلق ندارد. از اینرو

{ (A 602)  
(B 630) }

۱) spezifisch. آدیکس به جای آن می‌دهد spekulativ: «واقعیتها، نگرورزانه به ما داده نشده‌اند». گورلاند: in concreto: «به طور ملموس». اردمان معتقد است که منظور کانت، «واقعیت‌های اختصاصی [یا: خاص] خصلت‌های واقعی» است.



لابینیتس شهیر به هیچ روی در آنچه به خود دلخوشی می‌داد، کامیاب نشده است، یعنی نتوانسته است امکان چنین هستومند مینوی<sup>۱</sup> عالی را در نگرد و بشناساند.

بدین آیین، در چنین برهان هستی‌شناسانه (دکارتی) مشهور برای استوار ساختن برجاهستی یک برترین هستومند بر پایه مفهوماها، همه گونه رنج و کار بر باد رفته است. انسان نمی‌تواند از راه مینوهای محض، توانگری بیشتری در بینشها بیابد، همچنانکه یک بازرگان دارایی بیشتری به چنگ نخواهد آورد اگر برای بهتر ساختن حالت ثروت خویش، چند صفر به موجودی دخل خویش بیافزاید.

فصل سوم

بهره پنجم

### در باره امتناع برهان کیهانشناختی برجاهستی خداوند

{(A 608)  
{(B 631)

این کاری بود سراسر ناطیعی، و یک نوآوری<sup>۲</sup> محض حکمت مدرسی که کوشیدند از مینویی که دلخواهانه طرح شده است، برجاهستی برابر-ایستایی را که با آن همخوانی داشته باشد، برگزینند. در واقع اگر نیاز خرد ما به اینکه برای وجود به طور کلی، گونه‌ای عنصر ضروری را فرض کند (که با بردن به سوی آن، بتوان در آن بیارامید)، از پیش وجود نمی‌داشت، و اگر خرد، به این دلیل که این ضرورت باید نامشروط باشد و پرتوم قطعی باشد، ناگزیر نمی‌شد مفهومی را بجوید که تا حد امکان چنین طلبی را بر آورده سازد، و کاملاً پرتوم، به ما شناختی از چنین برجاهستی فرا دهد، - هرگز در این راه کوششی به عمل نمی‌آمد. چنین افتاد که گمان برده شد می‌توان این

۱) idealisch. لطفاً در این مورد بخوانید: «مینوی-ی» (mīnāvī-ye)، نه «مینوی» (mīnū-ye).

2) Neuerung

مفهوم را در مینوی یک واقعترین هستومند یافت، و سپس این مینو فقط<sup>۱</sup> برای شناسایی معین تر چیزی بکار رفت که در آن باره انسان به سببهای دیگر متقاعد یا قانع شده بود که می باید وجود داشته باشد، یعنی برای شناسایی هستومند ضروری. با اینهمه این روال طبیعی خرد پنهان داشته شد، و به جای آنکه در این مفهوم کار به پایان رسد، کوشش شد که از این مفهوم آغاز گردد، تا آنکه ضرورت برجاهستی از آن مشتق شود، ضرورتی که با اینهمه فقط برای تکمیل تعیین شده بود. آنگاه از اینجا برهان هستی شناختی ناسافرجام زاده شد که نه می توانست فهم طبیعی و سالم را خرسند سازد، و نه می توانست در برابر آزمون مدرسی تاب آورد.

(A 604)  
(B 632)

و اما برهان کیهانشناختی، که اینک بر آنیم تا بازجویی کنیم، پیوستگی ضرورت مطلق را با برترین واقعیت نگه می دارد. ولی به جای آنکه مانند برهان هستی شناختی، از برترین واقعیت، ضرورت در برجاهستی را نتیجه گیری کند، بعکس عمل می کند، یعنی از ضرورت نامشروط گونه ای هستومند که از پیش داده شده است، واقعیت نامحدود آن هستومند را نتیجه می گیرد؛ و بدینسان همه چیز را دست کم در مسیر یک گونه قیاس وارد می سازد که گرچه من نمی دانم خردمندان است یا خردپردازانه، ولی به هرسان طبیعی است. این گونه قیاس نه تنها برای فهم همگانی [= عادی]، بل همانا برای فهم نگرورز نیز بیشترین درجه اقناع<sup>۲</sup> را به همراه دارد؛ چنانکه همین گونه قیاس است که به سانی مشهود، برای همه برهانهای یزدانشناسی طبیعی، نخستین خطهای بنیادین را طرح می ریزد که همواره پیروی شده اند و از این پس هم پیروی خواهند شد، حال هر قدر هم که بخواهیم آنها را با شاخ و برگ و پولک و منجوق بیاراییم یا بپنهانیم [= پنهان سازیم]. ما اینک بر آنیم تا این برهان را - که لایبنتیس همچنین *argumentum a contingentia mundi* [= استدلال بر پایه صدقه عالم]<sup>۳</sup> نامیده است - در معرض دید نهیم و تابع

(۱) اردمان به جای *nur ... nun* می دهد: *nur ... nun*. بنابراین: «... این مفهوم را فقط در مینوی ... این مینو برای ...».

2) *Überredung*

(۳) در متن کانت فقط می آید: *a contingentia mundi*. واژه *argumentum* را ما هماهنگ با میکلمان به ترجمه افزوده ایم، چون در متن مستتر است.

آزمون سازیم.

این برهان بدین قرار است: اگر چیزی وجود داشته باشد، پس باید يك هستومند مطلقاً ضروری نیز وجود داشته باشد. حال دست کم من خود وجود دارم. بنابراین، يك هستومند مطلقاً ضروری وجود دارد. در اینجا مقدمهٔ کهن گنجانندهٔ يك تجربه است؛ و مقدمهٔ مهین، گنجانندهٔ نتیجهٔ قیاسی برجاهستی امر ضروری است از يك تجربه عموماً.\* بدینسان، این برهان براستی از تجربه آغاز می‌کند، و در نتیجه کاملاً پرتوم، یا هستی‌شناسانه فرا برده نمی‌شود. و چون برابریستای همه گونه تجربهٔ ممکن، جهان نامیده می‌شود، بدین سبب این برهان، برهان کیهانشناختی خوانده می‌آید. همچنین، چون این برهان، همهٔ خصصتهای ویژهٔ برابریستاهای تجربه را که بوسیلهٔ آنها این جهان خود را از هر گونه جهان ممکن متمایز تواند ساخت، منتزع می‌کند، - پس این برهان دیگر در نامگذاری خود از برهان گیتی-یز دانشناختی [= غایی] نیز متمایز است، که مشاهده‌های هنجیده از چگونگی ویژهٔ این جهان حسی ما را به منزلهٔ مبناهای برهانی بکار می‌گیرد.

اکنون این برهان فراتر می‌رود و نتیجه‌گیری می‌کند: هستومند ضروری فقط می‌تواند به يك شیوهٔ یگانه تعیین شود، یعنی در رابطه با همهٔ محمولهای برابرنهادهٔ ممکن، فقط می‌تواند بوسیلهٔ يك محمول از هر زوج<sup>۱</sup> برابرنهادهٔ ممکن، تعیین شود، و در پی آن، باید بوسیلهٔ مفهوم اش، سراسر تعیین گردد. ولی اینک، فقط يك مفهوم واحد و یگانهٔ يك شیء، ممکن است، که آن شیء را پرتوم سراسر تعیین می‌کند، و آن، مفهوم *entis realissimi* [=

\* این نتیجهٔ قیاسی چنان آشناست که لازم نخواهد بود آن را در اینجا بتفصیل توضیح دهیم. این نتیجه‌گیری قیاسی استوار است بر يك قانون طبیعی ظاهراً ترافرازندهٔ علیت؛ و آن اینکه: هر آنچه تصادفی است، علت خود را داراست، که اگر آن علت به نوبهٔ خود تصادفی باشد، باز به همین سان باید علتی داشته باشد، تا آنکه سلسلهٔ علت‌های فرو-آراستهٔ یکدیگر در يك علت مطلقاً ضروری، بایستگانه پایان پذیرد، که بدون آن، سلسله هیچ گونه فرآراستگی نخواهد داشت.

۱) هماهنگ با کمپ سمیت، «زوج» به متن افزوده شده است.

2) vermeintliches transzendentes Naturgesetz der Kausalität

[یا: «قانون ظاهراً [یا «ادعایی»، یا «پنداری»] ترافرازندهٔ علیت در طبیعت».]

(A 606) } [مفهوم] واقعیت‌ترین کائن [است. بنابراین مفهوم واقعیت‌ترین هستومند، یگانه  
(B 634) } مفهومی است که بدان وسیله یک هستومند ضروری اندیشیده تواند شد، یعنی  
اینکه یک برترین هستومند ضرورتاً وجود دارد.

در این استدلال کیهانشناختی چندان آغازه‌های خردپردازانه گرد هم آمده‌اند که چنین می‌نماید خرد نگرورز در اینجا تمامی هنر دویچمگویی<sup>۱</sup> خود را به خدمت گرفته باشد تا بزرگترین فرمانمود ترفرازنده ممکن را ایجاد کند. با اینهمه ما مایلیم آزمون این استدلال را لختی به پس افکنیم تا فقط تزویری را آشکار نماییم که بدان وسیله خرد یک استدلال کهن را در پیکری دگر جامه پوشیده [= هیئت‌ی ملبس]، به منزله یک استدلال نوین پیش می‌نهد و به توافق دو گواه متصل می‌شود: یکی گواه خرد نساب، و دیگری گواه تصدیق آروینی؛ حال آنکه این فقط بتنهایی گواه خرد ناب است که صرفاً جامه و لحن صدای خود را دگرگون می‌کند تا خود را به جای گواه دومی معرفی نماید. اینک این برهان برای آنکه بنیاد خود را کاملاً مطمئن نهد، خود را بر تجربه پایه‌گذاری می‌کند و بدان راه خود را با این اعتبار فرا-می‌نماید که گویی از برهان هستی‌شناختی دیگر سان می‌باشد، که کل اعتماد خود را بر پایه مفهومهای نساب صرف پرتوم بنیان می‌گذارد. ولی برهان کیهانشناختی این تجربه را فقط برای آن بکار می‌گیرد تا یک گام تنها بردارد، یعنی گامی به سوی برجاهستی یک هستومند ضروری عموماً. حال این هستومند ضروری چه خصلتهایی دارد، چیزی است که برهان آروینی<sup>۲</sup> نمی‌تواند اطلاع دهد. پس آنگاه خرد برهان آروینی را سراسر بدرود می‌گوید و اندر میان مفهومهای صرف می‌پژوهد، که یک هستومند ضروری مطلق عموماً، چه خصلتهایی می‌باید داشته باشد؛ یعنی چه چیزی اندر میان همه شیء‌های ممکن، شرطهای واجب (*requisita* [= شرایط لازم]) را برای ضرورت مطلق در خود می‌گنجاند. اینک خرد گمان می‌کند که این ملزومات را فقط و فقط در مفهوم واقعیت‌ترین هستومند بیابد؛ و آنگاه نتیجه می‌گیرد: واقعیت‌ترین هستومند عبارت

(A 607) }  
(B 635) }

1) dialektische Kunst

2) Gestalt؛ - همچنین: «کَرپ»، «ریخت»، «هیئت»؛ و نیز: «شکل»، «صورت».

3) empirischer Beweisgrund

است از هستومند مطلقاً ضروری. ولی روشن است که ما در اینجا در پیش فرض می‌کنیم که مفهوم هستومندی که دارای برترین واقعیت باشد، مفهوم ضرورت مطلق در برجاهستی را کاملاً خرسند می‌کند، یعنی می‌توان ضرورت مطلق در برجاهستی را از هستومندی که دارای برترین واقعیت باشد، نتیجه گرفت. این گزاره‌ای است که آن را استدلال هستی‌شناختی حکم می‌کرد. بدینسان، این گزاره در برهان کیهانشناختی فرض گرفته می‌شود و در بن نهاده می‌شود؛ و با اینهمه، برهان کیهانشناختی می‌بایستی از آن می‌پرهیخت. از بهر آنکه ضرورت مطلق عبارت است از يك برجاهستی بر پایه مفهومهای محض. اینک اگر من بگویم: مفهوم *entis realissimi* [= واقعترین کائن]، مفهومی از این دست است، و در حقیقت یگانه مفهومی است که برای برجاهستی ضروری، شایسته و کافی است، - پس همچنین می‌باید اذعان کنم که برجاهستی ضروری از مفهوم واقعترین کائن نتیجه‌گیری تواند شد. بنابراین براسستی این فقط برهان هستی‌شناختی بر پایه مفهومهای صرف است که همه نیروی برهانی برهان باصطلاح کیهانشناختی را فراهم می‌آورد؛ و دست‌یازی به تجربه ادعایی سراسر زیاده است، شاید برای آنکه ما را فقط به مفهوم ضرورت مطلق رهنمون شود، ولی نه برای آنکه ضرورت مطلق را در گونه‌ای شیء معین ثابت کند. زیرا به مجرد آنکه آهنگ مان چنین امری باشد، باید بیدرنگ هرگونه تجربه را ترك کنیم و اندر میان مفهومهای ناب به جستجو پردازیم که کدام يك از ایشان شرطهای امکان يك هستومند مطلقاً ضروری را در خود می‌گنجاند. ولی اگر به این شیوه حتماً فقط امکان چنین هستومندی ملاحظه شود، پس برجاهستی آن ثابت شده است، زیرا این امر بدان معناست که: اندر میان همه آنچه ممکن است، تنها يك چیز برجاست که ضرورت مطلق را به همراه دارد، یعنی این هستومند به شیوه‌ای مطلقاً ضروری وجود دارد.

آشکار ساختن جملگی ترندها در نتیجه‌گیری، بسی آسان است، به شرطی که آنها را به شیوه صوری مدرسی در معرض دید قرار دهیم. در اینجا چنین بازمودی را پیش می‌نهم.

{ (A 608)  
(B 636)

گزارهٔ زیر را بنگریم: هر هستومند مطلقاً ضروری همهنگام واقعترین هستومند است؛ (گزاره‌ای که *nervus probandi* [= دلیل عمده] برهان کیهانشناختی است). اگر این گزاره صحیح باشد، پس باید بتواند مانند همهٔ داوریه‌های هابی [= ایجابی]، دست کم *per accidens* [= از راه تحدید] معکوس شود [= وارونه‌سازی از راه تحدید<sup>۱</sup>]. بنابراین خواهیم داشت: برخی از واقعترین هستومندها، همهنگام هستومندهای مطلقاً ضروری‌اند. ولی اینک *ens realissimum* [= واقعترین کائن] از یک *ens realissimum* دیگر، در هیچ قطعه‌ای متمایز نیست. بنابراین، آنچه در بارهٔ برخی از واقعترین کائنها که در مفهوم واقعترین کائن گنجانیده شده‌اند، معتبر است، در همهٔ واقعترین کائنها نیز راست در می‌آید. در نتیجه من خواهم توانست این گزاره را (در این مورد) مطلقاً<sup>۲</sup> نیز وارونه‌سازم [= وارونه‌سازی مطلق<sup>۳</sup>]؛ و بگویم که: هر واقعترین هستومند، یک هستومند ضروری است. حال چون این گزاره صرفاً بر پایهٔ مفهومهای پرتوم آن<sup>۴</sup> تعیین می‌شود، پس مفهوم محض واقعترین هستومند باید همچنین ضرورت مطلق واقعترین هستومند را نیز به همراه داشته باشد. اما این درست همان چیزی است که برهان هستی‌شناختی حکم می‌کرد، و برهان کیهانشناختی نمی‌خواست این امر را بر شناسد؛ ولیکن با اینهمه، این برهان، هر چند به سانی پنهانی، در بن قیاسهای کیهانشناختی قرار دارد.

(A 609)  
(B 637)

بدین آیین، دومین راهی که خرد نگرورز پیش می‌گیرد تا بر جاهستی

(۱) میکل‌جان عبارت لاتین کانت را تکمیل می‌کند: *conversio per accidens*. - ضمناً شیبانی *per accidens* را «بواسطه الصدفة» ترجمه می‌کند که تحت لفظی است. ولی ترجمهٔ ما هماهنگ است با ترجمهٔ اویزرمان که ظاهراً فنی است: *через ограничение* («بوسیلهٔ حصر»، «طی تحدید»، «از راه کرانمندسازی»؛ و بدینسان).

(۲) schlechthin. کمپ سمیت: *simpliciter, not only per accidens*: «بسادگی [یا: مطلقاً]، نه تنها طی تحدید».

(۳) مولر: *absolute conversion*. همچنین: «تعکس»، «قلب»، «وارونش»؛ و مانند آنها. شیبانی: «التحویل المطلق».

(۴) یا: «... بر پایهٔ مفهومهای آن، پرتوم تعیین می‌شود». - ضمناً اردمان به جای *reinen* می‌خواند *reinen*. پس: «... بر پایهٔ مفهومهای پرتوم ناب...»، «... بر پایهٔ مفهومهای ناب پرتوم...»، یا: «... بر پایهٔ مفهومهای ناب، پرتوم تعیین می‌شود».

برترین هستومند را استوار کند، نه تنها مسانند راه نخستین به تساوی فریبنده است، بلکه دارای این جنبه سرزنش‌پذیر نیز هست که مرتکب *ignoratio elenchi* [= مسئله مورد بحث را نادیده انگاشتن] می‌شود. زیرا به ما قول می‌دهد تا ما را از بساریکه‌راه تازه‌ای هدایت کند، ولی پس از يك دور كوچك، ما را دوباره به راه قدیم می‌کشاند، راهی که ما به خاطر راه نوین ترك کرده بودیم.

من همین پیش چنین گفتم که در این استدلال کیهانشناختی لانه‌ای پر از ادعاهای دویچمگویانه پنهان شده است که سنجش ترافرازنده باسانی می‌تواند کشف کند و نسابود سازد. من اینک این ادعاهای دویچمگویانه را فقط بر خواهم شمرد، و این را به عهده خواننده‌ای که دیگر خود ممارست دارد و می‌گذارد تا این آغازه‌های دروغین را بیشتر بی‌زهد و آنها را از میان بردارد.

برای نمونه، به اینها برمی‌خوریم: (۱) این آغازه ترافرازنده که بدان وسیله از امر تصادفی، يك علت نتیجه‌گیری شود. ولی این آغازه فقط در جهان حسی معنا دارد، و بیرون از جهان حسی سراسر بی‌معناست. زیرا مفهوم صرفاً فکری امر تصادفی نمی‌تواند هیچ‌گونه گزاره هم‌نهادی را مانند گزاره علیت تولید کند؛ و آغازه علیت هیچ معنا ندارد، و هیچ نشانه کاربرد خود را ندارد، مگر فقط در جهان حسی؛ حال آنکه در برهان کیهانشناختی، آغازه علیت فقط بایستی بدین منظور بکار آید که از جهان حسی فراتر شویم. (۲) این قیاس که از ناممکنی يك سلسله بی‌پایان از علت‌هایی که در جهان حسی یکی فراتر از دیگری داده شده‌اند، نخستین علت نتیجه‌گیری شود. ولی اصل‌های کاربرد خرد حتا در تجربه نیز در مورد این قیاس به ما حق نمی‌دهند؛ پس به مراتب کمتر می‌توان این نتیجه قیاسی را فراتر از تجربه گسترانید (جایی که این زنجیره به هیچ روی نمی‌تواند امتداد یابد). (۳) خودخرسندی دروغین خرد، در رابطه با فرساختش [= اتمام] این سلسله، بدان وسیله که همه گونه شرط که بدون آنها هیچ‌گونه مفهوم ضرورت واقع نتواند شد، سرانجام از میان برداشته شود خرد، به این دلیل که انسان سپس هیچ چیز دیگر را نمی-

{(A 610)  
{(B 638)

تواند دریابد، این را به مثابه فرساختش مفهوم خویش، فرض می‌گیرد. (۴) در- هم آمیختن امکان منطقی يك مفهوم کل واقعیت متحد (نبودن آخشیج درونی)، با امکان ترافرازنده<sup>۱</sup> چنین واقعیت. ولی امکان ترافرازنده به يك اصل عملی بودن چنین همنهاد نیاز دارد که بسا اینهمه دوباره فقط به حیطة تجربه ممکن مربوط تواند شد؛ و مانند اینها.

نیرنگ برهان کیهانشناختی فقط متوجه این هدف است که از برهان برجاهستی يك هستومند ضروری پرتوم از راه مفهومهای محض، خود را کنار کشد. چنین برهانی می‌بایستی هستی‌شناسانه پیش رود، حال آنکه ما خود را بدین کار، بیکباره ناتوان می‌یابیم. به این آهنگ، ما از يك برجاهستی واقعی که در بن نهاده شده است (از يك تجربه عموماً)، تا آنجا که شدنی باشد، گونه‌ای شرط ضروری مطلق این برجاهستی را نتیجه می‌گیریم. ولی سپس نیاز نداریم امکان این شرط را توضیح دهیم. زیرا اگر استوار شود که این شرط وجود دارد، آنگاه پرسش در باره امکان آن سراسر نالازم است. اما اینک اگر بخواهیم این هستومند ضروری را بر طبق سرشت آن دقیقتر تعیین کنیم، در این حال آنچه را که رساست تا ما را قادر سازد که از مفهوم آن، ضرورت برجاهستی آن را دریابیم، جستجو نمی‌کنیم. زیرا اگر چنین می‌توانستیم کرد، دیگر فرض پیشین آروینی<sup>۲</sup> را لازم نمی‌داشتیم. - نه، ما فقط شرط منفی را می‌جویم (*conditio sine qua non*] = شرطی که بدون آن نمی‌شود])، که بدون آن، يك هستومند، مطلقاً ضروری نخواهد بود. اینک، این امر در همه گونه‌های دیگر نتیجه‌گیریهای قیاسی يك بنیاد از يك پی‌آمد داده شده، بخوبی صدق می‌کند. ولی در اینجا متأسفانه چنین رخ می‌دهد که شرطی که برای ضرورت مطلق طلب می‌شود، فقط در يك هستومند یگانه یافته تواند شد، که به این سبب، می‌باید هر آنچه را که برای ضرورت مطلق، بایستی است، در مفهوم خود بگنجانند، و بنا بر این يك نتیجه‌گیری قیاسی پرتوم ضرورت مطلق را ممکن می‌گرداند. یعنی من می‌باید همچنین بتوانم وارونه نتیجه‌گیری کنم: شیئی که این مفهوم (مفهوم برترین واقعیت) بدان اطلاق

1) transzendente Möglichkeit

2) empirische Voraussetzung

(A 611) }  
(B 639) }



می‌شود، مطلقاً ضروری است، و اگر من نتوانم بدینسان نتیجه بگیرم (که اگر بخواهم از برهان هستی‌شناختی پرهیزم، می‌بایدم اعتراف کرد که نمی‌توانم)، در راه تازه خود نیز با شکست روبرو شده‌ام، و دوباره خود را در نقطه‌ای می‌یابم که از آن به راه افتاده بودم. مفهوم برترین هستمند همه پرسشهایی را که می‌توانند به مناسبت تعیین‌های درونی یک شیء پیش نهاده شوند، پرتوم بخوبی خرسند می‌سازد. بدین سبب، مفهوم برترین هستمند، همچنین مینوگانی است بی‌همتا؛ زیرا مفهوم کلی، برترین هستمند را هم‌هنگام چونان یک فرد اندر میان همه شیء‌های ممکن مشخص می‌سازد. ولی پرسش مربوط به برجاهستی خاص او را به هیچ روی پاسخ نمی‌گوید؛ و با اینهمه، مطلب برآستی همین است؛ - چنانکه در برابر بازپرسی کسی که برجاهستی یک هستمند ضروری را فرض کرده باشد و فقط بخواهد دانستن که چه چیزی اندر میان همه شیء‌ها باید بدینسان در نظر گرفته شود، نمی‌توان پاسخ گفت: بفرمایید، اینکه اینجاست، هستمند ضروری است.

البته بخوبی می‌توان مجاز دانست که برجاهستی یک هستمند که دارای برترین بسندگی باشد، همچون علت همه معلولهای ممکن، فرض گرفته شود، تا برای خرد، یگانگی بنیادهای توضیحی را که جستجو می‌کند، آسان گرداند. ولی اگر تا آن حد پیش رویم که حتماً بگوییم: چنین هستمندی ضرورتاً وجود دارد، این دیگر بیان<sup>۱</sup> فروتنانه یک فرضیه مجاز، نیست، بل همانا ادعای گستاخانه‌ای است به قطعیت یقینی. زیرا شناخت آنچه انسان اعلان می‌کند که همچون مطلقاً ضروری بشناسد، باید ضرورت مطلق نیز با خود داشته باشد.

سراسر مسئله مینوگان ترافرازنده به این امر مربوط می‌گردد که: یا برای ضرورت مطلق، یک مفهوم یافته شود؛ یا برای مفهوم گونه‌ای شیء، ضرورت مطلق آن چیز. اگر به یکی از این کارها توان داشته باشیم، دیگری را نیز می‌توانیم. از بهر آنکه خرد فقط چیزی را همچون مطلقاً ضروری می‌شناسد که بر پایه مفهوم‌اش ضروری باشد. ولی این هر دو کار بکلی فراتر

1) Äußerung

می‌روند از همه سخت‌ترین تلاش‌های ما برای آنکه فهم خود را در این نکته خرمند سازیم، و نیز فراتر می‌روند از همه کوشش‌ها برای تسلی دادن فهم به خاطر ناتوانش او در این زمینه.

ضرورت نامشروط که ما به مثابه آخرین حامل همه شیء‌ها به چنین شیود-ای پرهیز ناپذیر بدان نیاز داریم، ورطه حقیقی خرد آدمی است. حتا سرمدیت<sup>۱</sup> نیز هر چند که هالتر<sup>۲</sup> آن را به چنان شیوه‌ای ترسناک، عالی توصیف کرده است، باز به هیچ روی آنچنان تأثیر<sup>۳</sup>ی سرگیجه‌آور بر ذهن نمی‌گذارد؛ زیرا سرمدیت فقط دیرندشی‌ها را اندازه می‌گیرد ولی شیء‌ها را حمل نمی‌کند. نمی‌توان این اندیشه را کنار گذاشت و نیز نمی‌توان تحمل‌اش کرد که یک هستومند، هر چند هم که ما او را اندر میان همه هستومندهای ممکن، برترین هستومند متصور داریم، انگار به خود بگوید: من از ازل تا به ابد<sup>۴</sup> برجایم؛ بیرون از من هیچ چیز برجا نیست مگر آنچه تنها بر اثر اراده من چیزی شده است، ولی خود از کجا می‌آیم؟ در اینجا همه چیز سزاسر زیر پای ما فرو می‌رود، و بزرگترین کمال، مانند کوچکترین کمال، بدون تکیه‌گاه در برابر خرد صرفاً نگرورز متزلزل می‌شود؛ چه، برای خرد هیچ هزینه ندارد که بگذارد یکی از اینها یا دیگری، بدون کوچکترین مانع ناپدید گردد.

بسیاری از نیروهای طبیعت که بر جاهستی خود را از راه معلولهای معینی آشکار می‌سازند، برای ما پژوهش ناپذیر می‌مانند. زیرا ما آنها را بوسیله مشاهده، خوب دنبال نمی‌توانیم کرد. برون آخته ترافرازنده‌ای که در بن پدیدارها قرار دارد، و همراه با آن، این دلیل که چرا حسگانی ما این گروه از والاترین شرطها را دارد و نه یک گروه دیگر را، برای ما پژوهش ناپذیر است و پژوهش ناپذیر نیز می‌ماند. البته چیز [= Sache] خود داده شده است، ولی ما چستی آن را اندر نمی‌بینیم. اما یک مینوگان خرد ناب نمی‌تواند پژوهش-ناپذیر خوانده شود، زیرا هیچ گواهینامه‌ای برای واقعیت خود نشان نمی‌تواند

۱) Ewigkeit. - در این جمله «نیز» و «آنچنان» در ترجمه تصریح شده است.

۲) Albrecht von Haller (1708-1777)، پزشک، طبیعیدان و شاعر سوئیسی. ظاهراً کانت اشاره می‌کند به شعر او زیر عنوان: Über die Ewigkeit («در باره سرمدیت»، «در باره جاودانگی»).

3) Eindruck 4) von Ewigkeit zu Ewigkeit

داد مگر نیاز خرد، که به میانجی آن هر گونه یگانگی هم‌نهادی فرساخته گردد. بنابراین، چون مینوگان خرد فقط به مثابهٔ برابر‌ایستای اندیشیدنی داده شده است<sup>۱</sup>، پس چنان‌که برابر‌ایستای اندیشیدنی، پژوهش‌ناپذیر هم نیست. بعکس، هدیش و فروگشایی چنین برابر‌ایستایی<sup>۲</sup> چون‌سان مینوی محض باید در طبیعت خود خرد قرار داشته باشد، و بدینسان باید بتواند پژوهیده گردد. زیرا چپستی خرد درست در این نهفته است که بتوانیم همهٔ مفهومها، عقیده‌ها، و حکم‌های خود را بر پایهٔ بنیادهای عینی، یا اگر اینها فرامود محض باشند، بر پایهٔ بنیادهای ذهنی، - توجیه کنیم.

### کشف و توضیح فرامود دویچمگویانه در همهٔ برهان‌های ترافرازاندهٔ برجاهستی یک هستومند ضروری

هر دو برهانی که تاکنون وارد شده‌اند، ترافرازانده‌اند؛ یعنی مستقل از اصل‌های آروینی پیش‌کشیده شده‌اند. زیرا هر چند برهان کیهانشناختی یک تجربهٔ کلی را در بن می‌نهد، ولی باز بر پایهٔ گونه‌ای سرشت ویژهٔ آن تجربه مطرح نمی‌شود، بلکه بر پایهٔ اصل‌های نساب خرد، در رابطه با وجودی که از راه آگاهی آروینی عموماً، داده شده است، پیش‌نهاد می‌شود. برهان کیهان-شناختی حتا راهنمایی تجربه را و می‌نهد تا به مفهوم‌های ناب صرف تکیه کند. اینک در این برهان‌های ترافرازانده، چپست علت آن فرامود دویچمگویانه ولی

{ (A 615)  
(B 643)

(۱) با میزانی تردید و تأمل، به پیروی از ویله حرف نفی را برداشته‌ایم: also einmal به جای also nicht einmal. ما احتمال می‌دهیم قرائت ویله کانتی‌تر باشد. ترمزگ-پاکو نیز توضیح می‌دهند:

En effet, l'idéal de la raison nous est donné, non pas comme un objet réel, mais comme un objet concevable.

ما با این توضیح هماهنگیم. - وگرنه، ترجمهٔ متن با نکه داشتن حرف نفی: «بنابراین، چون مینوگان خرد به مثابهٔ برابر‌ایستای اندیشیدنی اصلاً داده نشده است، پس چنان‌که برابر‌ایستای اندیشیدنی، پژوهش‌ناپذیر هم نیست.»

(۲) هارتن‌شتاین به جای er می‌دهد es. در این صورت: «بعکس، هدیش و فروگشایی این مینوگان چنان مینوی محض...».

طبیعی که مفهومیهای ضرورت و برترین واقعیت را به هم پیوند می‌دهد و آنچه را که فقط مینو تواند بود شئیت می‌بخشد و متجسم [= اقمومی] می‌سازد؟ چیست علت پرهیزناپذیری این امر که اندر میان شیءهای موجود، چیزی را چنانکه در گوهر خویش ضروری باشد، فرض گیریم، و با اینهمه، همهنگام در برابر برجاهستی چنین هستومندی، چنانکه گویی ورطه‌ای باشد، ترسان و لرزان خود را از آن بازپس کشیم؟ چه می‌بایدمان کرد تا خرد در این بساره خود را درست فهم کند و از این حالت متزلزل که یک بار با ترس و بی-اعتمادی چیزی را تأیید کند و دگر باره تأیید خود را بازپس گیرد، به بینش آرام دست یابد؟

این امری است سراسر شگفت که اگر در پیش فرض کنیم که چیزی وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توان از این استنباط حذر کرد که چیزی ضرورتاً وجود دارد. استدلال کیهانشناختی بر پایهٔ این قیاس طبیعی استوار است (که البته نه این است که چون طبیعی است، مطمئن باشد). از سوی دیگر، هر مفهومی را هم که من از یک شیء فرض کنم، باز درمی‌یابم که برجاهستی آن هرگز نمی‌تواند بوسیلهٔ من همچون مطلقاً ضروری متصور گردد؛ و اینکه هیچ چیز مرا باز نمی‌دارد که نهستی هر چیزی را هم که وجود داشته باشد، بیاندیشم. در نتیجه من البته برای آنچه به طور کلی وجود دارد، باید یک عنصر ضروری را فرض کنم، ولی هیچ شیء واحدی را فی‌نفسه همچون ضروری نتوانم اندیشیدن. این بدان معناست که: من هرگز نمی‌توانم پسرقت به شرطهای وجود داشتن را به فرجام رسانم، بی‌آنکه یک هستومند ضروری را فرض گیرم. ولی من هرگز نمی‌توانم از هستومند ضروری بی‌اغازم.

اگر بایسته باشد که من برای شیءهای موجود به طور کلی، عنصری ضروری را بیاندیشم، ولی از سوی دیگر حق نداشته باشم که هیچ شئی را فی‌نفسه چونان ضروری به اندیشه آورم، پس ناگزیر از اینجا این نتیجه بدست می‌آید که ضرورت و تضاد فی‌بودگی نمی‌باید به خود شیءها مربوط و متعلق باشند. زیرا و گرنه در اینجا آخشیج پیش خواهد آمد. در نتیجه هیچ یک از این دو آغازه عینی نمی‌باشد، بلکه این آغازه‌ها حد اکثر فقط می‌توانند اصلهای

{ (A 616)  
(B 644) }

ذهنی<sup>۱</sup> خرد باشند؛ بدین شمار: یکی از آنها ما را فرامی‌خواند تا برای هر- آنچه به مثابه موجود داده شده است، چیزی را بجویم که ضروری است، یعنی هرگز در هیچ جا توقف نکنیم جز در يك توضیح فرساخته پرتوم. ولی آغازۀ دیگر می‌گوید که هرگز به این فرساختش امید نداشته باشیم، یعنی هیچ چیز آروینی را همچون نامشروط فرض نکنیم، و بدینسان اشتقاق بعدی آن را منتفی ندانیم. به این معنا، هر دو آغازۀ، همچون صرفاً اکتشافی<sup>۲</sup> و تنظیمی، که به هیچ چیز توجه ندارند مگر به علاقه‌صوری<sup>۳</sup> خرد، می‌توانند بخوبی در کنار هم وجود داشته باشند. زیرا یکی از این دو آغازۀ می‌گوید: شما نباید چنان در بارۀ طبیعت فلسفه بورزید<sup>۴</sup>، که گوپی<sup>۵</sup> برای هر آنچه به وجود تعلق دارد، يك بنیاد نخستین ضروری وجود داشته باشد؛ ولی منحصرانه برای آنکه یگانگی دستگاه‌مندانه را در شناخت‌تان ایجاد کنید، بدینسان که شما پیوسته چنین مینویسی را پی می‌گیرید که يك والاترین بنیاد<sup>۶</sup> خیالی است. - اما آغازۀ دیگر به شما زنهار می‌دهد که هیچ تعیین واحدی را که به وجود شیءها مربوط می‌شود، به منزله چنین والاترین بنیاد، یعنی چنانکه مطلقاً ضروری باشد، فرض نگیرید، بلکه همیشه راه را برای اشتقاق دورتر باز نگه دارید، و بدین سبب هرگونه تعیین را همواره چونان مشروط در نظر گیرید. ولی اگر بایسته باشد که ما هر آنچه را که در شیءها با حس دریافت می‌شود، فقط به سان مشروط، ضروری در نظر گیریم، پس هیچ شیئی (که آروینی داده شده باشد)، نمی‌تواند همچون مطلقاً ضروری نگریسته آید.

ولی از اینجا چنین برمی‌آید که شما باید امر مطلقاً ضروری را در بیرون از جهان<sup>۷</sup> فرض کنید، زیرا امر مطلقاً ضروری می‌بایستی فقط به مثابه يك اصل بزرگترین یگانگی ممکن<sup>۸</sup> پدیدارها چونان والاترین بنیاد آنها خدمت کند؛ و

- 1) subjektive Prinzipien      2) heuristisch  
3) formales Interesse

۴) philosophieren: «فلسفه ورزیدن»، «فلسفیدن».

۵) به پیروی از هایدمان و وایشدل، als ob به جای als ob.

- 6) oberster Grund

۷) به پیروی از هایدمان و وایشدل، der Welt به جای der Welt.

- 8) größtmögliche Einheit

{(A 617)  
(B 645)}

شما در دودن جهان<sup>۱</sup> هرگز بدان دست نمی‌توانید یسافت، زیرا قاعدهٔ دوم به شما دستور می‌دهد که همهٔ علت‌های آروینی<sup>۲</sup> یگانگی را همواره چونان اشتقاقی بنگرید.

فیلسوفان باستان هرگونه صورت طبیعت را همچون تصادفی می‌نگریستند، ولی ماده را برطبق داوری خرد همگانی همچون نخستی و ضروری در نظر می‌گرفتند.<sup>۳</sup> ولی اگر ایشان ماده را به شیوهٔ نسبی، چونان فرولایهٔ پدیدارها نمی‌نگریستند، بلکه فی‌نفسه برطبق برجاهستی آن به نگر می‌آوردند، آنگاه مینوی ضرورت مطلق بیدرنگ ناپدید می‌شد. زیرا هیچ چیز خرد را مطلقاً به این برجاهستی پایبند نمی‌کند. بلکه بعکس، خرد می‌تواند چنین برجاهستی را، همواره و بی‌ستیزه، در اندیشه از میان بردارد. ولی همچنین، این تنها در اندیشه است که ضرورت مطلق قرار دارد. بنابراین می‌بایست در این اقناع، یک اصل تنظیمی معین در بن نهاده شده باشد. در واقع نیز استنش و تداخل-ناپذیری (که با هم، مفهوم ماده را تشکیل می‌دهند) والاترین اصل آروینی<sup>۴</sup> یگانگی پدیدارها<sup>۵</sup>؛ و این اصل، نا آنجا که آروینانه نامشروط باشد، یک اصل تنظیمی را در خود دارد. بسا اینهمه، چون هر تعین ماده، که عنصر واقعی<sup>۶</sup> پدیدار را تشکیل می‌دهد، و در نتیجه تداخل-ناپذیری نیز، یک معلول (کنش) است که می‌باید علت خود را داشته باشد، و از اینرو همیشه همچنان مشتق است، پس ماده باز برای مینوی یک هستومند ضروری، همچون اصل هرگونه یگانگی اشتقاقی، مناسب نیست. از بهر آنکه هر یک از خصایص واقعی ماده همچون خصلت اشتقاقی، فقط به سان مشروط ضروری است، و بنابراین فی‌نفسه می‌تواند از میان برداشته شود، که بدین وسیله کل برجاهستی ماده نیز از میان خواهد رفت؛ ولی اگر چنین رخ نمی‌داد، ما به برترین بنیاد

(۱) به پیروی از هایدمان و وایشدل، in der Welt به جای in der Welt.

(2) empirische Ursachen

(۳) در A: sahen ... an [ماضی]، و در B: sehen ... an [مضارع].

(4) oberstes empirisches Prinzipium

(5) Einheit der Erscheinungen

(۶) das Reale derselben. هماهنگ با کمپ سمیت derselben اشاره به «پدیدار» تعبیر شده است؛ - و گرنه می‌بایستی اشاره به «ماده» باشد: «عنصر واقعی ماده».

یگانگی، آروینانه دست می‌یافتیم؛ و این چیزی است که بوسیلهٔ اصل تنظیمی دوم ممنوع است. بدینسان<sup>۱</sup> بر می‌آید که: ماده، و به طور کلی هر آنچه به جهان تعلق دارد، برای مینوی نخست هستومند<sup>۲</sup> ضروری، چونان یک اصل محض بزرگترین یگانگی آروینی<sup>۳</sup>، مناسب نمی‌باشد، بلکه هستومند ضروری می‌باید بیرون از جهان نهاده شود. بدینسان ما سپس پدیدارهای جهان و برجاهستی آنها را همیشه با تسلی خاطر از پدیدارهای دیگر مشتق توانیم ساخت، چنانکه گویی هیچ هستومند ضروری وجود نداشته باشد؛ و با اینهمه، برای فرآرستگی اشتقاق، بی‌انقطاع تلاش می‌توانیم کرد، چنانکه گویی چنین هستومندی به مثابهٔ والاترین بنیاد، در پیش فرض شده باشد.

{(A 619)  
(B 647)}

مینوگان برترین هستومند، بر پایهٔ این نگرشها چیزی نیست جز یک اصل تنظیمی خرد، اصلی که ما را و ما دارد هر گونه همبستگی را در جهان چنان بنگریم که گویی از یک علت ضروری هر ویسپ‌بسنده ناشی شده باشد. ما می‌توانیم بر این مینوگان، قاعدهٔ یک یگانگی دستگاه‌مندانه و بر طبق قانون-های کلی، یگانگی ضروری، را در توضیح همبستگی در جهان<sup>۴</sup>، بنیاد گذاریم؛ اما این مینوگان تأییدی<sup>۵</sup> نیست برای وجودی که در گوهر خویش ضروری باشد. ولی هم‌هنگام این نیز پرهیز ناپذیر است که به میانجی گونه‌ای ترا-فریفتگاری ترافرازنده، این اصل صورتی<sup>۶</sup> را همچون اصلی بنیانگذار متصور داریم و این یگانگی را متجسم<sup>۷</sup> [ = اقمومی ] بیاندیشیم. در اینجا وضع مانند مکان است. زیرا مکان همهٔ ریختهایی را که منحصرانه کرانمندسازیهای گوناگون خود آن‌اند، در آغاز<sup>۸</sup> ممکن می‌سازد، هر چند که خود فقط یک اصل حسگانی<sup>۹</sup> است. با اینهمه درست به همین سبب، مکان به منزلهٔ یک چیز [ = Etwas ] خودپایندهٔ مطلقاً ضروری، و به منزلهٔ برابر استایی که فی‌نفسه پرتوم

(۱) به پیروی از اردمان، wird. So به جای wird.

2) größte empirische Einheit

3) Erklärung derselben. - در اینجا derselben را شاید بتوان هم اشاره به «همبستگی» دانست، هم به «جهان»، و هم به «همبستگی در جهان».

4) Behauptung      5) formales Prinzip

6) hypostatisch      7) ursprünglich

8) Prinzipium der Sinnlichkeit

داده شده باشد، نگر بسته می شود. به نحوه مشابه، این نیز سراسر طبیعی است که چون یگانگی دستگاه‌مندانه طبیعت به هیچ شیوه به منزله اصل کاربرد آروینی خرد ما عرضه نمی تواند شد، مگر تا آنجا که ما مینوی یک واقعیتین هستومند را همچون والاترین علت در بن نهیم، - پس این مینو بدان راه چونان یک برابر- ایستای واقعی، و این برابر ایستای واقعی به نوبه خود، به این دلیل که والاترین شرط است، چونان ضروری متصور می شود و در نتیجه یک اصل تنظیمی به یک اصل بنیانگذارا ترامی دیدس. این جایگزین سازی بدان راه آشکار می شود که اگر من این والاترین هستومند را که در قبال جهان، مطلقاً (به سانی نامشروط) ضروری بود، چونان شیء لئفسه در نگر آورم، - در این حال این ضرورت آن به هیچ روی مفهوم نتواند شد، و بنابراین در خرد من، فقط می باید هم- چون شرط صوری اندیشیدن یافته شود، ولی نه همچون شرط مسادی و شرط جسمی<sup>۱</sup> بر جاهستی.

(A 620) }  
(B 648) }

فصل سوم

بهره ششم

### درباره امتناع برهان گیتی-یزدانشناختی<sup>۲</sup>

بدینسان، اگر نه مفهوم شیءها عموماً، و نه تجربه گونه ای برجاهستی به طود کلی، هیچ یک نتواند آنچه را که طلب می شود، بدست دهد، پس تنها یک وسیله باز می ماند، و آن اینکه بکوشیم و ببینیم: آیا یک تجربه معین، در نتیجه تجربه شیءهای جهان حاضر، و چگونگی و سامان<sup>۳</sup> آنها، یک مبنای برهانی به ما عرضه نمی دارد که ما را به شیوه ای مطمئن برای اعتقاد به برجاهستی یک برترین هستومند یاری دهد؟ چنین برهانی را ما برهان گیتی-یزدانشناختی خواهیم نامیدن. اگر این برهان نیز ناممکن باشد، پس دیگر در هیچ جا هیچ برهان خرسند کننده ای ممکن نیست که از خرد صرفاً نگرورز برای برجاهستی

(۱) hypostatische Bedingung؛ - همچنین: «شرط اَقنومی».

(۲) شیبانی: «البرهان الفوزیقی اللاهوتی (البرهان الغائی)».

3) Anordnung



هستومندی که با مینوی ترافرازنده ما مطابق باشد، هنجیده شود.

بر پایه همه ملاحظه‌های بسالا، بیدرنگ دریافته می‌شود که می‌توان پاسخی آسان و قاطع به این پرس‌وجو انتظار داشت. زیرا تجربه‌ای که می‌بایستی با يك مینو متناسب باشد، اصلاً چگونه داده تواند شد؟ ویژگی مینو درست در این نهفته است که هرگز هیچ‌گونه تجربه با آن تطابق نتواند داشت. مینوی ترافرازنده يك نخست‌هستومند ضروری و هر ویسپ‌بسنده، چنان بی‌حد و اندازه بزرگ است، چنان در اعلی‌علیین، برتر از هر گونه عنصر آروینی که همواره مشروط است، قرار دارد، که انسان سرگردان می‌ماند: زیرا از يك سوی، هرگز نمی‌توان در تجربه مایه‌ای بسنده یافت تا چنین مفهومی را پر کند؛ و از سوی دیگر، این همیشه در زمینه امر مشروط است که انسان با کورمالی پیش می‌رود و پیوسته، بیهوده امر نامشروط را می‌جوید، امری که هیچ قانون‌گونه‌ای هم‌نهاد آروینی، نمونه‌ای از آن یا کمترین راهنمایی در باره آن، به ما عرضه نمی‌دارد.

اگر برترین هستومند در این زنجیره شرطها وجود می‌داشت، پس او خود عضوی از سلسله شرطها می‌بود، و درست به همین سبب مانند عضوهای فرودست‌تری که او پیش از آنها نهاده شده، بازجویی بیشتری را در باره بنیاد ساز هم برتر خود طلب می‌کرد. در برابر، اگر برترین هستومند را از این زنجیره جدا کنیم، و آن را همچون يك هستومند صرفاً معقول، در سلسله علت‌های طبیعی نگیریم، پس آنگاه خرد چه پلی تواند زد، تا به برترین هستومند دست یابد؟ زیرا همه قانون‌های گذر از معلولها به علتها و همانا هرگونه هم‌نهاد و حتا گسترش شناخت ما به طور کلی، به هیچ چیز راه نمی‌برند مگر به تجربه ممکن، و در نتیجه تنها به برابر ایستاهای جهان حسی؛ فقط از نگرگاه برابر ایستاهای جهان حسی معنا توانند داشت.

جهان فعلی، خواه آن را در بیکرانی مکان<sup>۲</sup>، خواه در بخش کردن نامحدود مکان، دنبال کنیم، نمایشگاهی چنان اندازه‌ناپذیر از بسیارگانی، نظم، هدفمندی، و زیبایی در برابر ما می‌گشاید که حتا با شناساییهایی که

(۱) به پیروی از والتینر، notwendigen und notwendigen به جای notwendigen.

(2) Unendlichkeit des Raumes

فهم ضعیف ما توانسته است در باره آن بیالفنجد، در برابرش حیران می-مانیم: - زبان از توصیف این شمار شگفتیهای بسیار بزرگ عاجز می-ماند؛ عددها سراسر، نیروی خود را در اندازه گیری از دست می-دهند؛ و حتا اندیشه‌های مان مرزهای خود را بکلی گم می-کنند. چنانکه داوری ما در باره کل، به یک حیرت خاموش می-انجامد که به همین سبب، فصیح‌تر است.<sup>۲</sup> ما همه جازنجیره‌ای می-بینیم از معلولها و علتها، از هدفها و وسیله‌ها، از قاعده‌مندی<sup>۳</sup> در هستی‌پذیرفتن یا در درگذشتن؛ و چون هیچ چیز خود بخود به حالتی که در آن یافته می-شود گام نهاده است، پس همیشه فراتر و دورتر، به یک شیء دیگر چونان علت خویش رجوع می-دهد؛ آنگاه درست همین شیء نیز باز پرس و جوی بعدی را ضروری می-سازد. چنانکه بدین شیوه، اگر چیزی را فرض نگیریم - چیزی در گوهر خویش نخستی و مستقلانه برقرار، - که بیرون از این همه امور تصادفی بی-پایان، کیهان<sup>۴</sup> را پشتیبان باشد، و همچون علت خاستگاه کیهان، همهنگام دوام آن را نیز تأمین کند، در این حال کیهان سراسر می-باید به ورطه نیستی<sup>۵</sup> فرو افتد. این برترین علت را (در رابطه با همه شیء‌های جهان) به چه اندازه باید اندیشید؟ ما کل گنجانیده (A 628) جهان را نمی-شناسیم، و نیز، نمی-دانیم چندی آن را از راه همسنجش با هر- آنچه ممکن است، به چه اندازه ارزیابی کنیم. ولی، چون از نگرگاه علیت، ما به یک غایبی‌ترین و والاترین هستومند نیاز داریم، چه چیزی ما را باز می-درد از آنکه او را همهنگام به لحاظ درجه کمال فراتر از هرگونه امر ممکن دیگر قرار دهیم؟ ما این کار را باسانی، ولی هرچند البته فقط بوسیله گرتة<sup>۶</sup> ظریف یک مفهوم انتزاعی، عملی می-توانیم ساخت، - به شرطی که در او، چونان یک جوهر واحد و یگانه، هرگونه کمال ممکن را متحد شده، متصور داریم. این مفهوم: برای طلب خرد ما در صرفه‌جویی<sup>۷</sup> اصلها مناسب است؛ در خود تابع هیچ گونه آخشیحهایی نیست؛ حتا برای گسترش کاربرد خرد در درون تجربه مساعد است، زیرا چنین مینویی تجربه را به سوی نظم و هدفمندی راه می-نماید؛

1) Begrenzung

[۲] شهری متحدان حسنات / الا متحیران خاموش (سعدی).

3) Regelmäßigkeit

4) das All 5) das Nichts 6) Umriß 7) Ersparung

و سرانجام، هرگز به گونه‌ای قطعی به ضد يك تجربه نیست. این برهان شایستگی آن را دارد که همواره با احترام نام برده شود. این برهان کهن‌ترین، روشن‌ترین، و برای خرد همگانی آدمی مناسب‌ترین برهان است. این برهان به مطالعه طبیعت نشاط می‌بخشد؛ چنانکه برجاستی آن نیز ناشی از این مطالعه است، و از این راه همیشه نیروی تازه می‌یابد. این برهان، هدف و آهنگ را در جایی وارد می‌سازد که مشاهده ما از خود کشف نمی‌توانست کرد. این برهان شناساییهای ما را از طبیعت<sup>۱</sup> بوسیله رشته راه-نمای يك یگانگی ویژه، که اصل آن بیرون از طبیعت است، می‌گستراند. ولی این شناساییها، دوباره متقابلاً بر علت خود، یعنی بر مینوی ایجادکننده خود اثر می‌گذارند، و گروه به يك برترین آفریننده را به حد اعتقادی مقاومت‌ناپذیر افزایش می‌دهند.

(A 624)  
(B 652)

از اینرو این کار نه فقط به ما تسلی نمی‌بخشد، بلکه سراسر بهبوده نیز هست که بخواهیم ارج و اعتبار این برهان را به نحوی بکاهیم. خرد با اعتلایافتن لاینقطع بوسیله دلایلهایی که با آنکه فقط آروینی‌اند، بسی قدرتمندند و دائماً نزد او فزونی می‌گیرند، بر اثر هیچ‌گونه شکی که از نگرورزی آهنجیده زیرکانه ناشی شود، نومید نتواند شد. بعکس: همانا خرد با افکندن نگاهی به شگفتیهای طبیعت و مهستی ساختمان جهان، از بی‌تصمیمی پُراندیشگانه خویش، گویی همچون از يك رؤیا، به خود می‌آید، از بزرگیها به بزرگیها فرا می‌رود، تا به برترین بزرگی اندر رسد؛ او از امر مشروط به شرط فرا می‌شود تا به حد آفریننده‌ای که والاتر از همه چیز است و نامشروط است؛ اعتلا یابد.

ولسی هرچند ما به ضد خردمندانگی<sup>۲</sup> و سودمندی این فراروند هیچ اعتراضی نداریم، بلکه بعکس، مایلیم این برهان را توصیه و تشجیع کنیم، با-اینهمه، نمی‌توانیم بدین سبب، ادعاهای این گونه برهان را به قطعیت یقینی و به تحسینی بر پایه خود، بی‌نیاز از هر گونه لطف یا پشتیبانی بیگانه، تأیید کنیم. برای امر نیکو، به هیچ روی زیسانبخش نتواند بود که زبان جزمی يك خرد-

(۱) unsere Naturkenntnisse. «شناساییهای طبیعت»: Naturkenntnisse  
(2) Vernunftmäßigkeit

(A 625) }  
(B 653) }

پرداز از خود راضی به لحنی از میانه روی و فروتنی گونه ای گروش [= ایمان] کاهش یابد که هرچند برای آرامش بخشیدن، رساست، ولی دیگر برای آنکه اطاعت نامشروط را فرمان دهد، بسنده نیست. بر این پایه، من حکم می کنم که: برهان گیتی-یزدانشناختی بتنهایی هرگز برجاهستی برترین هستومند را ثابت نمی تواند کرد. بعکس، برهان گیتی-یزدانشناختی همواره باید این را به عهده برهان هستی شناختی (که برای آن فقط گونه ای مندخل است) وا گذارد، تا کمبود خود را در ثابت کردن<sup>۲</sup> جبران کند. در نتیجه، این برهان هستی شناختی است که همیشه یگانه مبنای برهانی ممکن را (به فرض که اصلاً گونه ای برهان نگرورزانه ممکن باشد) در خود می گنجانند، که هیچ خرد انسانی از آن نمی تواند گذشت.

عاملهای عمده برهان گیتی-یزدانشناختی مورد بحث بدین شمارند:  
 ۱) در جهان، همه جا نشانه های واضحی یافته می شود از نظمی<sup>۲</sup> که بر طبق آهنگی معین، با فرزانهگی بزرگی اعمال می گردد؛ این نظم در یک کل بسیارگان توصیف ناپذیر، هم در گنجانیده و هم در بزرگی نامحدود گستره آن، وجود دارد. ۲) برای شیءهای جهان، این نظم هدفمندانه سراسر بیگانه است و فقط به سانی تصادفی به آنها پیوسته است، یعنی طبیعت شیءهای گوناگون نمی تواند خود بخود، از راه این همه میانجهایی بسیار که با یک دیگر متحد می شوند، برای تحقق آهنگهای فرجامین معین، عمل کند، مگر آنکه این میانجهای بوسیله یک اصل خردمندانه آراینده بر طبق مینوهایی که در بن نهاده شده اند برگزیده شده و سامان یافته باشند. ۳) بنابراین، یک (یا چند) علت ممتاز و فرزانه وجود دارد که باید علت جهان باشد: نه بسادگی هم-چون طبیعت هرویسپ توانایی<sup>۴</sup> که کورکورانه از راه باددای خود عمل می-کند، بلکه همچون موجود هوشمند<sup>۵</sup>ی که از راه آزادی مؤثر است. ۴) یگانگی این علت، می تواند بوسیله یگانگی رابطه متقابل بخشهای جهان، چونان

## 1) Introduction

۲) هماهنگ با شیبانی، «در ثابت کردن» به ترجمه افزوده شده است: «... آن یتلافی العجز (فی الاثبات - المترجم)».

## 3) Anordnung

## 4) allvermögend

## 5) Intelligenz

عضوهای يك ساختمان مصنوع، در چیزهایی که در حیطه مشاهده ما قرار دارند، با قطعیت نتیجه‌گیری شود. ولی دورتر از این حیطه نیز بر طبق همه آغازهای آناگویی، می‌توان این امر را با احتمال نتیجه گرفت.

اینک، نیاز نیست که با خرد طبیعی بر سر استدلال قیاسی او کلنجار روم: خرد طبیعی بر پایه آناگویی [به شباهت] پاره‌ای محصولات طبیعی با آنچه هنر آدمی - بوسیله اعمال زور بر طبیعت و ملزم ساختن آن به اینکه بر طبق هدفهای خویش پیش نرود، بلکه خود را با هدفهای ما تطبیق دهد - تولید می‌کند، (بر پایه شباهت پاره‌ای محصولات طبیعی با خانه‌ها، کشتیها، ساعتها)، نتیجه می‌گیرد که باید علیت همانندی، یعنی فهم و اراده، در بن طبیعت قرار داشته باشد. خرد طبیعی همچنین امکان درونی طبیعت آزادکار را (که هر گونه هنر و شاید حتی خود خرد را نخست ممکن می‌گرداند)، باز از يك گونه هنر دیگر، هر چند هنری آبرانسانی، مشتق می‌سازد. شاید این نوع استدلال<sup>۱</sup> نتواند در برابر تیزترین سنجش ترافرازنده تاب آورد؛ ولی با اینهمه باید پذیرفت که اگر بنا باشد یکبار علتی را نام ببریم، در این باره مطمئن‌تر عمل نمی‌توانیم کرد از اینکه بر طبق آناگویی [= قیاس و تمثیل و مماثله] با چنین فرآورده‌هایی عمل کنیم، که یگانه چیزهایی اند که علتها و گونه‌های معلولهای آنها کاملاً بر ما شناخته شده‌اند. خرد نزد خود نیز توجیهی نخواهد یافت اگر علتی را که می‌شناسد، واگذارد، و به بنیادهای توضیحی تاریک و اثبات‌ناشدنی که آنها را نمی‌شناسد، گذر کند.

بر پایه استدلال قیاسی گیتی-یزدانشناختی، هدفمندی و همسازی این همه کارهای طبیعی، باید صرفاً تصادفی بودن صورت را استوار کند، نه تصادفی بودن ماده را، یعنی نه تصادفی بودن جوهر را در جهان. زیرا برای استوار کردن تصادفی بودن ماده، باز طلب خواهد شد که بتوان استوار کرد که شیءهای جهان در جوهر خویش بر طبق قانونهای کلی برای چنین نظم و توافق نامناسب‌اند، مگر آنکه حتماً به لحاظ جوهر خود محصول گونه‌ای برترین فرزاندگی<sup>۲</sup> باشند. ولی برای ثابت کردن این امر، دلیلهایی لازم‌اند بکلی دیگر-

1) Schlußart

2) höchste Weisheit

{(A 626)  
(B 654)}

{(A 627)  
(B 655)}

سان با دلایلی که از آن گویی با هنر آدمی ناشی شوند. این برهان، حد اکثر می تواند یک معما جهان<sup>۱</sup> را ثابت کند، که بوسیله قابلیت مصالحی<sup>۲</sup> که با آن عمل می کند، همیشه بسی محدود خواهد بود، ولی نه یک جهان آفرین را که همه چیز تابع مینوی اوست؛ و این به هیچ روی برای آهنگ بزرگی که در برابر دیدگان داریم، یعنی یک نخست هستومندِ هرویسپ بسنده، رسا نیست. اگر ما می خواستیم خود تصادفی بودن ماده را استوار کنیم، پس می بایستی به یک استدلال ترافرازنده پناه بریم، و این درست همان است که بنا بود در اینجا از آن بهره‌ریم.

بنابراین، استدلال قیاسی در اینجا از نظم و هدفمندی، که سخت نیکو در جهان مشاهده شدنی است، همچون سامانی<sup>۳</sup> سراسر تصادفی، برجاستی علتی را که با آن تناسب داشته باشد، نتیجه می گیرد. ولی مفهوم این علت باید به مسا چیزی کاملاً معین را عرضه دارد، و این مفهوم چیزی دیگر نمی تواند بود مگر مفهوم یک هستومند که هرگونه قدرت، فرزاندگی، و دیگرها، در یک کلام، هرگونه کمال را چونان یک هستومندِ هرویسپ بسنده دارا باشد. (A 628) { (B 656) }  
محمولهای قدرت و علوی که سخت بزدگ، شگرف، و اندازه ناپذیر باشند، هیچ گونه مفهوم معین را عرضه نمی دارند و براستی نمی گویند که شیء مورد بحث، در گوهر خویش چیست. این محمولها فقط تصورهای نسبی اند از چندی برابر استایی که مشاهده کننده (مشاهده کننده جهان) با خود و نیروی درک<sup>۴</sup> خود می‌سند. این تصورها ستایش انگیز اثر می کنند، حال چه برابر استا را بزرگ کنیم، چه درون آخته مشاهده کننده را در نسبت با آن برابر استا کوچک سازیم. در آنجا که سخن بر سر چندی (چندی کمال) یک شیء به طور کلی باشد، هیچ مفهوم معینی یافته نمی شود مگر مفهومی که سراسر کمال ممکن را فرا گیرد؛ و فقط هرویسپ (*omnitudo* [= همگی]) واقعیت<sup>۵</sup> است که بتمامه در مفهوم تعیین شده است.<sup>۶</sup>

- 1) Weltbaumeister      2) Stoff  
3) Einrichtung      4) Fassungskraft  
5) das All (*omnitudo*) der Realität

(۶) یا: «... در آن مفهوم تعیین شده است.»

اینک من انتظار نخواهم داشت که کسی بتواند ادعا کند که نسبت اندازه جهان را که مشاهده می‌کند (هم از نگرگاه گسترده و هم از نگرگاه گنجانیده) به هرویسپ‌توانی، نسبت نظم جهان را به برترین فرزاندگی، و نسبت یگانگی جهان<sup>۱</sup> را به یگانگی مطلق آفریننده، و مانند آنها را درک می‌کند. بنابراین، گیتی-یزدانشناسی<sup>۲</sup> هیچ مفهوم معینی از والاترین علت جهان بدست نمی‌تواند داد و از اینرو به منزله یک اصل یزدانشناسی، که به نوبه خود می‌بایستی شالوده دین را تشکیل دهد، رسا نمی‌تواند بود.

گام نهادن به تمامیت مطلق، از راه آروینی بکلی ناممکن است. ولی با اینهمه، این گامی است که در برهان گیتی-یزدانشناختی<sup>۳</sup> برداشته می‌شود. پس، انسان به کدام وسیله دست می‌یازد تا از شکافی چنین فراخ، گذر کند؟ پس از آنکه انسان از بزرگی فرزاندگی<sup>۴</sup>، بزرگی قدرت، و از دیگر بزرگیهای جهان کردگار به حد شگفت زدگی می‌رسد و دیگر پیشتر نمی‌تواند رفت، این استدلال را که بر پایه دلایلهای آروینی پیش برده شده است بیکباره رها می‌کند و به همان تصادفی بودگی جهان روی می‌آورد که در آغاز استدلال، بر پایه نظم و هدفمندی نتیجه گرفته بود. سپس انسان تنها از این تصادفی بودگی، منحصرانه از راه مفهومیهای ترافرازانده، به برجاستی یک عنصر مطلقاً ضروری پیش می‌رود، و از مفهوم ضرورت مطلق نخستین علت، به مفهوم کاملاً معین یا معین‌کننده چنین عنصر مطلقاً ضروری، یعنی به مفهوم یک واقعیت همه‌فراگیر<sup>۵</sup> بر می‌شود. بنابراین، برهان گیتی-یزدانشناختی در کاری که به عهده گرفته است، و می‌ماند، در این آشفتگی ناگهان به برهان کیهانشناختی فرا می‌جهد، و چون برهان کیهانشناختی فقط یک برهان هستی-

(A 629)

(B 657)

1) Welteinheit 2) Physikotheologie

3) physischtheologischer Beweis

۴) بخشی از جمله چنین است: der Größe der Weisheit؛ اگر این عبارت را der Größe, der Weisheit متصور داریم، ترجمه جمله چنین خواهد بود: «... از بزرگی، فرزاندگی، قدرت، و دیگر چیزهای جهان کردگار...». [به جای «بزرگی»، همچنین: «عظمت». - die Größe در اینجا به معنای «اندازه» و «چندی» و «کمیت» نیست.]

۵) allbefassende Realität؛ - همچنین: «واقعیت هرویسپ‌فراگیر».

شناختی است که جامهٔ مبدل پوشیده است، بدینسان آهنگ خود را واقعاً تنها از راه خرد ناب انجام می‌دهد؛ هرچند که در آغاز هرگونه خویشاوندی را با خرد ناب منکر شده بود و همه چیز را بر پایهٔ برهانهای روشن‌کنندهٔ مشتق از تجربه بنیاد می‌نهاد.

بنابراین، گیتی-یزدان‌شناسان به هیچ روی حق ندارند به ضد شیوهٔ برهان ترفرازنده سرد رفتاری کنند، و با خودشیفتگی طبیعت‌شناسانی که مدعی روشن‌بینی‌اند، برهان ترفرازنده را همچون تار عنکبوتی که اندیشمندان تاریک‌خوی بافته‌اند، به دیدهٔ تحقیر بنگرند. زیرا اگر گیتی-یزدان‌شناسان فقط حاضر می‌بودند خود را بیازمایند، در می‌یافتند که پس از آنکه مسافت در-خور تسوچی را در سرزمین طبیعت و تجربه پیموده‌اند، و با اینهمه همیشه خود را از برابری‌ستایی که چنین می‌نماید در مقابل خردشان قرار داشته باشد، دور می‌بینند، ناگهان این حیطه را ترک می‌کنند و به قلمرو امکانات محض گام می‌نهند. ایشان امیدوارند در آنجا بر بالهای مینو، به چیزی نزدیک شوند که هرگونه تحقیق آروینی‌شان، از وی محروم‌شان ساخته بود. ایشان، پس از آنکه گمان می‌برند سرانجام بوسیلهٔ چنین جهش نیرومندی برای خویش جای پای محکمی درست کرده باشند، مفهومی را که اکنون متعین شده است (و ایشان نمی‌دانند چگونه دارای آن شده‌اند)، بر سراسر حیطهٔ آفرینش می-گسترانند، و مینوگانی را که منحصرانه محصول خرد ناب بود از راه تجربه، - هرچند بسی نارسا، و بسی فروتر از ارج برابر استای آن - توضیح می‌دهند؛ بی‌آنکه مایل باشند اذعان کنند که به این شناسایی یا فرض پیشین از باریکه-راهی جز تجربه دست یافته‌اند.

بدین آیین، بنیاد برهان گیتی-یزدان‌شناختی را برهان کیهان‌شناختی تشکیل می‌دهد، و برهان کیهان‌شناختی نیز به نوبهٔ خود بر بنیاد برهان هستی‌شناختی برجاستی یک نخست‌هستومند واحد و یگانه، چونان برترین هستومند، استوار است؛ و چون فزون بر این راههای سه‌گانه هیچ راه دیگری بر خرد نگرورز گشوده نیست، پس برهان هستی‌شناختی که از مفهومی‌های خردی ناب صرف مشتق شده است، تنها برهان ممکن است، - البته اگر اصلاً

(A 630) }  
(B 658) }



برهانی از يك چنین گزاره‌ای که بسی فراتر از هر گونه کاربرد آروینی فهم قرار دارد، ممکن باشد.

فصل سوم

بهره هفتم

### سنجش سراسر یزدانشناسی بر پایه اصلهای نگروزانه خرد

(A 631)

(B 659)

اگر نگریده من از یزدانشناسی، شناخت نخست هستومند باشد، پس این شناخت یا شناختی است که از خرد محض بدست می‌آید (*theologia rationalis*) [= یزدانشناسی عقلی]، یا شناختی است از راه مکاشفه (*theologia revelata*) [= یزدانشناسی وحیانی = مبتنی بر وحی مُنَزَل]. اکنون، یزدان-شناسی عقلی یا برابر ایستای خود را تنها از راه خرد ناب، به میانجی مفهومی ترافرازنده صرف می‌اندیشد (چونان: *ens originarium* [= کائن اصلی]، *ens realissimum* [= واقعترین کائن]، *ens entium* [= کائن کائنها])، که در این حال یزدانشناسی ترافرازنده نامیده می‌شود، - و یا برابر ایستای خود را همچون برترین هوش<sup>۱</sup>، بوسیله مفهومی می‌اندیشد که از طبیعت (طبیعت روح ما) به وام می‌گیرد، و در این صورت بساید یزدانشناسی طبیعی خوانده شود. کسی که فقط یزدانشناسی ترافرازنده را می‌پذیرد، خداشناس عقلی<sup>۲</sup> [= عقلانی] نامیده می‌شود، و آن که یزدانشناسی طبیعی را هم فرض می‌گیرد، خداپرست شرعی<sup>۳</sup> [= ایمانی ≈ اُرْتُدْکَس = اُرْتَادْخَش] خوانده می‌آید. خداشناس عقلی قبول می‌کند که ما در هر حال می‌توانیم بر جاهستی يك نخست هستومند را از راه خرد محض بشناسیم، ولی مفهوم ما از او صرفاً ترافرازنده می‌باشد، یعنی فقط همچون مفهوم هستومندی که از هر گونه واقعیت برخوردار است، اما واقعیتی که نمی‌توان دقیقتر تعیین اش کرد. در برابر، خداپرست شرعی

۱) höchste Intelligenz؛ - یا: «برترین هوشمند».

۲) Deist؛ - همچنین: «خداگرو عقلی».

۳) Theist؛ - همچنین: «خداگرو شرعی»، «خداگرو اُرْتَادْخَش»، و غیره.

حکیم می‌کند که خرد در وضعی است که می‌تواند برابر ایستا را بر طبق آناد گویی با طبیعت دقیقتر تعیین کند، یعنی چونان هستومندی که از راه فهم و از راه آزادی خویش، نخست بنیاد همه شی‌های دیگر را در خود بگنجاند. بنابراین، خداشناس تعقلی این هستومند را تنها یک علت جهان متصور می‌دارد (حال یا بوسیله ضرورت طبیعت خویش، یا از راه آزادی، امری است که نامعین باقی می‌ماند)، - و خداپرست تشرعی، او را همچون آفریننده جهان<sup>۱</sup>.

(A 632)  
(B 660)

یزدانشناسی ترفرازنده یا چنان است که می‌اندیشد تا بر جاهستی نخست- هستومند را از یک تجربه به طور کلی مشتق سازد (بی آنکه در باره جهانی که تجربه بدان متعلق است، چیزی را دقیقتر تعیین کند)، و در این حال کیهان- یزدانشناسی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود؛ و یا گمان می‌کند که از راه مفهومی محض، بدون یاری هرگونه تجربه، بر جاهستی نخست هستومند را بشناسد، و در این صورت هستی-یزدانشناسی<sup>۳</sup> نام می‌گیرد.

یزدانشناسی طبیعی، خصلت و برجاهستی آفریننده جهان را از چگونگی، نظم و یگانگی که در این جهان یافته می‌شود، نتیجه می‌گیرد، که در آن، باید دو گونه علیت و قاعده‌های آنها فرض شوند، یعنی طبیعت و آزادی. از اینرو یزدانشناسی طبیعی از این جهان به برترین هوش، همچون اصل هرگونه نظم و کمال بالا می‌رود: یا چونان اصل هرگونه نظم و کمال طبیعی، یا چونان اصل هرگونه نظم و کمال اخلاقی. در مورد نخست یزدانشناسی طبیعی، گیتی-یزدانشناسی نام می‌گیرد، و در مورد دوم، یزدانشناسی اخلاقی<sup>۴</sup>. \* چون عادت مسا بر آن است که از مفهوم خداوند، تنها یک طبیعت جاودان را که کورکورانه عمل می‌کند، همچون ریشه شی‌ها، درک نکنیم،

(\* ولی نه اخلاق یزدانشناختی<sup>۵</sup>. زیرا اخلاق یزدانشناختی گنجاننده قانونهای اخلاقی است، که برجاهستی یک برترین جهاندار را در پیش فرض می‌کند. در برابر، یزدانشناسی اخلاقی گونه‌ای اعتقاد به برجاهستی یک برترین هستومند است که «خود را بر پایه قانونهای اخلاقی بنیاد می‌نهد»<sup>۶</sup>.

- 1) Welturheber      2) Kosmotheologie  
3) Ontotheologie    4) Moraltheologie  
5) theologische Moral

۶) در B. - در A: «... که بر پایه قانونهای اخلاقی بنیاد نهاده شده است».

(A 633)  
(B 661)

بلکه يك برترین هستومند را که بایستی از راه فهم و آزادی خویش، آفریننده‌  
شیءها باشد، بفهمیم، و نیز چون تنها همین مفهوم است که مطمح نظر  
ماست، پس بر این پایه، اگر با فرسختی سخن گوئیم، باید هرگونه  
گروشِ خداشناسِ تعقلی [= Deist] را به خداوند منکر شویم، و برای او  
منحصراً حکم کردن<sup>۱</sup> يك نخست هستومند، یا والاترین علت را باقی گذاریم.  
با اینهمه، چون هیچ کس را به سبب آنکه جرئت نمی‌کند تا چیزی را تأیید کند،  
نمی‌توان متهم ساخت که آن چیز را منکر می‌شود، پس ملایمت و بخردانه‌تر  
خواهد بود که بگوئیم که: خداشناس تعقلی [= Deist] به خداوند معتقد است،  
حال آنکه خداپرست شرعی [= Theist] به يك خداوند زنده (summam  
intelligentiam<sup>۲</sup>) [= عالیترین هوش = عالیترین هوشمند] اعتقاد دارد.  
اینک ما بر آنیم تا سرچشمه‌های ممکن همه<sup>۳</sup> این کوششهای خرد را<sup>۴</sup> پیدا کنیم.  
من در اینجا بدین امر بسنده می‌کنم که شناخت نظری را به منزله<sup>۵</sup> چنان  
شناختی تعریف کنم که بوسیله<sup>۶</sup> آن می‌شناسم چه چیزی برجاست؛ ولی شناخت  
عملی را به منزله<sup>۷</sup> چنان شناختی که بدان وسیله بر خود متصور می‌دارم که چه  
چیزی بایستی برجا باشد. بر پایه<sup>۸</sup> این تعریف، کاربرد نظری خرد آن است که  
بوسیله<sup>۹</sup> آن، من پرتوم (همچون ضروری) می‌شناسم که چیزی هست؛ ولی کاربرد  
عملی خرد آن است که بوسیله<sup>۱۰</sup> آن، پرتوم شناخته می‌آید که چه چیزی می‌باید  
رخ دهد. اینک، اگر اینکه یا چیزی هست، یا می‌بایستی رخ دهد، بیشک قطعی  
باشد و با اینهمه مشروط باشد، پس: یا يك شرط معین خاص، برای آن چیز  
مطلقاً ضروری است، یا می‌تواند فقط دلخواهانه و تصادفی وار، در پیش  
فرض شود. در مورد نخست، شرط، وضع می‌شود<sup>۱۱</sup> (per thesin) [= از راه  
برنهاده]؛ و در مورد دوم، شرط فرض می‌شود<sup>۱۲</sup> (per hypothesin) [= از راه  
زیرنهاده = از راه فرضیه] حال چون قانون‌نهایی عملی وجود دارند که

## 1) Behauptung

۲) عبارت لاتین در حالت مفعولی بیواسطه (حالت «رای» است. حالت فاعلی (نامی):  
summa intelligentia.

۳) میکل‌جان توضیح می‌دهد: «... را برای برقرار کردن وجود برترین هستومند».

۴) postulieren. همچنین: «طلب کردن»، «فرض کردن»، «مصادره».

۵) supponieren. همچنین: «انگاشتن»، «پنداشتن»، «زیر نهادن».

(A 634)  
(B 662)

مطلقاً ضروری اند (یعنی قانونهای اخلاقی)، پس، اگر این قانونها گونه‌ای برجاهستی را چونان شرط امکان نیروی متعهد کننده خود، به سانی ضروری در پیش فرض کنند، این برجاهستی بساید وضع شود [= postuliert]. زیرا امر مشروط که این شرط معین از آن نتیجه گیری می‌شود، خود پرتوم، همچون مطلقاً ضروری شناخته می‌آید. مسا در آینده در باره قانونهای اخلاقی نشان خواهیم داد که: نه تنها قانونهای اخلاقی برجاهستی یک برترین هستومند را در پیش فرض می‌کنند، بلکه همچنین، چون قانونهای اخلاقی در نگرش دیگری مطلقاً ضروری اند، بحق، ولی البته فقط به سان عملی، برترین هستومند را وضع می‌کنند. ولی ما اکنون این نوع استدلال را کنار می‌گذاریم.

اگر سخن تنها برسر چیزی باشد که برجاست (نه چیزی که بایستی برجا باشد)، امر مشروط که در تجربه به ما داده می‌شود، همچنین همواره چونان تصادفی اندیشیده می‌آید. به این دلیل، شرط متعلق به امر مشروط نمی‌تواند از این راه، همچون مطلقاً ضروری برشناخته شود، بلکه فقط به مثابه یک فرض پیشین نسبتاً ضروری، یا بهتر بگوییم، به مثابه یک فرض پیشین که بدان نیاز داریم، - ولی چنان فرض پیشینی که در گوهر خویش و پرتوم، دلخواهانه است، - برای شناخت خردی امر مشروط عمل می‌کند. بنابراین اگر ضرورت مطلق یک شیء در شناخت نظری شناخته آید، پس این امر فقط می‌تواند بر پایه مفهومی پرتوم رخ دهد، ولی هرگز نه همچون یک علت، در رابطه با یک برجاهستی که از راه تجربه داده شده است.

شناخت نظری، نگردد(زانه است)، اگر به یک برابرستا یا به چنان مفهوم-هایی از یک برابرستا مربوط شود که در هیچ تجربه بدان دست نمی‌توان یافت. شناخت نظری نگروزانه در برابر شناخت طبیعت نهاده می‌شود، که به

(A 635)  
(B 663)

۱) ما عیناً جمله متن را ترجمه کرده‌ایم، که بخشی از آن چنین است:  
... da sie [= قانونهای اخلاقی] in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind [= هستند = اند] ...  
اما ویله به جای da sie ... sind می‌دهد: da es ... ist. در این صورت ترجمه جمله چنین خواهد بود: «بلکه همچنین، چون نخست هستومند [= es] در نگرش دیگری مطلقاً ضروری است [= ist]، قانونهای اخلاقی، بحق، ولی البته فقط به سان عملی، برترین هستومند را وضع می‌کنند.» آیا احتمال دارد نگریسته کانت همین بوده باشد؟

هیچ‌گونه برابر استاها و محمولهائی از آنها مربوط نمی‌شود مگر آنهایی که بتوانند در يك تجربه ممکن داده شوند.

این آغازه که از آنچه رخ می‌دهد (امر آروینانه تصادفی)، همچون معلول، يك علت را نتیجه‌گیری کنیم، يك اصل شناخت طبیعت است، ولی اصل شناخت نگرورزانه نیست. زیرا اگر ما از این آغازه، این جنبه را که چونان آغازه‌ای است که شرط تجربه ممکن به طور کلی را در خود می‌گنجاند، منتزع کنیم، و هر آنچه را که آروینی است، از آن کنار گذاریم، و آنگاه بخواهیم آن را در باره عنصر تصادفی به طور کلی بیان داریم، پس کوچکترین توجیهی برای چنین گزاره هم‌نهادی باقی نمی‌ماند تا بوسیله آن در نگریم که چگونه از چیزی که برجاست به چیزی که از آن کاملاً متفاوت است (یعنی به علت) گذر می‌توانیم کرد. فزون بر آن، همانا در چنین کاربرد نگرورزانه، هم مفهوم علت، و هم مفهوم امر تصادفی، هر دو، هر گونه معنا را از دست خواهند داد؛ چه، واقعیت عینی این مفهومها<sup>۱</sup> به طور ملموس دریافتنی است.

اینک، اگر از برجاهستی شیءها در جهان علت آنها را نتیجه بگیریم، آنگاه این امر به کاربرد طبیعی خرد<sup>۲</sup> مربوط نمی‌شود، بلکه به کاربرد نگرورزانه خرد پیوند می‌یابد. زیرا کاربرد طبیعی خرد، نه خود شیءها (جوهرها)، بلکه فقط آنچه را که رخ می‌دهد، یعنی حالت‌های شیءها را، چونان آروینانه تصادفی، به گونه‌ای علت پیوند می‌دهد. گفتن اینکه خود جوهر (ماده) به لحاظ برجاهستی، تصادفی است، باید يك شناخت خردی صرفاً نگرورزانه باشد. ولی همچنین، اگر سخن فقط بر سر صورت جهان، شیوه بستگی و تغییر

{ (A 636)  
(B 664)

(۱) به پیروی از اردمان، wie der des به جای wie des.  
(۲) در متن: deren، که اشاره به «مفهومها» گرفته شده است؛ - وگرنه، «واقعیت عینی معنای آنها».

(۳) در متن: natürlichen ... Vernunftgebrauch. ترجمه ما تحت لفظی است؛ ولی گزارش کمپ سمیت و اویزمان در این مورد روشنتر است؛ به ترتیب: employing reason... in the knowledge of nature: «کار برد [یا] بکار بردن» [خرد ... در شناخت طبیعت]؛ و применение разума для познания природы: «کار برد خرد برای شناخت طبیعت».

آن باشد، من مسایلم علتی را از آن نتیجه بگیرم که از جهان سراسر متمایز است. در این حال این امر به نوبه خود يك داوری صرفاً نگرورزانه خواهد بود، زیرا برا برایستا، در اینجا به هیچ روی برون آخته يك تجربه ممکن نیست. ولی سپس آغازهٔ علت، - که فقط در درون میدان تجربه معتبر است، و در بیرون از میدان تجربه هیچ کاربرد ندارد، و حتا بیمعناست، - از مقصد خود بیکباره منحرف خواهد شد.

اینک من حکم می‌کنم که: همهٔ کوششها برای يك کاربرد صرفاً نگرورزانهٔ خرد در زمینهٔ یزدانشناسی، سراسر بسی‌ثمرند و به سبب سرشت درونی خود هیچ و پوچ‌اند؛ و اینکه از سوی دیگر، اصلهای کاربرد طبیعی خرد به هیچ روی از رویها به هیچ‌گونه یزدانشناسی نمی‌انجامند. در پی آن، اگر قانونهای اخلاقی در بن نهاده نشوند، یا به منزلهٔ رشتهٔ راهنما بکار گرفته نشوند، در هیچ جا هیچ‌گونه یزدانشناسی خردی وجود نمی‌تواند داشت. زیرا همهٔ آغازه‌های هم‌نهادی فهم دارای کاربرد درون‌مانندهٔ اولی برای شناخت يك برترین هستومند، کاربرد تراگذرندهٔ آغازه‌های هم‌نهادی فهم طلب می‌شود. اما فهم ما به هیچ روی برای چنین کاری مجهز نیست. اگر قانون علت که آروینانه معتبر است، به نخست هستومند بیانجامد، پس نخست هستومند باید به زنجیرهٔ برابر ایستاهای تجربه متعلق باشد. ولی آنگاه نخست هستومند، مانند همهٔ پدیدارها، به نوبهٔ خود مشروط خواهد بود. لیکن اگر جهش فراتر از مرز تجربه را، به میانجی قانون پویای رابطهٔ معلولها با علتها، نشان مجاز شماریم، این فراروند کدامین مفهوم را برای ما فراهم خواهد آوردن؟ قطعاً نه مفهوم يك برترین هستومند را. زیرا تجربه هرگز بزرگترین همهٔ معلولهای ممکن را به ما عرضه نمی‌دارد (تا گواهی از چنین گونه علت خود بدست دهد). اگر، تنها به خاطر آنکه در خرد خود هیچ جای تهی باقی نگذاریم، به ما اجازه داده شود تا این کمبود در تعیین کامل را بوسیلهٔ مینوی محض برترین کمال<sup>۲</sup> و ضرورت نخستی جبران کنیم، در حقیقت این فقط لطف و ارفاقی است به ما، ولی نمی‌توان بر پایهٔ حق يك برهان مناقشه‌ناپذیر

1) immanenter Gebrauch      2) transzendenter Gebrauch  
3) höchste Vollkommenheit

این امر را طلب کرد. بنابراین، برهان گیتی-یزدانشناختی شاید بخوبی بتواند به برهانهای دیگر (اگر چنین برهانهایی وجود داشته باشند) وزن و اعتبار بخشد، زیرا نگرورزی را با سهش می‌پیوندد. ولی لافسه، بیشتر چنین است که برهان گیتی-یزدانشناختی فهم را برای شناخت یزدانساناسانه آماده می‌کند، و به فهم برای چنین شناختی جهت مستقیم و طبیعی می‌بخشد، نه اینکه بتنهایی این شناخت را فرساخته گرداند.

بنابراین از اینجا بخوبی مشاهده می‌شود که پرسشهای ترافرازنده، فقط پاسخهای ترافرازنده را روا می‌دارند، یعنی چنان پاسخهایی که از مفهومیهای پرتوم صرف، بدون کوچکترین آمیختگی آروینی نتیجه شوند. ر سی پرسش در اینجا آشکارا هم نهادانه است و خواستار گسترش شناخت ماست فراتر از همه مرزهای تجربه، یعنی تا آنکه به برجاهستی هستومندی اندر-رسیم که می‌بایستی با مینوی محض ما همخوانی داشته باشد؛ - ولی هرگز هیچ گونه تجربه برای چنین مینویی کفایت نمی‌کند. اینک بر پایه برهانهایی که تاکنون یاد کرده‌ایم، هرگونه شناخت هم نهادی پرتوم فقط بدان راه ممکن است که شرطهای صوری یک تجربه ممکن را بیان می‌دارد؛ و بنابراین، همه آغازها فقط دارای اعتبار درون‌ماننده<sup>۱</sup> اند، یعنی منحصرانه به برابر ایستاهای شناخت آروینی، یا به پدیدارها، مربوط می‌شوند. بدینسان، از راه فراروند ترافرازنده نیز به منظور یزدانشناسی یک خرد صرفاً نگرورز، هیچ کاری نمی‌توان کرد.

ولی اگر مردمان ترجیح دهند که همه برهانهای پیشین جستار آناکاو یک را در معرض شك گذارند، تا اینکه اعتقاد خود را به وزن و اعتبار دلایلی که از دیرباز بکار گرفته شده‌اند، از دست بنهند، - آنگاه باز نمی‌توانند از پاسخ مثبت دادن به دعوت من سرباز زنند اگر من خواستار شوم که خود را دست کم در این نکته توجیه کنند: ایشان چگونه و به میانجی کدامین تجلی ذهنی به خود جرئت می‌دهند که بر بالهای مینوهای محض بر فراز هر گونه تجربه ممکن به پرواز در آیند؟ خواهشمندم مرا از گوش فرادادن به برهان-

1) immanente Gültigkeit

های تازه یا بهترسازی برهانه‌های کهن معاف دارند. زیرا برآستی، در اینجا گزینش بسیاری در کار نیست، چون سرانجام باز همه برهانه‌های نگرورزانه، به یک برهان واحد، یعنی به برهان هستی‌شناختی می‌انجامند. بنابراین من دیگر به همین سبب ترسی نمی‌توانم داشت که بویژه به خاطر باروری ذهنی پدافندگان جزم‌اندیش خرد رهنانیده از حسها، به درد سرافتم. با اینهمه، از سوی دیگر، بی‌آنکه خود را سخت ستیزه‌جو بیانگارم، این به‌رزم‌فراخوانی را واپس نمی‌زنم که در هر کوششی از این دست، مغلطه<sup>۱</sup> را کشف کنم و بدان وسیله ادعای آن را باطل سازم. ولی چون می‌دانم که بدان راه باز نزد کسانی که یک بار به اعتقادهای جزمی خو گرفته‌اند، امید موفقیت<sup>۲</sup> بهتر هرگز به سان کامل از میان نمی‌رود، پس من به این یگانه طلب منصفانه اکتفا می‌کنم که هم‌آوردان من باید به طور کلی و بر پایه طبیعت فهم آدمی، و نیز بر پایه همه دیگر سرچشمه‌های شناخت، خود را در این باره توجیه کنند: ما چگونه باید آغاز به کار کنیم تا شناخت خود را کاملاً و سراسر پرتوم بگسترانیم و تا آنجا رسانیم که دیگر هیچ تجربه ممکن اندر نمی‌رسد، و در نتیجه هیچ وسیله‌ای کافی نیست تا برای گونه‌ای مفهوم که بوسیله خود ما براندیشیده شده است، واقعیت عینی تأمین کند؟ فهم، به هرسانی هم که بتواند به این مفهوم دست یابد، باز، برجاهستی برابرآستای این مفهوم نمی‌تواند آن‌آکاوانه در خود مفهوم یافته شود، زیرا شناخت وجود یک برون‌آخته، درست در این نهفته است که برون‌آخته بیرون از اندیشه، در گوهر خویش، بر نهاده شده باشد. ولی این سراسر ناممکن است که از خود یک مفهوم بیرون شویم و بدون آنکه پیوستگی آروینی را دنبال کنیم (که بدان وسیله همواره فقط پدیدارها به ما داده می‌شوند)، به کشف برابرآستاهای نوین و هستومند-های تخیلی و فوق طبیعی، دست یابیم.

ولی هرچند خرد در کاربرد صرفاً نگرورزانه به هیچ روی برای چنین آهنگ بزرگ بسنده نیست، یعنی نمی‌تواند به برجاهستی یک والاترین هستومند دست یابد، با اینهمه، باز این سود بزرگ را دارد که شناخت چنین هستومندی

(A 640) }  
(B 668) }

1) Fehlschluß      2) Glück



را در صورتی که بتواند از جای دیگر فراهم شود، تصحیح کند، با خود و با هر آهنگ معقول موافق سازد و از هر آنچه که با مفهوم يك نخست هستومند تضاد داشته باشد، و از هر گونه آمیختگی کرانمندیهای آروینی، پاك گرداند. بنابراین، یزدانشناسی ترافرازنده، به رغم همه نابسندگیهای آن، بساز دارای کاربرد منفی بزرگی است، یعنی يك بازرسی و مهارا دائمی خرد ماست، بدانگاه که خرد تنها به مینوهای ناب می‌پردازد؛ - و مینوهای ناب درست به همین سبب که ناب‌اند، هیچ سنجه‌ای نمی‌پذیرند مگر سنجه ترافرازنده<sup>۲</sup> را. زیرا اگر يك بار، در گونه‌ای رابطه دیگر، شاید در رابطه عملی، فرض پیشین يك هستومند برترین، و هرویسپ‌بسنده همچون والاترین هوش<sup>۳</sup> [= والاترین هوشمند]، اعتبار خود را بدون مخالفت برقرار سازد، آنگاه این امر دارای اهمیتی بس بزرگ خواهد بود که این مفهوم را از جنبه ترافرازنده<sup>۴</sup>، همچون مفهوم يك هستومند ضروری، و يك واقعیت‌ترین هستومند، دقیقاً تعیین کنیم، و آنچه را که به ضد برترین واقعیت است، آنچه را که به پدیدار محض تعلق دارد، (یعنی انسان‌شکل‌سازی<sup>۵</sup> را به معنای گسترده‌تر) از میان برداریم، و همهنگام همه حکمهای مخالف را حذف کنیم، حال چه خداگانگروانه<sup>۶</sup> باشند، چه خداشناسانه عقلانی<sup>۷</sup>، و چه انسان‌شکل‌سازانه<sup>۸</sup>. این کار در چنین بررسی سنجشگرانه بسی آسان است. زیرا همان بنیادهایی که از راه آنها ناتوانش خرد آدمی در رابطه با حکم کردن برجاستی چنین هستومندی، در معرض دید قرار می‌گیرد، همچنین ضرورتاً رسا هستند تا نامناسب بودن هر گونه حکم متضاد<sup>۹</sup> آن را استوار کنند. زیرا از کجا می‌توان از راه نگر-ورزی ناب خرد، این بینش را حاصل کرد که: هیچ گونه برترین هستومند

{ (A 641)  
(B 669)

- 1) Zensur      2) transzendentes Richtmaß  
3) oberste Intelligenz      4) transzendente Seite  
5) Anthropomorphismus. «انسان‌شکل‌سازی» چونان واژه واحد؛ املاي سر هم: «انسانشکلسازی». - ضمناً، همچنین: «تشبیه».  
6) atheistisch؛ - همچنین: «خدانگروانه»، «خدانشناسانه»، «خداناپرستانه».  
7) delstisch؛ - همچنین: «خداگروانه عقلانی».  
8) anthropomorphistisch؛ املاي سر هم: «انسانشکلسازانه».  
9) Gegenbehauptung

چونان نخست بنیاد همه چیز، وجود ندارد؟ از کجای می توان گفت که: هیچ یک از خصصتهایی که ما آنها را به لحاظ پی آمده‌هایشان، آناگویانه با واقعیت-های پویای یک هستومند اندیشنده، بر خود متصور می‌داریم، به برترین هستومند تعلق ندارد؟ یا در مورد اخیر چگونه می‌توان - به شیوه انسان‌شکل- سازان<sup>۱</sup> - گفت که: خصصتهای برترین هستومند، همچنین باید تسابع همه کرانمندیهایی باشد که حسگانی بر هوشهایی که ما از راه تجربه می‌شناسیم، پرهیز ناپذیرانه تحمیل می‌کند؟

بنابراین، برترین هستومند برای کاربرد صرفاً نگرورزانة خرد یک مینوگان محض باقی می‌ماند، و با اینهمه، مینوگانی است بی کم و کاست. برترین هستومند، همچون مفهومی باز می‌ماند که به فرجام رساننده سراسر شناخت آدمی است و تاجی بر سر آن است. هرچند واقعیت عینی این مفهوم بدین راه استوار نمی‌تواند شد، ولی رد هم نمی‌تواند گشت. پس اگر بنا باشد گونه‌ای یزدانشناسی اخلاقی وجود داشته باشد که بتواند این کمبود را جبران کند، آنگاه این یزدانشناسی ترافرازنده که پیش از این فقط یزدانشناسی ترافرازنده اشکالی<sup>۲</sup> [= احتمالی] بود، ناگزیر بودن خود را از راه تعیین مفهوم خویش<sup>۳</sup> و بازرسی و مهار پیوسته خردی که بوسیله حسگانی چه بسا فریب می‌خورد و با مینوهای خاص خویش نیز همیشه هماهنگ نیست، استوار می‌سازد. ضرورت، بیکرانی، یگانگی، برجاستی بیرون از جهان (نه همچون روح جهان)، جاودانگی<sup>۴</sup> [= سرمدیت] بدون شرطهای زمان، همه‌جا باشندگی<sup>۵</sup> بدون شرطهای مکان، هرویسپ‌توانی، و دیگرها، - اینها جملگی محموله‌های ترافرازنده صرف‌اند، و از اینرو مفهوم پالوده شده آنها که هرگونه یزدانشناسی سخت بدان نیاز دارد، تنها از یزدانشناسی ترافرازنده هنجیده تواند شد.

(A 642)  
(B 670)

۱) هماهنگ با میکئل جان و کمپ سمیث، «انسان‌شکل‌سازان» در متن تصریح شده است.

2) problematische transzendente Theologie

۳) در متن، ihres Begriffs. - ژول بارنی: «مفهوم این یزدانشناسی»؛ کمپ سمیث: «مفهوم این برترین هستومند».

4) Ewigkeit

۵) Allgegenwart؛ - همچنین: «هرویسپ‌باشندگی».

### پیوست به دوپچمگوتیک ترافرازنده در باره کاربرد تنظیمی مینوهای خرد ناب

بیروند همه کوششهای دوپچمگویانه خرد ناب نه تنها آنچه را که ما دیگر در آناکویک ترافرازنده استوار کرده‌ایم، تصدیق می‌کند، - یعنی اینکه همه نتیجه‌گیریهای ما که می‌خواهند ما را به بیرون از میدان تجربه ممکن رهنمون شوند، دروغین‌اند و بی‌بنیاد، - بلکه هم‌هنگام این نکته ویژه را نیز به ما می‌آموزاند که: خرد آدمی در خود گونه‌ای گرایش<sup>۲</sup> طبیعی دارد که از مرز تجربه ممکن ترا گذرد؛ و اینکه: مینوهای ترافرازنده به همان اندازه برای خرد طبیعی می‌باشند که مقوله‌ها برای فهم؛ ولی با این فرق که: در حالی که مقوله‌ها به حقیقت، یعنی به همخوانی مفهومهای ما با برون آخته<sup>۳</sup> می‌انجامند، مینوها یک فرانمود محض ولی مقاومت‌ناپذیر ایجاد می‌کنند که وهم‌اندازی<sup>۴</sup> آن را بوسیله تیزترین سنجش نیز بسختی می‌توان باز-داشت.

هر آنچه بر پایه طبیعت نیروهای ما پایه‌گذاری شده است باید هدف-مندانه باشد و با کاربرد صحیح این نیروها توافق داشته باشد، فقط به شرطی که بتوانیم خود را از یک دژ فهمی معین محافظت کنیم و راستای خاص این نیروها را آشکار سازیم. بنابراین، مینوهای ترافرازنده، بر پایه هر نوع حدس و گمان، کاربرد نیکو و در نتیجه کاربرد «دون مانده» خود را نگه می‌دارند، هر چند که اگر معنایشان به غلط شناخته‌آید و به منزله مفهومهای شی‌های واقعی گرفته شوند، می‌توانند در تطبیق خود، ترا گذرنده، و درست به همان سبب، فریبنده باشند. از بهر آنکه این نه خود مینو در گوهر خویش، بل همانا صرفاً کاربرد مینوست که در رابطه با مجموع تجربه ممکن، می‌تواند

1) dieses | Besondere 2) Hang

۳) mit dem Objekte (مفرد)؛ - مولر جمع می‌بندد: «با برون آخته‌های آنها»، «با برون آخته‌هایشان».

۴) Täuschung؛ - در این مورد، همچنین: «وهم‌انگیزی».

یا بدون پروازکننده (تراگذرنده) باشد، یا بومی (درونماننده). کاربرد مینو تراگذرنده است اگر مینو سرراستانه به گونه‌ای برابرایستای همخوان ادعایی آن اعمال شود؛ و درونماننده است اگر فقط به کاربرد فهم به طور کلی، در زمینه برابرایستاهایی که فهم به آنها می‌پردازد، متوجه باشد. بدینسان همه خطاهای ترافریفتگاری [= اختداع] همواره یک کاستی نیروی داوری است، ولی هرگز نباید به فهم یا به خرد نسبت داده شود.

خرد هرگز سرراستانه به یک برابرایستامربوط نمی‌شود، بلکه منحصرانه به فهم، و به میانجی فهم به کاربرد آروینی خاص خود پیوند می‌یابد. بنابراین خرد هیچ گونه مفهومی (از برون‌آخته‌ها) نمی‌آفریند، بلکه فقط مفهومی را می‌آید، و به آنها چنان یگانگی‌ای می‌بخشد که در بزرگترین توسعه ممکن خود، یعنی در رابطه با تمامیت سلسله‌ها، می‌توانند داشته باشند؛ حال آنکه فهم به هیچ روی به این تمامیت توجه ندارد، بلکه فقط به آن پیوستگی می‌پردازد که بوسیله آن، سلسله‌های گوناگون شرطها بر طبق مفهومی هستی می‌پذیرند. بنابراین، برابرایستای خرد برآستی فقط عبارت است از: فهم و بکار-اندازی هدفمندانه فهم. درست همان طور که فهم بسیارگان را در برون‌آخته بوسیله مفهومی متحد می‌کند، خرد نیز به نوبه خود بسیارگان مفهومی را بوسیله مینوها یگانه می‌سازد، بدینسان که خرد یک یگانگی جمعی معین را هدف کنشهای فهم قرار می‌دهد، که در غیر این صورت، فقط به یگانگی توزیعی می‌پردازند.

بر این پایه من حکم می‌کنم: مینوهای ترافرازنده هرگز کاربرد بنیان-گذار<sup>۱</sup> ندارند، یعنی بوسیله آنها مفهومی برابرایستاهای معینی داده نمی‌شوند، و در موردی که انسان مینوهای ترافرازنده را دارای کاربرد بنیانگذار بیاندیشد، دیگر صرفاً مفهومی خردپردازانه (دویچمگوئیانه)<sup>۲</sup> خواهند بود. ولی در برابر مینوهای ترافرازنده دارای یک کاربرد تنظیمی ممتاز، و به سانی ناگزیر ضروری‌اند، و آن اینکه فهم را متوجه یک هدف معین می‌-

1) größtmögliche Ausbreitung

2) konstitutiver Gebrauch

3) vernünftelnde (dialektische) Begriffe

سازند، که رویاروی<sup>۱</sup> آن، خطهای راستانمایی همهٔ قاعده‌های فهم، گویی در يك نقطه گرد می‌آیند. البته این نقطه فقط يك مینوست (*focus imaginarius*) [= کانون تخیلی = کانون موهوم]، یعنی نقطه‌ای است که در واقع مفهوم-های فهم از آن آغاز نمی‌شوند، زیرا سراسر بیرون از مرزهای تجربهٔ ممکن قرار دارد؛ ولی با اینهمه، بدان کار می‌خورد که برای مفهومهای فهم بزرگ-ترین یگانگی را همراه با بزرگترین توسعه ایجاد کند. اکنون از اینجا این پندار فریبنده<sup>۲</sup> برمی‌خیزد که گویی این خطهای راستانما از خود يك برابر ایستا که بیرون از میدان شناخت آروینانه ممکن قرار داشته باشد، ناشی شده<sup>۳</sup> باشند (همچنانکه برون‌آخته‌های بازتابیده در آینه، در پس سطح آینه به دیده می‌آیند). ولی با این حال، این پندار باطل (که با اینهمه می‌توان مانع از آن شد که ما را بفریبد)، به سانی ناگزیر ضروری است، و آن هنگامی است که بخواهیم فزون بر برابر ایستاهایی که در برابر دیدگان ما هستند، همچنین آن برابر ایستاهایی را ببینیم که بسی دورتر، پشت سر ما، یعنی هنگامی که ما در مورد کنونی بخواهیم فهم را فراتر از هر گونه تجربهٔ داده شده (تجربهٔ داده شده همچون بخشی از مجموع تجربهٔ ممکن) هدایت کنیم و در نتیجه همچنین بخواهیم فهم را به بزرگترین و دورترین گسترش‌اش برسانیم.

حال اگر به شناخته‌های فهم خود در کل گسترهٔ آنها نگاهی بیافکنیم، در خواهیم یافت که آن چیزی که خرد کاملاً بویژه بدان می‌پردازد و می-کوشد تا آن را هستی بخشد، جنبهٔ دستگاه‌مندانه<sup>۴</sup> شناخت است، یعنی: هم-دوسش شناخت بر پایهٔ يك اصل. این یگانگی خردی همواره يك مینو را در پیش فرض می‌کند، یعنی مینوی صورت يك کل شناخت را که پیش از شناخت معین جزءها می‌آید و شرطهایی را در خود می‌گنجانند که بر طبق آنها، موضع

1) in Aussicht    2) Täuschung

۳) *Richtungslinien*؛ جمع؛ - در حالت مفرد: *Richtungslinie*؛ «خط راستانما»؛ همچنین: «خط راهنما».

۴) یا: «برون جهیده باشند»: به پیروی از شوپنهاور، *ausgeschossen* به جای *ausgeschlossen*.

5) *das Systematische*

هر جزء و نسبت آن به جزءهای دیگر، پرتوم تعیین می‌شود. بر این پایه، این مینو یگانگی فرآراسته شناخت فهم را وضع می‌کند، که بدان راه، شناخت فهم بسادگی یک مجموعه تصادفی نیست، بلکه به یک دستگاه تبدیل می‌شود که برطبق قانونهای ضروری به هم دوسیده شده است. برآستی نمی‌توان گفت که این مینو مفهومی از برون آخته می‌باشد، بلکه مفهومی است از یگانگی تام این مفهوما، تا آنجا که این یگانگی به منزله قاعده‌ای برای فهم عمل می‌کند. این چنین مفهوماهای خردی از طبیعت ناشی نمی‌شوند، بل همانا بعکس، ما طبیعت را بر پایه این مینوها بازپرسی می‌کنیم، و شناخت خود را تا هنگامی که طابق النعل بالنعل مینوها نباشد، دارای کمبود می‌دانیم. البته اذعان می‌کنیم که دشوار است بتوان خاک خالص<sup>۱</sup> [= ناب]، آب خالص، هوای خالص، و مانند آنها را یافت. ولی با اینهمه ما به مفهوماهای آنها نیاز داریم (و آنچه مربوط به خلوص<sup>۲</sup> کامل این چیزهاست، خاستگاهشان فقط در خرد است)، تا بتوانیم سهمی را که هر یک از این علت‌های طبیعی در پدیدار دارد، به طور شایسته تعیین کنیم. بدینسان است که ما همه ماده‌ها را به خاکها<sup>۳</sup> (انگار هم چون ثقل محض)، به املاح و ماده‌های محرق (همچون نیرو)، و سرانجام به آب و هوا همچون وسیله نقلیه (انگار مسانند ماشینهایی که به میانجی آنها ماده‌های یاد شده عمل می‌کنند)، کاهش می‌دهیم، تا برطبق مینوی یک مکانیسم، واکنش‌های شیمیایی ماده‌ها را اندر میان یکدیگر، توضیح دهیم. زیرا هر چند که نگرسته خود را واقعاً به این شیوه بیان نمی‌کنیم، با اینهمه چنین نفوذ خرد را باسانی می‌توان در بخش‌بندیهای پژوهندگان طبیعت یافت. اگر خرد عبارت باشد از توانشی که امر جزئی را از امر کلی مشتق

۱) rein؛ - عبارت reine Erde را به «زمین خالص» و «خاک پاک» نیز می‌توان برگرداند.

## 2) Reinigkeit

۳) Erden (جمع؛ - مفرد: Erde). با احتمال منظور اکسیدهای فلزی خاکی است، مانند فلزهای آلومینیوم، زیرکونیوم، استرونتیوم (استرونتیوم)، و دیگرها. - ولی در A 653 / B 681، واژه Erden تکرار می‌شود و هارتنشتاین آن را Erzen (جمع Erz) می‌خواند. اگر قرائت او را در اینجا هم معتبر بدانیم، پس در این حال: «سنگهای معدنی»، «سنگهای کانی». همچنین ← پانوش (۵) در صفحه ۷۰۹.

سازیم، پس دو حال پیش می‌آید: یا امر کلی در گوهر خویش قطعی است و داده شده است، که سپس برای تسامع‌سازی امر جزئی، فقط نیروی دادی را طلب می‌کند، و آنگاه امر جزئی بدان وسیله ضرورتاً تعیین می‌شود؛ من این را کاربرد یقینی<sup>۱</sup> خرد می‌نامم. - و یا چنین است که امر کلی فقط همچون احتمالی [= اشکالی] فرض شده است، و یک مینوی محض است. در این حال هر چند امر جزئی قطعی می‌باشد، ولی کلیت قاعده برای این پی‌آمد خود یک مسئله است. پس، مورد‌های جزئی<sup>۲</sup> بیشتری که جمالی قطعی باشند در پرتو آن قاعده آزموده می‌شوند که آیا از آن قاعده ناشی می‌شوند یا نه. در این مورد، اگر از ظاهرها چنین بر آید که همه مورد‌های جزئی عرضه‌شدنی از قاعده مشتق می‌شوند، کلیت قاعده نتیجه‌گیری می‌شود. سپس همه مورد‌هایی هم که فی‌نفسه داده نشده‌اند، از آن قاعده نتیجه‌گیری می‌شوند. من این را کاربرد فرضی<sup>۳</sup> خرد خواهم نامیدن.

{(A 647)  
{(B 675)

کاربرد فرضی خرد بر پایه مینو‌هایی که چونان مفهوم‌های احتمالی [= اشکالی] در بن نهاده شده‌اند، برآستی بنیانگذار نیست، یعنی چنین نیست که اگر ما با فرسختی کامل داوری کنیم، حقیقت قاعده کلی که چونان فرضیه برگرفته شده است، نتیجه شود. زیرا چگونه می‌توان همه پی‌آمدهای ممکن را دانست، که با نتیجه‌شدن از آغازه فرضی واحدی، کلیت آن آغازه را استوار کنند؟ بلکه بعکس، کاربرد فرضی خرد فقط تنظیمی است، تا بدان راه، تا آنجا که ممکن باشد، یگانگی را در شناخت‌های ویژه وارد سازیم و قاعده را بدان سان به کلیت نزدیک کنیم.

بنابراین، کاربرد فرضی خرد به یگانگی دستگاه‌مندانه شناخت‌های فهم مربوط می‌شود، و این یگانگی، محک حقیقت قاعده‌هاست. ولی بعکس، یگانگی دستگاه‌مندانه (همچون مینوی محض)، منحصرانه فقط یگانگی مرتسم است که نباید آن را در گوهر خویش همچون داده شده در نگرینست، بلکه فقط باید همچون مسئله در نظر گرفت. این یگانگی بدان کار می‌خورد که

1) apodiktischer Gebrauch      2) besonder-  
3) hypothetischer Gebrauch

برای کاربرد بسیار گونه<sup>۱</sup> و ویژه فهم، اصلی بیابیم، و فهم را بدان وسیله هم-چنین به موردهایی که داده نشده‌اند راه نماییم و همدوسیده سازیم.

(A 648) } ولی از اینجا فقط ملاحظه می‌شود که یگانگی دستگاه‌مندانه یا یگانگی  
(B 676) } خردی شناخت بسیار گونه فهم، یک اصل منطقی است تا در جایی که فهم خود  
بتنهایی رسا نیست تا به قاعده‌ها دست یابد، او را بوسیله مینوها یاری دهد و  
همه‌نگام به گوناگونی قاعده‌های فهم، گونه‌ای هماوازی (هماوازی دستگاه-  
مندانه) بر پایه یک اصل بیخشد، و بدان راه تا آنجا که شدنی باشد، هم-  
دوشش ایجاد کند. ولی گفتن اینکه سرشت برابر استایها، یا طبیعت فهم، که  
آن برابر استایها را چونان برابر استایها می‌شناسد، در گوهر خویش برای  
یگانگی دستگاه‌مندانه معین می‌باشد، و اینکه انسان این یگانگی را پرتوم،  
همچنین بدون توجه به چنین علاقه خرد، بتواند تا اندازه معینی وضع کند و  
بنابراین بگوید: همه شناختهای ممکن فهم (از جمله شناختهای آروینی)  
یگانگی خردی دارند، و تحت اصلهای مشترکی قرار می‌گیرند که از آن  
اصلها، شناختها قطع نظر از گوناگونی خود مشتق شوند، - این یک آغاز  
ترافرازنده خرد خواهد بود، که یگانگی دستگاه‌مندانه را نه تنها به سان ذهنی و  
منطقی، چونان روش، بلکه به سان عینی نیز ضروری می‌گرداند.

ما می‌خواهیم این نکته را بوسیله یک مورد کاربرد خرد توضیح دهیم.  
اندر میان گونه‌های متفاوت یگانگی بر طبق مفهومیهای فهم، همچنین یگانگی  
علیت جوهر قرار دارد که نیرو نامیده می‌شود. پدیدارهای گوناگون یک  
جوهر واحد در نگر نخست چندان ناهمگنی از خود نشان می‌دهند که بدان  
سبب در آغاز تقریباً باید به همان شمار نیروها را فرض گرفت، که معلولها  
خود را نمایان می‌سازند. برای نمونه، در ذهن آدمی، احساس، آگاهی،  
(A 649) } انگارش، بیادآوری، زیرکی، نیروی جدانشناسی<sup>۲</sup> ] = نیروی تمییز = قوه  
(B 677) } تمییز = قوه ممیزه]، رامش، خواهش، و دیگرها، یافته می‌شوند. نخست،  
یک مبدأ حکمتی منطقی طلب می‌کند که این گوناگونی ظاهری تا آنجا که

(۱) به پیروی از والتنیز، Mannigfaltigen به جای Mannigfaltigen.

2) Unterscheidungskraft



ممکن باشد، کاهش یابد، بدین ترتیب که از راه همسنجش، اینهمانی پنهانی آنها کشف شود. برای نمونه باید تحقیق شود که آیا انگارش که با آگاهی همبسته گردد، همان ییادآوری، زیرکی، نیروی جدانشناسی، وحتا شاید همان فهم و خرد نمی‌باشد؟ مینوی یک نیردی بنیادین که درباره‌اش منطق هیچ اطلاعی به ما نمی‌دهد که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه، باز دست کم مسئله یک تصور دستگاه‌مندانه بسیارگانی نیروهاست. اصل منطقی خرد طلب می‌کند که این یگانگی را تا حد ممکن عملی سازیم، و هرچه بیشتر پدیدار-های یک نیرو و پدیدارهای نیروی دیگر، اندر میان خود اینهمان یافته شوند، به همان اندازه محتمل‌تر خواهد بود که آن پدیدارها چیزی نباشند مگر جلوه‌های گوناگون یک نیروی واحد و یگانه، که (به طور نسبی)، نیردی بنیادین آنها نامیده تواند شد. در دیگر موردها نیز به همین سان رفتار می‌شود.

این نیروهای بنیادین نسبی، باید به نوبه خود اندر میان یکدیگر سنجیده شوند تا از راه کشف هماوایی شان، آنها را به یک نیروی اساسی یگانه، یعنی به یک نیروی بنیادین مطلق، نزدیک کنیم. ولی این یگانگی خرد، صرفاً فرضی است. ما حکم نمی‌کنیم که چنین نیروی بنیادین مطلق در واقع باید یافته شود، بل اینکه، باید آن را به سود خرد، یعنی برای برپاداشتن پاره‌ای اصلها برای قاعده‌های بسیاری که تجربه بدست تواند داد، بجویم و تا آنجا که شدنی باشد، بدین نحو یگانگی دستگاه‌مندانه را در شناخت وارد سازیم.

ولی اگر به کاربرد ترافرازنده فهم توجه کنیم، مشاهده می‌شود که این مینوی یک نیروی بنیادین عموماً، نه تنها چونان مسئله برای کاربرد فرضی<sup>۲</sup> معین شده است، بلکه ادعای واقعیت عینی دارد، که بدان وسیله یگانگی دستگاه‌مندانه نیروهای بسیار یک جوهر وضع می‌شود و یک اصل یقینی خرد برپا می‌گردد. زیرا بدون آنکه هرگز هماوایی نیروهای متنوع را آزمایش کرده باشیم، همانا حتا اگر پس از همه کوششها موفق نشویم که هماوایی را

{(A 650)  
(B 678)}

1) Äußerung

۲) کمپ سمیث: «کاربرد فرضی خرد».

کشف کنیم، باز در پیش فرض می‌کنیم که چنین هماوازی می‌بایستی وجود داشته باشد؛ و بدینسان، نه تنها در مورد مطرح شده، به مناسبت یگانگی جوهر، بلکه حتا در جایی که جوهرهای بسیار<sup>۱</sup>، هر چند به درجه‌ای معین همگن، یافته می‌شوند، مانند ماده به طور کلی، خرد یگانگی دستگاه‌مندانه نیروهای بسیارگان را در پیش فرض می‌کند. زیرا قانونهای طبیعی ویژه تابع قانونهای عمومی‌ترند، و صرفه‌جویی در اصلها، نه تنها یک آغاز اقتصاد خرد<sup>۲</sup>، بل همانا قانون درونی طبیعت است.

در واقع نیز نمی‌توان دریافت که چگونه یک اصل منطقی یگانگی خرد برای قاعده‌ها، وجود تواند داشت، - مگر آنکه یک اصل ترافرازنده در پیش فرض شود که بوسیله آن چنین یگانگی دستگاه‌مندانه، همچون وابسته به برون-آخته‌ها، پرتوم، به مثابه ضروری فرض شود. زیرا خرد به چه دلیل می‌تواند در کاربرد منطقی خویش، خواستار آن گردد که بسیارگانی نیروهایی که طبیعت آنها را به ما می‌شناساند، چونان یک یگانگی صرفاً پنهان شده در نظر آید؛ و آن نیروها<sup>۳</sup> را تا آنجا که بتواند، از گونه‌ای نیروی بنیادین، مشتق سازد - حال آنکه او آزاد خواهد بود بگوید که متساویاً ممکن است همه نیروها ناهمگن باشند، و یگانگی دستگاه‌مندانه اشتقاق نیروها، با طبیعت هماهنگ نمی‌باشد؟ دلیل آن این است که اگر خرد شیوه اخیر را پیش گیرد، دقیقاً به ضد مقصد خود فرا خواهد رفت، زیرا او مینویی را به مثابه هدف برای خود بر خواهد گزید که با نظام طبیعت سراسر آخشیج گونه است. هم-چنین نمی‌توان گفت که خرد، پیش از این، این یگانگی را از سرشت تصادفی طبیعت بر پایه اصلهای خودش برآهنجیده است. زیرا قانون خرد که ما را وادار می‌سازد که در جستجوی یگانگی باشیم، یک قانون ضروری است، زیرا ما بدون این قانون، به هیچ روی خرد نخواهیم داشت؛ و بدون خرد، هیچ-گونه کاربرد همدوسیده فهم نخواهیم داشت؛ و در صورت نبودن این کاربرد،

(۱) viele. یا محتملاً: «نیروهای بسیار»؛ همچنین ← آغاز دو پاراگراف پیش از این. ökonomischer Grundsatz der Vernunft

(۳) در متن: sie. - کمپ سمیت sie را اشاره به «این یگانگی» (this unity) می‌داند. هر چند ما sie را اشاره به «نیروها» (یا: «بسیارگان / بسیارگانی نیروها») دانسته‌ایم، ولی موضوع باز است.

هیچ نشانه‌ی رسای حقیقت آروینی را دارا نخواهیم بود. بنابراین در رابطه با نشانه‌ی اخیر ما باید یگانگی دستگاه‌مندانه‌ی طبیعت را سراسر چونان عیناً معتبر و ضروری، در پیش فرض کنیم.

ما همچنین ملاحظه می‌کنیم که این فرض پیشین ترافرازنده به نحوی شگفت‌انگیز در آغازهای فیلسوفان پنهان شده است، هرچند که ایشان به چنین فرض پیشین همیشه آگاه نبوده‌اند، یا خود بدان اذعان نکرده‌اند. اینکه سراسر بسیار گانیهای شی‌های منفرد، اینهمانسی نوع<sup>۱</sup> را برون نمی‌بندند؛ اینکه نوعهای بسیار فقط بساید چونان تعیینهای گوناگون جنسهای معدودی نگریسته آیند که به نوبه‌ی خود تابع جنسهای برترند؛ و به همین سان تا بالا؛ بنا بر این، اینکه باید گونه‌ای یگانگی دستگاه‌مندانه‌ی معین همه‌ی مفهومیهای آروینی ممکن، تا آنجا که بتوانند از مفهومیهای برتر و کلیتری مشتق گردند، جستجو شود؛ - اینها جملگی عبارت‌اند از یک قاعده‌ی مدرسی یا یک اصل منطقی. بدون این قاعده‌ی مدرسی یا اصل منطقی، هیچ کاربرد خرد انجام نتواند شد. زیرا ما فقط تا آنجا امر جزئی را از امر کلی نتیجه می‌توانیم گرفتن، که خصیصه‌های کلی شی‌ها که خصیصه‌های ویژه [= جزئی] بر پایه‌ی آنها قرار دارند، در بن نهاده شوند.

{(A 652)  
(B 680)}

ولی اینکه در طبیعت نیز بایستی چنین هماوازی یافته شود، امری است که فیلسوفان در این قاعده‌ی مدرسی شناخته شده در پیش فرض می‌کنند: نباید آغازها (اصلها) را بسی آنکه نیاز باشد چند برابر کرد (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) = نباید مبدأها<sup>۲</sup> را بدون لزوم تکثیر کرد[۱]. بوسیله‌ی این قاعده‌ی مدرسی گفته می‌شود که: طبیعت خود شی‌ها برای یگانگی خرد مایه‌ای عرضه می‌دارد، و گوناگونی بی‌پایان ظاهری نباید

### 1) Identität der Art

(۲) یا: «ناید موجودها را...». - *entia* جمع *ens* است، به معنای: «کائن»، «موجود»، «هستومند»، «هستی»، «گوهر»، «مینو» [= ایده]؛ و بدینسان. ترجمه‌ی آن به «مبدأ» در این مورد ویژه، به خاطر سیاق مطلب است. با اینهمه، اویزمان در فهرست خود آن را همچنان به «موجود» برگردانده است: «ناید تعداد موجودات را...»:

не следует увеличивать количество сущностей без необходимости.

مانع ما شود تا در پس این گوناگونی، یگانگی خصلتهای بنیادین<sup>۱</sup> را حدس بزیم، که بسیار گانی، فقط بوسیله تعیینهای گونه گون از آن خصلتهای بنیادین مشتق تواند شد. هر چند این یگانگی یک مینوی محض است، با اینهمه، در همه زمانها چنان مشتاقانه آن را پی گرفته اند که حتا بیشتر رواست که میل<sup>۲</sup> به آن را تعدیل کنیم تا تشجیع. این خود گامی بزرگ بود که شیمیدانان توانستند همه املاح را تنها به دو جنس عمده<sup>۳</sup> اسید و قلیایی برسانند. ایشان حتا می کوشند که این تفاوت را تنها همچون تنوع<sup>۴</sup> یا جلوه های گوناگون یک مایه بنیادین واحد و یگانه در نظر گیرند. شیمیدانان کوشیده اند تا گونه های بسیار خاکها<sup>۵</sup> (مایه سنگها و حتا فلزها) را بتدریج به سه گونه، و سرانجام به دو گونه کاهش دهند: با اینهمه ایشان خرسند نشده اند و نمی توانند این اندیشه را رها کنند که در پس این تنوعها، باز یک جنس تک وجود داشته باشد، یعنی حتا برای خاکها و املاح یک اصل مشترک یافته شود. شاید گمان رود که این تنها یک تدبیر اقتصادی خرد است که تا آنجا که ممکن باشد در زحمت خود صرفه جویی کند؛ شاید گمان رود که این یک کوشش آزمایشی فرضی است که اگر موفق شود، دقیقاً بوسیله همین یگانگی حاصل شده<sup>۶</sup>، به آن بنیاد توضیحی که در پیش فرض شده است، احتمال خواهد بخشید. ولی چنین آهنگ خودخواهانه را می توان باسانی از مینو باز شناخت. بر طبق مینو، هر کس در پیش فرض می کند که: این یگانگی خرد مطابق با خود طبیعت است؛ و اینکه: خرد در اینجا درخواست نمی کند، بلکه دستور می دهد؛ - هر چند، بی آنکه بتواند مرزهای این یگانگی را تعیین کند.

اگر اندر میان پدیدارهایی که خود را به ما عرضه می دارند، چنان اختلافی بزرگ می بود - نمی خواهیم بگویم اختلاف در صورت (زیرا پدیدارها می توانند در صورت همانند یکدیگر باشند)، بلکه اختلاف در گنجانیده، یعنی بر طبق بسیارگانی هستوندهای موجود، - که حتا تیزترین فهم انسانی از راه

1) Grundeigenschaften 2) Begierde

3) Hauptgattung 4) Varietät

۵) Erden؛ هارتنشتاین: Erzen. - در این صورت: «سنگهای کانی». همچنین ← پانوش (۳) در صفحه ۷۰۳. ۶) «حاصل شده» به ترجمه افزوده شده است.

همسنگش يك پديدار با پديدار ديگر كوچكترين شباهتی را كشف نمی‌توانست کرد (موردی که بخوبی می‌توان آن را به اندیشه آورد)، آنگاه قانون منطقی جنسها به هیچ رویی از رویها وجود نمی‌داشت، و حتا هیچ مفهوم جنس، یا هیچ گونه مفهوم کلی، یا حتا هیچ فهم واقع نمی‌توانست شد؛ زیرا فهم منحصرا نه با چنین مفهوما سر و کار دارد. بنابراین، اصل منطقی جنسها، برای آنکه بر طبیعت اعمال شود، يك اصل ترافرازنده را در پیش فرض می‌کند (در اینجا نگریده من از طبیعت، فقط برابر ایستاهایی است که به ما داده می‌شوند). بر طبق این اصل ترافرازنده، در بسیارگان يك تجربه ممکن، بضرورت، همگنی در پیش فرض می‌شود (هرچند که ما درجه آن را پرتوم تعیین نمی‌توانیم کرد)؛ زیرا بدون این همگنی هیچ مفهوم آروینی و در نتیجه هیچ گونه تجربه، ممکن نمی‌باشد.

در برابر این اصل منطقی جنسها، که اینهمانی را وضع می‌کند، يك اصل ديگر، یعنی اصل منطقی نوعها قرار می‌گیرد، که بسیارگانی و گوناگونی شیءها را، به رغم همخوانی آنها با يك جنس واحد، خواهان است، و برای فهم این دستور را تعیین می‌کند که به نوعها کمتر از جنسها توجه نکند. آغازه منطقی نوعها (آغازه تیزهوشی ریزبینانه<sup>۱</sup>، یا آغازه توانش جداشناسی<sup>۲</sup>) = قوه تمییز = قوه ممیزه [چنان است که سبک اندیشی اصل منطقی جنسها (از آن تیزهوشی فرازنگرانه<sup>۳</sup>) را به میزان بسیار محدود می‌کند؛ و بدینسان خرد در اینجا يك علاقه دوگانه نشان می‌دهد که با هم در ستیزه‌اند: از يك سوی، علاقه گستره (علاقه کلیت) است در رابطه با جنسها؛ از سوی دیگر علاقه گنجانیده (علاقه متعین شدگی<sup>۴</sup>) است در رابطه با بسیارگانی نوعها. از بهر آنکه فهم در مورد نخست، بسی چیزها را تحت مفهوماهای خویش می‌اندیشد، حال آنکه در مورد دوم، چیزهای باز هم بیشتری را در خود مفهوماهای خویش می‌اندیشد. این امر در شیوه اندیشش بسیار متفاوت پژوهندگان طبیعت نیز آشکار می‌شود. برخی پژوهندگان طبیعت (آنان که به سان عمده نگرورزند)، انگار با ناهمگنی<sup>۵</sup> دشمن‌اند و همیشه به یگانگی جنس توجه دارند. دیگران

1) Scharfsinnigkeit    2) Unterscheidungsvermögen  
3) Witz    4) Bestimmtheit    5) Ungleichartigkeit

{(A 654)  
{(B 682)

{(A 655)  
{(B 683)

(به سان عمده مغزهای آروینی) می‌کوشند طبیعت را پیوسته به چندان بسیار-گانی بشکافند، که دیگر تقریباً باید امید سنجیدن و داوری کردن پدیدارهای طبیعت را بر پایه اصلهای عمومی آن، رها کرد.

در بن این شیوه اندیشش اخیر، آشکارا همچنین يك اصل منطقی قرار دارد که آهنگ‌اش فرآرستگی دستگاه‌مندانه همه شناختهاست: بر طبق این اصل منطقی، من با آغازیدن از جنس به بسیارگانی که ممکن است در آن گنجانیده باشد، فرود می‌آیم و بدین نحو می‌کوشم برای دستگاه توسعه ایجاد کنم؛ همچنانکه در مورد اصل منطقی جنسها، به جنس بالا می‌رفتم و می‌کوشیدم تا یگانگی ایجاد کنم. زیرا از سپهر [ = مصداق ] مفهومی که جنسی را مشخص می‌سازد، نمی‌توان دریافت که بخش کردن<sup>۱</sup> جنس تا کجا پیش می‌رود؛ همان طور که از مکانی که ماده اشغال تواند کرد، نمی‌توان دریافت که بخش کردن<sup>۲</sup> ماده تا کجا پیش خواهد رفت. از اینرو، هر جنس، نوعهای متفاوتی را طلب می‌کند؛ و هر نوع، نوعهای فردتر<sup>۳</sup> متفاوتی را؛ و چون هرگز نوعهای فروتری یافته نمی‌شوند که همیشه باز به نوبه خود سپهر (یا مصداق [ = گستره ]، چونان *conceptus communis* [ = فرایافت عام = مفهوم عام ]) نداشته باشند، پس خرد در سراسر گسترش خود خواستار آن است که هیچ نوعی در گوهر خویش همچون فروترین نوع نگریسته نشود. زیرا چون آن نوع همیشه مفهومی است که فقط چیزی را می‌گنجاند که برای شیءهای گوناگون مشترك است، پس این مفهوم به طور تام معین نیست. در نتیجه مفهوم نوع مستقیماً به يك فرد نیز مربوط نمی‌تواند شد. بنا بر این، هر مفهوم، همواره می‌باید مفهومهای دیگری، یعنی نوعهای فروتری را در خود بگنجانند. این قانون تخصیص<sup>۴</sup> را می‌توان چنین بیان کرد: *entium varietates non temere esse minuendas* [ = تنوع در موجودها [ ~ مبدأها ] را نباید بیفکرانه کاهش داد].

ولی باسانی ملاحظه می‌شود که حتا این قانون منطقی بی‌معنا و بدون

۱) *Teilung*. کمپ سمیت در قلاب توضیح می‌دهد: «بخش کردن [منطقی]».

۲) *Teilung*. کمپ سمیت در قلاب توضیح می‌دهد: «بخش کردن [فیزیکی]».

3) *Unterarten*      4) *Gesetz der Spezifikation*

تطبیق خواهد بود، مگر آنکه يك قانون ترافرازنده تخصیص<sup>۱</sup> در بن نهاده شود. قانون ترافرازنده تخصیص، البته در مورد شیء‌هایی که می‌توانند به برابر ایستاهای ما تبدیل شوند، از نگر گاه گوناگونی، يك بی‌بایانی واقعی را طلب نمی‌کند. زیرا برای این کار، اصل منطقی که منحصرانه نامتعینی<sup>۲</sup> سپهر منطقی را در رابطه با بخش‌بندی ممکن، حکم می‌کند، توجیهی بدست نمی‌دهد. ولی با اینهمه، قانون ترافرازنده تخصیص، این وظیفه را به دوش فهم می‌گذارد که برای هر نوعی که بر ما نموده شود، نوعیایی فروتر را بجوید و برای هر اختلاف، اختلافیایی ریزتر را بپوید. زیرا اگر مفهومیهای پایین‌تر<sup>۳</sup> وجود نمی‌داشتند، پس مفهومیهای برتر<sup>۴</sup> نیز یافته نمی‌شدند. اینک، فهم همه چیز را فقط از راه مفهومیهای شناسد. در پی آن، تا هر جا هم که فهم بتواند در بخش‌بندی پیش رود، این کار را هرگز بوسیله سبب محض انجام نمی‌دهد، بل همانا همیشه دوباره از راه مفهومیهای پایین‌تر چنین می‌کند. شناخت پدیدارها در تعیین تام آنها (که فقط بوسیله فهم ممکن است)، مستلزم يك تخصیص وقفه‌ناپذیرانه ادامه‌یابنده مفهومیهای فهم<sup>۵</sup> است و يك پیشروند به اختلافیایی که همیشه باز می‌مانند، - اختلافیایی که در مفهوم نوع و به طریق اولی در مفهوم جنس، کنار گذاشته شده‌اند.

این قانون تخصیص نیز نمی‌تواند از تجربه به وام گرفته شده باشد. زیرا تجربه به هیچ روی چنین گشایش دوررو را عرضه نمی‌دارد. تخصیص آروینی بزودی در تمایز بسیارگان توقف خواهد کرد، مگر آنکه بوسیله قانون ترا-فرازنده تخصیص که خود همچون يك اصل خرد، پیش از این آمده است، راهنمایی شود تا اختلاف را بجوید و همیشه آن را حدس بزنند، حتا اگر آن اختلاف در برابر حسها پدید نشود. این امر که خاکهای جاذب رطوبت به نوع-های گوناگون‌اند (مانند خاکهای آهکی و خاکهای موریاتی<sup>۶</sup> [= کلرورها])،

{(A 657)  
{(B 685)

1) transzendentes Gesetz der Spezifikation

2) Unbestimmtheit

3) niedere Begriffe 4) höhere Begriffe

۵) در متن: seiner. ما این ضمیر ملکی را اشاره به «فهم» می‌دانیم: «مفهومیهای فهم». ژول بارنی، کمپ سمیت، اویزرمان: «مفهومیهای ما». - موضوع باز است.

6) muriatische Erden

برای کشف خود به يك قاعدهٔ مقدماتاً وضع شدهٔ خرد نیاز داشته است، که وظیفهٔ فهم ساخته است تا گوناگونی را بجوید. زیرا خرد طبیعت را در پیش چنان غنی فرض کرده است، که گوناگونی را حدس می‌زند. و برآستی، اگر ما دارای فهم هستیم، این امر دقیقاً، هم به سبب فرض پیشین گوناگونی در طبیعت است، و هم به سبب این شرط که برون آخته‌های طبیعت فی‌نفسه دارای همگنی‌اند. زیرا کاربرد يك مفهوم و مشغولیت فهم را درست بسیارگانی چیزی تشکیل می‌دهد که می‌تواند زیر آن مفهوم آورده شود.

بنابراین خرد به راههای زیر حیطةٔ فهم را برای وی آماده می‌کند:

۱) بوسیلهٔ يك اصل همگنی<sup>۱</sup> بسیارگان تحت جنسهای برتر<sup>۲</sup>؛ ۲) بوسیلهٔ يك آغازۀ نوع<sup>۳</sup> همگنان تحت نوعهای پایین‌تر؛ و آنگاه، خرد برای آنکه یگانگی دستگاه‌مندانه را فرساخته گرداند، این را نیز بدانها می‌افزاید: ۳) قانون قرابت<sup>۴</sup> همهٔ مفهومها، یعنی قانونی که يك گذر مداوم را از هر نوع به هر نوع دیگر، از راه افزایش تدریجی گوناگونی، ایجاب می‌کند. ما می‌توانیم این اصلها را چنین بخوانیم: اصل تجانس<sup>۵</sup>، اصل تخصیص<sup>۶</sup>، و اصل پیوستاری [ = هم‌تیداری = استمرار = اتصال ] صورتها<sup>۷</sup>. اصل پیوستاری صورتها از اینجا زاده می‌شود که ما دو اصل پیشین را با هم تلفیق می‌کنیم، بدینسان که هم در بردن به جنسهای برتر و هم در فرود آمدن به نوعهای پایین‌تر، همدوسش دستگاه‌مندانه را در مینو به اتمام می‌رسانیم. زیرا سپس همهٔ بسیارگانها اندر میان یکدیگر خویشاوندند، از بهر آنکه جملگی از راه همهٔ درجه‌های تعیین گسترده، از يك والاترین جنس یگانه مشتق می‌شوند.

می‌توان یگانگی دستگاه‌مندانه را اندر میان سه اصل منطقی به شیوهٔ زیر دریافتنی ساخت. می‌توان هر مفهوم را همچون نقطه‌ای در نگر آورد که چونان ایستگاه يك بیننده، افق خود را دارد، یعنی مجموعه‌ای از شیءهایی که می‌توانند از آن نقطه متصور گردند و گویی بازبینی شوند. در درون این

- 1) Prinzip der Gleichartigkeit      2) höhere Gattungen  
3) Grundsatz der Varietät      4) Gesetz der Affinität  
5) Prinzip der Homogenität      6) Prinzip der Spezifikation  
7) Prinzip der Kontinuität der Formen

(A 658) }  
(B 686) }



افق، باید ممکن باشد مجموعه‌ای از نقطه‌ها تا بیکران داده شود، که هر يك از آنها به نوبه خود میدان دید [= افق] تنگتر خود را دارد، یعنی هر نوع بر طبق اصل تخصیص دارای نوعهای فروتر خود است، و افق منطقی فقط از افقهای کوچکتر (نوعهای فروتر) تشکیل شده است، اما نه از نقطه‌هایی که گستره ندارند (یعنی نه از فردها). ولی برای افقهای گوناگون، یعنی برای جنسهای گوناگون، که درست به تعداد خود بوسیله مفهومهای گوناگون تعیین می‌شوند، می‌توان يك افق مشترك را که جنس برتری است، به پندار آورد که از آن افق، همه آنها را، گویی از يك کانون<sup>۱</sup>، تماشا کرد؛ تا سرانجام به برترین جنس<sup>۲</sup> رسیدیم. برترین جنس، افق کلی و راستینی است که از ایستگاه برترین مفهوم تعیین می‌شود و هر گونه بسیارگانی را مانند جنسها، نوعها، و نوعهای فروتر، تحت خود در بر می‌گیرد.

{(A 659)  
(B 687)}

قانون تجانس<sup>۳</sup> را به این برترین ایستگاه رهنمون می‌شود، و قانون تخصیص مرا به همه ایستگاههای پایین‌تر و بزرگترین تنوع آنها راه می‌نماید. ولی چون بدین نحو در سراسر گستره [= مصداق] همه مفهومهای ممکن، هیچ تهیگی وجود ندارد، و چون بیرون از این گستره نیز هیچ چیز یافته نمی‌تواند شد، پس، از فرض پیشین آن میدان دید کلی و بخش‌بندی تمام آن، آغازه زیر برمی‌خیزد: *non datur vacuum formarum* [= خلا در صورتهای یافته نمی‌شود]. بر طبق این آغازه، چنین نیست که جنسهای اصلی و نخستین گوناگونی یافته شوند که انگار منفرد باشند و از یکدیگر (بوسیله يك فضای اندر میانی تهی) جدا گشته باشند، بلکه همه جنسهای بسیارگان، فقط قسمت‌های يك والاترین جنس کلی یگانه‌اند. از این آغازه، پی‌آمد بیمیانجی آن ناشی می‌شود: *datur continuum formarum* [= در صورتهای متصله وجود دارد]، یعنی همه اختلافهای نوعها با یکدیگر هم مرزند و هیچ گذری را به یکدیگر از راه جهش اجازه نمی‌دهند؛ بلکه فقط بوسیله بینهایت درجه‌های کوچکتر تفاوت، می‌توان از يك نوع به نوع دیگر دست یافت. در يك کلام، هرگز نوعها یا نوعهای فروتری برجا نیستند که (در مفهوم خرد) به همدیگر

- 1) Mittelpunkt
- 2) höchste Gattung
- 3) Gesetz der Homogenität

{ (A 660)  
(B 688) } نزدیکترین نوعها یا نوعهای فروتر باشند؛ بلکه همیشه باز نوعهای اندرمیانی [ = بینابینی ] ای ممکن اند، که تفاوتشان از نوع نخست و از نوع دوم کمتر است از تفاوت نوع نخست از نوع دوم.

بنابراین، قانون تجانس زیاده‌بینی در بسیارگانی جنسهای اصلی متفاوت را از میان می‌برد و همگنی را توصیه می‌کند. در برابر، قانون تخصیص، دگر بساره این گرایش به هماوازی را محدود می‌کند، و پیش از آنکه از مفهوم کلی خود به فردها روی آوریم، تمایز نوعهای فروتر را از یکدیگر، دستور می‌دهد. قانون پیوستاری صورتها، قانونهای تجانس و تخصیص را با یکدیگر تلفیق می‌کند، بدینسان که در برترین بسیارگانی، باز همگنی را از راه گذر تدریجی از یک نوع<sup>۱</sup> به نوعهای دیگر تجویز می‌کند، و بدینسان، گونه‌ای خویشاوندی شاخه‌های مختلف را نشان می‌دهد که جملگی از یک تنه رویده‌اند.

ولی قانون منطقی زیر: *continuum specierum (formarum logicarum)* [ = [ قانون ] متصله نوعها (ی صورتهای منطقی) ]، در پیش یک قانون ترافرازنده را فرض می‌کند (*lex continui in natura*) [ = قانون متصله<sup>۲</sup> در طبیعت ]). بدون این قانون ترافرازنده، کاربرد فهم بوسیله دستور منطقی متصله نوعها فقط به بیراهه خواهد انجامید. زیرا فهم<sup>۳</sup> شاید راهی در پیش گیرد که سراسر مخالف طبیعت باشد. بنابراین، قانون منطقی متصله نوعها باید بر بنیادهای ترافرازنده ناب استوار باشد، نه بر بنیادهای آروینی. از بهر آنکه اگر این قانون بر بنیادهای آروینی استوار باشد، آنگاه، بعد از دستگامها خواهد آمد. ولی برآستی خود این قانون است که عنصر دستگامندان<sup>۵</sup>

(۱) *Spezies*، مترادف با *Art*.

(۲) در متن: *continui*، که در حالت ملکی مفرد است. ما در ترجمه فارسی حالت فاعلی یا نامی لاتین را داده‌ایم. (۳) «قانون متصله» در اینجا دارای ساختمان مضاف و مضاف الیه است، نه موصوف و صفت. اویزрман این عبارت را چنین معنا می‌کند: «قانون تناوب و ترتب لاینقطع به صورت خالص»، «... در نوع خالص»:

**закон непрерывного чередования в чистом виде**

(*in natura*) را ما لفظ به لفظ ترجمه کرده‌ایم؛ - ولی موضوع را باز می‌گذاریم.)

(۴) به پیروی از اردمان، *er* به جای *sie*.

5) das Systematische

شناخت طبیعت را بوجود آورده است. و نیز، چنین نیست که در پس این قانونها به گونه‌ای مقصدهایی نهفته شده باشند برای آنکه به یاری آنها، آزمونی چونان کوششهای آزمایشی محض انجام گیرد؛ هرچند، البته اگر این همدوسش در طبیعت<sup>۱</sup> یافته شود، دلیلی قدرتمند بدست می‌دهد که آن یگانگی را که به سان فرضیه<sup>۲</sup> برانندیشیده شده، همچون بنیادیافته بنگریم؛ بنابراین، این قانونها از این نگرگاه نیز دارای سود خاص خویش‌اند. ولسی فزون بر آن، به وضوح دیده می‌شود که این قانونها، صرفه‌جویی<sup>۳</sup> در علت‌های بنیادین<sup>۴</sup>، بسیارگانی معلولها، و بر پایه آنها، گونه‌ای خویشاوندی عضوهای طبیعت را در گوهر خویش همچون بخردانه و متناسب با طبیعت داوری می‌کنند. پس این آغازها مستقیماً خود را توصیه می‌کنند، نه بسادگی چونان وسیله‌هایی برای روش.

ولی باسانی دیده می‌شود که این پیوستاری صورتهای مینوی محض می‌باشد که یک برابر ایستای مطابق با آن هرگز در تجربه نشان داده نتواند شد. سبب این امر تنها آن نیست که نوعها در طبیعت واقعاً بخش شده‌اند، و از اینرو در گوهر خویش باید *quantum discretum* [= کم مفصل]<sup>۵</sup> را تشکیل دهند، و اگر پیشروند تدریجی در خویشاوندی نوعها پیوستارانه<sup>۶</sup> می‌بود، پس طبیعت می‌بایستی یک بی‌پایانی راستین عضوهای بینابینی را که اندر میان هر دو نوع داده شده قرار داشته باشد، در خود بگنجانند، امری که ناممکن است. بل همانا سبب این امر همچنین آن است که: ما این قانون را به هیچ کاربرد آروینی معین نمی‌توانیم گرفت، زیرا بدین راه کوچکترین نشانه قرابت نشان داده نمی‌شود که ما بر طبق آن، چگونه و تا کجا ترتیب تدریجی اختلاف نوعها را بجویم؛ بلکه تنها چیزی که عرضه می‌شود، یک نشانه کلی است برای جستن آنها.

اگر ما نظم اصلهایی را که هم اکنون مطرح شده‌اند به هم زنییم تا آنها را هماهنگ با کاربرد تجربی بیاراییم، آنگاه اصلهای یگانگی دستگامندانه

- (۱) «در طبیعت» در اینجا به ترجمه افزوده شده است، چون در متن مستتر است.  
 (۲) *hypothetisch*      (۳) *Sparsamkeit*      (۴) *Grundursachen*  
 (۵) میکال‌جان: *quanta discreta*: «کمهای مفصل».  
 (۶) *kontinuierlich*

{(A 661)  
{(B 689)

{(A 662)  
{(B 690)

تقریباً به این ترتیب قرار خواهند گرفت: بسپادگانی، خویشاوندی، یگانگی؛ که هر يك از آنها همچون مینو<sup>۱</sup> در برترین درجه<sup>۲</sup> فرآراستگی خود فرض گرفته شود. خرد آن شناخته‌های فهم را در پیش فرض می‌کند که سرراستانه بر تجربه تطبیق می‌شوند، و آنگاه یگانگی شناخته‌های فهم را بر طبق مینوها می‌جوید، - یگانگی ای که بسی دورتر می‌رود از آنجا که تجربه بدان دست تواند یافتن. خویشاوندی بسیارگان، به رغم گوناگونی آن، تحت يك اصل یگانگی، نه تنها به شیءها، بلکه به مراتب بیشتر، به خصیلت‌های محض و نیرو-های محض شیءها<sup>۳</sup> مربوط می‌شود. از اینرو، برای نمونه، ممکن است مسیر سیاره<sup>۴</sup>ها بوسیله يك تجربه (تجربه‌ای که هنوز کاملاً تصحیح نشده است)، چونان دایره‌ای شکل داده شده باشد. آنگاه ما اختلاف‌هایی را می‌یابیم. پس، این اختلافها را در چیزی حدس می‌زنیم که می‌تواند دایره را بر طبق يك قانون ثابت بوسیله همه<sup>۵</sup> درجه‌های بی‌پایان اندرمیانی، به یکی از این مسیرهای انحرافی تغییر دهد. یعنی ما فرض می‌کنیم که جنبشهای سیاره‌ها با آنکه دایره‌ای نیستند، ولی به يك تعبیر به خاصیت‌های دایره کم و بیش نزدیک‌اند، پس بنابراین به بیضی رهنمون می‌شویم. اختران دنباله‌دار<sup>۶</sup> باز انحراف بزرگتری را از مدار<sup>۷</sup> سیاره‌ها نشان می‌دهند، زیرا آنها (تا آنجا که مشاهده ما اندر می‌رسد) دور نمی‌زنند و باز نمی‌گردند. ولی ما به يك مسیر سهمی<sup>۸</sup> [ = شلجمی ] گمان می‌بریم که با اینهمه با بیضی خویشاوند است، و اگر قطر درازتر بیضی را سخت بگسترانیم، دیگر در هیچ يك از مشاهده‌های ما از بیضی تشخیص‌پذیر نیست. بدینسان ما بر طبق راهنمایی آن اصلها، به یگانگی جنسهای این مدارها در شکل<sup>۹</sup> آنها، باز می‌آییم؛ ولی از اینجا پیشتر می‌رویم و به یگانگی علت همه<sup>۱۰</sup> قانونهای جنبش سیاره‌ها و اختران می‌رسیم

(A 663)  
(B 691)

(۱) به پیروی از اردمان، Idee به جای Ideen.

(۲) در متن: die bloßen Eigenschaften und Kräfte der Dinge. - آیا bloßen تنها به Eigenschaften مربوط می‌شود یا فزون بر آن، همچنین به Kräfte؟ این یکی از دشواریهای زبانهای طبیعی است. به هرسان، امکانهای دیگر: «به خصیلت‌های محض و نیروهای شیءها»، یا «به خصیلتها و نیروهای محض شیءها».

3) Planet      4) Kometen      5) Bahn  
6) parabolischer Lauf      7) Gestalt

(یعنی به‌گراش<sup>۱</sup>). سپس فتوحات خود را از آنجا می‌آستینیم [= می-گسترانیم]، و همچنین می‌کوشیم تا همه تنوعها و انحرافهای ظاهری را از آن قاعده‌ها، بر پایه همان اصل واحد توضیح دهیم. سرانجام، حتا از آنچه تجربه هرگز تصدیق‌تواند کرد، بیشتر در این باب می‌افزاییم؛ یعنی بر طبق قاعده‌های خویشاوندی، حتا مسیرهای هذلولی اختران دنباله‌دار<sup>۲</sup> را به اندیشه می‌آوریم، که در آن، این جسمهای دنباله‌دار، منظومه خورشیدی<sup>۳</sup> ما را سراسر رها می‌کنند، و با رفتن از یک خورشید به خورشیدی دیگر، بخشهای دورتر یک دستگاه جهانی را که برای ما بی‌مرز است، و بوسیله یک نیروی جنباننده واحد و یگانه به هم دوسیده شده است، در مسیر خود متحد می‌سازند.

آنچه در این اصلها شکفت است و نکته جالب توجه عمده آنها برای ماست، این است که: چنین می‌نماید که این اصلها ترافرازنده باشند، و هر چند مینوهای محض را برای هدایت کاربرد آروینی خرد در خود می‌گنجانند، - مینوهای بی که کاربرد خرد فقط می‌تواند آنها را، گویی مجانب‌وار<sup>۴</sup> دنبال کند، یعنی تنها می‌تواند نزدیک‌شوانه آنها را پی‌گیرد، بی آنکه هرگز بدانها اندر رسد، - با اینهمه، چونان گزاره‌های هم‌نهادی پر توم، اعتبار عینی، ولی نامعین، دارند، و به منزله قاعده تجربه ممکن عمل می‌کنند؛ و نیز، واقعاً در به عمل آوردن تجربه چونان آغازه‌های اکتشافی<sup>۵</sup> پیروزمندانه بکار برده می‌شوند. مع ذلك کُلّه، نمی‌توان تنقیح مناط ترافرازنده این اصلها را عملی ساخت، کاری که، چنانکه پیش از این استوار شد، در رابطه با مینوها همواره ناممکن است.

ما در جستار آناکاویک ترافرازنده، اندر میان آغازه‌های فهم، آغازه‌های پویا را چونان اصلهای صرفاً تنظیمی سبش، از آغازه‌های ریاضی که در رابطه با سبش، بنیانگذارند، تمیز داده‌ایم. به رغم این تمایز، قانونهای پویای مورد بحث در رابطه با تجربه قطعاً همچنان بنیانگذارند، زیرا آنها مفهوما را

- 1) Gravitation
- 2) hyperbolische Kometenbahnen
- 3) Sonnenwelt
- 4) asymptotisch      5) heuristische Grundsätze

{(A 664)  
(B 692)}

که بدون آنها هیچ تجربه‌ای انجام نمی‌گیرد پرتوم ممکن می‌سازند. در برابر، اصلهای خردناب هرگز نمی‌توانند در رابطه با مفهومی‌های آروینی بنیانگذار باشند، زیرا هرگز هیچ‌گونه دیسه‌نمای متناظر حسگانی به اصلهای خردناب داده نتواند شد، و بنابراین آنها هرگز به طور ملموس<sup>۱</sup> برایستایی نتوانند داشت. حال اگر من از چنین کاربرد آروینی اصلهای خردناب، چونان آغازهای بنیانگذار چشم‌پوشم، چگونه خواهم توانست باز برای آنها یک کاربرد تنظیمی، و همراه با این کاربرد تنظیمی، گونه‌ای اعتبار عینی تضمین کنم، و اصلاً این کاربرد تنظیمی چه معنایی خواهد داشت؟

فهم درست به همان سان برای خرد یک برابر است، که حسگانی برای فهم. کار خرد آن است که یگانگی همه کنشهای آروینی ممکن فهم را دستگاه‌مند گرداند، همچنانکه فهم بسیارگان پدیدارها را بوسیله مفهومی‌ها به هم می‌پیوندد و تابع قانونهای آروینی می‌سازد. ولی همان طور که کنش‌های فهم، بدون دیسه‌نماهای حسگانی، نامتعین‌اند، - به همان سان، یگانگی خرد نیز در رابطه با شرطهایی که تحت آنها فهم می‌بایستی مفهومی‌های خود را دستگاه‌مندانه به هم ببندد، و در رابطه با اینکه تا چه درجه می‌بایستی در این زمینه پیش رود، در گوهر خویش نامتعین است. ولی هرچند که برای یگانگی دستگاه‌مندانه تام همه مفهومی‌های فهم هیچ‌گونه دیسه‌نما در سبب کشف نمی‌توان کرد، با این حال، آناگویش<sup>۲</sup> [= مثال قیاسی = مماثلت] چنین دیسه‌نمایی می‌تواند و می‌باید وجود داشته باشد. این آناگویش عبارت است از مینوی پیشینه بخش کردن<sup>۳</sup> و مینوی پیشینه یگانه‌سازی<sup>۴</sup> شناخت فهم در یک اصل واحد<sup>۵</sup>. از بهر آنکه آنچه را که بزرگترین امر است و مطلقاً فرآراسته است، به طور قطع می‌توان به اندیشه آورد. زیرا همه شرطهای مقید کننده، که بسیارگانی نامعین را فرا می‌دهند، کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین، مینوی خرد، آناگویشی است از یک دیسه‌نمای حسگانی؛ ولی با این فرق که تطبیق مفهومی‌های فهم بر دیسه‌نمای خرد، درست به معنای شناخت خود برابر است

{ (A 665)  
(B 693) }

1) in konkreto 2) Analogon 3) Abteilung 4) Vereinigung  
5) یا همچنین: «... مینوی پیشینه بخش کردن و یگانه سازی...»، «... مینوی پیشینه؛ هم بخش کردن، و هم یگانه سازی...».

نیست (بخلاف وضعی که در تطبیق مقوله‌ها بر دیسه‌نماهای حسی آنها پیش می‌آید)، بلکه فقط یک قاعده، یا اصل یگانگی دستگاه‌مندانه هرگونه کاربرد فهم است. اینک چون هر آغازه‌ای که برای فهم یگانگی تام کاربرد آن را پرتوم استوار نهد، برای برابریستای تجربه نیز - هرچند نامستقیم - معتبر است، پس، آغازه‌های خرد ناب همچنین در رابطه با برابریستای تجربه واقعیت عینی خواهند داشت. البته نه به خاطر آنکه چیزی را در برابریستای تعیین کنیم، بلکه فقط برای آنکه فراروندی را نشان دهیم که برطبق آن، کار-برد تجربی آروینی و معین فهم بتواند با خود سراسر هماهنگ گردانده شود. (A 666)

این کار بدین راه انجام می‌گیرد که فهم را تا آنجا که ممکن باشد، با اصل یگانگی تام در همدوسش آوریم و از آن مشتق سازیم.

من همه آغازه‌های ذهنی را که نه از سرشت برون‌آخته، بلکه از علاقه خرد به گونه‌ای کمال ممکن شناخت این برون‌آخته برگرفته می‌شوند، مبداهای حکمتی خرد<sup>۲</sup> می‌نامم. بدین آیین، پاره‌ای مبداهای حکمتی خرد نگرورز یافته می‌شوند که منحصرانه بر پایه علاقه نگرورزانه خرد استوارند، هرچند که البته ممکن است چنین نمایند که گویی اصلهای عینی می‌باشند.

اگر آغازه‌های صرفاً تنظیمی همچون آغازه‌های بنیانگذار نگر بسته آیند، آنگاه ممکن است به مثابه اصلهای عینی در معرض چون و چرا قرار گیرند. ولی اگر آنها را تنها چونان مبداهای حکمتی بنگریم، دیگر هیچ ستیزه راستین در کار نخواهد بود، بلکه تنها یک علاقه متفاوت خرد، که جداسازی شیوه اندیشش را سبب می‌شود. در واقع خرد فقط یک علاقه تک و تنها دارد و مناقشه مبداهای حکمتی او فقط یک گوناگونی و کرانمندسازی متقابل<sup>۳</sup> روشهاست تا این علاقه را خرسند سازد.

بدین شیوه، فلان خردورز<sup>۴</sup> بیشتر به علاقه بسیادگانی (بر طبق اصل تخصیص) توجه می‌کند؛ حال آنکه بهمان خردورز، بیشتر به علاقه یگانگی

(۱) به پیروی از ویله، ihm به جای ihnen.

2) Maximen der Vernunft

3) wechselseitige Einschränkung

4) Vernünftler

(A 667) } (بر طبق اصل تجمع<sup>۱</sup>) می‌پردازد. هر يك از ایشان گمان می‌برد که داوری  
(B 695) } خود را از بینش به درون برون آخته حاصل کرده باشد، و با اینهمه، داوری  
خود را منحصرانه بر وابستگی بیشتر یا کمتر خود به یکی از دو آغاز بنا می-  
نهد - آغازهایی که هیچ يك<sup>۲</sup> از آنها بر بنیادهای عینی استوار نیست، بلکه  
فقط بر پایهٔ علاقهٔ خرد استوار است؛ و بدین سبب بهتر می‌بود که آن آغازها  
مبدأهای حکمتی [= Maximen] نامیده شوند تا اصلها [= Prinzipien].  
من گاه مشاهده می‌کنم که مردانی دارای بینش، بر سر سرشت-نشانیک<sup>۳</sup>  
آدمیان، جانوران، یا گیاهان، و حتا بر سر سرشت-نشانیک جسمهایی که در  
قلمرو کانیها قرار دارند، بسا یکدیگر مناقشه می‌کنند. برخی از ایشان، برای  
نمونه سرشت-نشانهای ویژهٔ مردمان را که در تبار<sup>۴</sup> ایشان پایه دارد، یا هم-  
چنین تفاوتهای قطعی و ارثی را در خانواده‌ها، نژادها، و غیره، فرض می-  
گیرند. بعکس، برخی دیگر چنین می‌پندارند که طبیعت در این زمینه کاملاً  
استعدادهای همانندی را ساخته است، و هر گونه فرق فقط بر پایهٔ تصادف<sup>۵</sup>-  
های بیرونی استوار است. در این هنگام من فقط به این نیاز دارم که سرشت  
برابریستا را نگرش کنم تا اندریابم که برابریستا برای هر دوی ایشان، بسی  
ژرف نهفته‌تر از آن است که ایشان بتوانند از يك بینش در طبیعت برون آخته  
سخن گویند. این مناقشه چیزی نیست مگر علاقهٔ دو گانهٔ خرد: يك طرف يك  
علاقه را در دل دارد، یا تظاهر می‌کند که در دل دارد؛ و طرف دیگر، علاقهٔ  
دیگر را. در نتیجه اختلاف اندر میان مبدأ حکمتی بسیارگانی طبیعت<sup>۶</sup> و مبدأ  
حکمتی یگانگی طبیعت، بخوبی برطرف شدنی است. ولی تا هنگامی که این  
مبدأهای حکمتی به منزلهٔ بینشهای عینی نگریسته شوند، نه تنها مناقشه بر می-  
انگیزند، بلکه همچنین مانعهایی ایجاد می‌کنند که آشکاری حقیقت را سخت  
باز می‌دارند، تا آنکه وسیله‌ای یسافته شود که علاقه‌های همستیزنده را متحد  
کند و خرد را در این باره خرسند سازد.

(A 668) }  
(B 696) }

1) Prinzip der Aggregation

(۲) به پیروی از روزن کرانتس، keiner به جای keine.

3) Charakteristik 4) Abstammung 5) Zufälligkeit

6) Naturmannigfaltigkeit



وضع اثبات<sup>۱</sup> یا انکار قانون تددج هپیوسته [= همتیده] آفریده‌ها<sup>۲</sup> نیز که بسی مشهور است و بوسیله لایبنتیس<sup>۳</sup> مطرح شده و بوسیله بونه<sup>۴</sup> به شیوه‌ای عالی پرورانده شده است، به همین سان است. این قانون<sup>۵</sup> چیزی نیست جز یک پیشبرد آغازه قرابت که برعلاقه خرد استوار است. زیرا مشاهده و بینش در آراستار طبیعت، به هیچ روی نمی‌تواند این قانون را چونان حکم عینی بدست ما دهد. پله‌های چنین نردبانی، چنانکه تجربه می‌تواند آنها را به ما ارائه دهد، بسی از یکدیگر دورند؛ و حتا تفاوت‌هایی که بر ما کوچک می‌نمایند، معمولاً در خود طبیعت شکاف‌هایی اند چنان بزرگ، که از این گونه مشاهده‌ها به هیچ روی نمی‌توان به آهنگهای اصلی<sup>۶</sup> طبیعت پی برد (بخصوص اگر توجه کنیم که در بسیارگانی عظیم شی‌ها به هرسان همیشه باید آسان باشد که شباهتها و نزدیکیهای معینی را بیابیم). در برابر، این روش که بر پایه چنین اصلی نظم را در طبیعت بجوئیم، و این مبدأ حکمتی، که چنین نظمی را در یک طبیعت به طور کلی، همچون بنیادیافته بنگریم، - هرچند که این امر نامعین باقی می‌ماند که در کجا و تا چه حد، - البته یک اصل تنظیمی مشروع و عالی خرد است. ولی این اصل، چونان اصل تنظیمی، بسی دورتر می‌رود از آنکه تجربه یا مشاهده به آن<sup>۷</sup> اندر تواند رسید؛ با اینهمه، هرچند چیزی را تعیین نمی‌کند، ولی بدین کار می‌خورد که راه یگانگی دستگاه‌مندانه را برای خرد<sup>۸</sup> نشانه‌گذاری کند.

1) Behauptung

2) Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe

(۳) لایبنتیس: *Nouveaux essais*, liv. III, ch. 6.

(۴) Charles Bonnet (1726-1793)، دانشمند طبیعی و فیلسوف سوئسی. کانت

ظاهرآ در اینجا به این اثر او توجه دارد:

*Contemplations de la nature*, Paris, 1764.

ترجمه آلمانی آن:

*Betrachtungen über die Natur*, Halle, 1776 (?); S. 29-85.

(۵) به پیروی از اردمان، welches به جای welche.

(۶) «اصلی» به ترجمه افزوده شده است.

(۷) و (۸)، اردمان در این جمله ihr نخست را ihm می‌خواند و آن را اشاره به

«اصل» می‌گیرد، و ihr دوم را اشاره به «خرد» می‌داند. ما از او پیروی کرده‌ایم؛ -

و گر نه، در مورد ihr دوم، «برای تجربه» (۹).

(A 669)  
(B 697)در باره آهنگ فرجامین دویچمگونیک طبیعی<sup>۱</sup>

## خرد آدمی

مینوهای خرد نساب هرگز نمی‌توانند در گوهر خویش دویچمگوییانه باشند، بلکه این فقط بایستی دژ کاربرد محض آنها باشد که سبب می‌شود که از آنها فرانمودی دروغین برای ما ناشی شود. زیرا این مینوها بوسیله خود طبیعت خرد ما به ما داده شده‌اند، و ناممکن است که این بالاترین دادگاه همه حقهها و ادعاهای نگرورزی ما، خود پندارهای فریبنده و ترفندها را در برداشته باشد. بنابراین، با احتمال این مینوها در سرشت طبیعی خرد ما مقصدی نیکو و هدفمندانه دارند. ولی توده خردپردازان<sup>۲</sup>، چنانکه عادتشان است، به ضد خرد فریاد بیهودگی و آخشیح بر می‌آورند و به دولت خرد، که درونی-ترین نقشه‌های او را در نمی‌یابند، پرخاش می‌کنند. با اینهمه، خردپردازان می‌بایستی استواری و فرهنگ<sup>۳</sup> خود را مرهون نفوذهای نیکوکارانه همان خرد باشند که ایشان را در موقعیتی قرار می‌دهد که دولت او را سرزنش کنند و محکوم سازند.<sup>۴</sup>

1) Endabsicht der natürlichen Dialektik

2) Vernünftler

۳) Kultur؛ یا: «پرورش».

۴) جمله شگفتی است. - در متن می‌آید: Regierung: «دولت»، «حکومت». این واژه را کمپ سمیت فقط به «خرد» (reason) تعبیر کرده است. میکل‌جان از Regierung، «خرد» و «دولت آن قوه» = «دولت خرد» (government of that faculty) را درک می‌کند. اما مولر، ژول بارنی، ترمزگ-پاکو، اویزمان، همگی Regierung را بسادگی به «دولت» برگردانده‌اند (به ترتیب: government و gouvernement و правительство). ترجمه ما ملهم است از برداشت میکل‌جان و کمپ سمیت. همچنین بسنجید با Regiment der Vernunft در A 465 / B 493، که آن را به «حکومت خرد» برگردانده‌ایم؛ (Regiment der Vernunft) رادر ترجمه‌های انگلیسی به sovereignty of reason و ru of ... و reign of ... و در ترجمه‌های فرانسه به règne de la raison، برگردانده‌اند). با اینهمه، از بهر احتیاط، این است ترجمه جمله، با کاربرد مؤکد «دولت» برای Regierung: «ولی توده خردپردازان، چنانکه عادتشان است، بر سر بیهودگی و آخشیحها فریاد بر می‌آورند و به دولت، که درونی‌ترین نقشه‌های او را در نمی‌یابند، پرخاش می‌کنند، و با اینهمه،

←

ما نمی‌توانیم يك مفهوم پرتوم را با اطمینان بکار گیریم، مگر آنکه تنقیح مناط ترافرازانده آن را عملی ساخته باشیم. حال درست است که مینوهای خرد ناب هیچ تنقیح مناط را از آن گونه که در مورد مقوله‌ها دیدیم، اجازه نمی‌دهند؛ ولی با اینهمه، بایستی دست کم تا اندازه‌ای اعتبار عینی - حتا اگر نامعین هم که باشد - داشته باشند، و نباید صرفاً شیء‌های اندیشه‌ای تهی (*entia rationis ratiocinantis* = «کائنه‌ای عقل‌ورزنده»<sup>۱</sup>) را متصور دارند. بدینسان باید گونه‌ای تنقیح مناط آنها کاملاً ممکن باشد، هرچند که این تنقیح منساط بسی متفاوت باشد از آن گونه تنقیح مناط که در مورد مقوله‌ها می‌توان به عهده گرفت. این است فرساختش کار سنجشگرانه خرد ناب؛ و اکنون ما برآنیم تا این کار را به عهده گیریم.

{(A 670)  
(B 698)}

در اینجا فرق بزرگی است میان اینکه چیزی به خرد من چونان جرابر- ایستای مطلق داده شود، یا اینکه فقط چونان برابر ایستا دد مینو. در مورد نخست، کار مفهوم‌های من آن خواهد بود که برابر ایستا را تعیین کنند. در مورد دوم، این فقط يك دیسه‌نماست که مستقیماً هیچ برابر ایستا و حتا هیچ برابر ایستای فرضی مطابق آن داده نمی‌شود، بلکه فقط به این کار می‌خورد که برابر ایستا- های دیگر را به میانجی رابطه بسا این مینو، در یگانگی دستگاه‌مندانه آنها متصور دارد؛ یعنی در نتیجه آنها را غیرمستقیم متصور می‌دارد. بدینسان من می‌گویم که: مفهوم يك برترین هوش، يك مینوی محض است؛ یعنی واقعیت عینی آن نمی‌بایستی عبارت از آن باشد که سرراستانه به يك برابر ایستا مربوط شود (زیرا ما نمی‌توانیم اعتبار عینی مفهوم برترین هوش را به چنین معنایی توجیه کنیم)؛ بل همانا مفهوم برترین هوش فقط يك دیسه‌نمای آراسته شده بر طبق شرط‌های بزرگترین یگانگی خرد است برای مفهوم يك شیء به طور

۱) یا: «کائنه‌ای عقل خرد پرداز»، «کائنه‌ای عقل خرد پردازانه»، «کائنه‌ای عقل متعقل»، «کائنه‌ای عقل عقلنده» [از مصدر برساخته «\*عقلیدن»]. این اصطلاح را بسنجید با: *ens rationis ratiocinatae*

→  
می‌بایستی استواری و فرهنگ [یا «پرورش»] خود را مرهون نفوذهای نیکوکارانه همان دولت باشند که ایشان را در موقعیتی قرار می‌دهد که او را سرزنش کنند و محکوم سازند.»

کلی. این دیسه نما فقط به این کار می خورد که بزرگترین یگانگی دستگاه-مندانه را در کاربرد آروینی خرد ما تحصیل کند. از بهر آنکه ما برابر ایستای تجربه را به يك تعبیر، از برابر ایستای خیالی این مینو، همچون بنیاد یا علت آن برابر ایستای تجربه، مشتق می سازیم. سپس، برای نمونه من می گویم که: شیء-های جهان باید چنان نگریسته آیند که گویی برجاهستی خود را از يك برترین هوش می گیرند. بدین شیوه، مینو برآستی فقط يك مفهوم اکتشافی<sup>۱</sup> است، نه يك مفهوم نمایانده<sup>۲</sup>. مینو نشان نمی دهد که يك برابر ایستا چگونه سرشته شده است، بلکه چگونه ما بایستی با راهنمایی آن مفهوم، سرشت و پیوستگی برابر ایستاهای تجربه را به طور کلی، بجوییم. اینک ممکن است نشان داد که: هر چند مینوهای سه گانه ترافرازنده (مینوی دوانشناختی<sup>۳</sup>، مینوی کیهانشناختی، و مینوی یزدانشناختی<sup>۴</sup>) مستقیماً به هیچ برابر ایستایی که با آنها متناظر باشد، و تعین آن برابر ایستا، مربوط نمی شوند، ولی با این حال، چونان<sup>۵</sup> قاعده های کاربرد آروینی خرد، بر پایه فرض پیشین چنین برابر ایستا د مینو، به یگانگی دستگاه مندانه می انجامند و شناخت تجربی را همواره گسترش می دهند، اما هرگز نمی توانند به ضد شناخت تجربی باشند. - اگر بتوان چنین مطالبی را نشان داد، پس این يك مبدأ حکمتی ضروری خرد است که بر طبق چنین مینو-هایی فرارود. و این است تنقیح مناط ترافرازنده همه مینوهای خرد نگر-ورز: نه چونان اصلهای بنیانگذار گسترش شناخت ما بر برابر ایستاهای بیشتری از آنچه تجربه بدست تواند داد، بلکه چونان اصلهای تنظیمی یگانگی دستگاه مندانه بسیارگان شناخت آروینی عموماً، که بدان راه این شناخت آروینی در مرزهای خاص خود برقرارتر و راست گردانیده تر می شود از حالتی که بدون چنین مینوها بوسیله کاربرد محض آغازه های فهم رخ می-توانست داد.

(A 672) } من بر آنم تا این نکته را واضح تر سازم. ما می بایدمان با بکار گرفتن  
(B 700) }

1) heuristischer Begriff 2) ostensiver Begriff

۳) psychologische Idee - به پیروی از هایدمان و وایشدل، و به خاطر تقارن،  
psychologische به جای psychologische.

4) theologische Idee

۵) به پیروی از گریلو، als به جای alle.

مینوهای نامبرده همچون اصلها، چنین عمل کنیم: نخست (در روانشناسی)، باید همه پدیدارها، کنشها، و هرگونه دریافت‌پذیری ذهن خود را بر طبق رشته راهنمای تجربه‌درونی، چنان به هم پیوند دهیم که گویی ذهن یک جوهر ساده باشد که (دست کم در دوران زندگی) با اینهمانی شخصی، به سانی پاینده وجود دارد، هر چند حالت‌های آن جوهر که حالت‌های جسم فقط چونان شرط‌های بیرونی به آنها متعلق‌اند، دائماً تغییر می‌کنند. دوم (در کیهانشناسی)، باید هم شرط‌های پدیدارهای طبیعی درونی و هم شرط‌های پدیدارهای طبیعی بیرونی را در چنان بازجویی‌ای که در هیچ نقطه فرساخته نمی‌گردد، دنبال کنیم، چنانکه گویی سلسله پدیدارها<sup>۱</sup> در گوهر خویش بی‌پایان باشد و یک عضو نخستین یا یک بالاترین عضو نداشته باشد. ولی ما بدان سبب حق نداریم بیرون از همه پدیدارها بنیادهای نخستین صرفاً معقول پدیدارها را منکر شویم، هر چند که هرگز نمی‌باید چنین بنیادهایی را در بافت توضیح‌های طبیعت وارد سازیم، زیرا آنها را به هیچ روی نمی‌شناسیم. سرانجام، سوم (در زمینه‌یزدانشناسی)، ما باید هر آنچه را که همیشه می‌تواند به همدوسش تجربه ممکن تعلق داشته باشد، چنان در نگر آوریم که گویی این تجربه، یک یگانگی مطلق را تشکیل می‌دهد که با اینهمه سراسر وابسته است و همیشه در درون جهان حسی مشروط است؛ ولی باز، هم‌هنگام گویی مجموع کلی همه پدیدارها (خود جهان حسی)، یک بنیاد هرویسپ‌بسنده<sup>۲</sup> یگانه را که والاترین بنیاد است، بیرون از گستره خود دارد، یعنی مثلاً یک خرد خودایستا، نخستی، و آفریننده‌را. در رابطه با چنین خرد، ما هرگونه کاربرد آروینی خرد خودمان<sup>۱</sup> در بزرگترین گسترش‌اش چنان تنظیم می‌کنیم که گویی برابر ایستاده خود از آن نخست‌انگاره هرگونه خرد ناشی شده باشند. این بدان معناست که: ما نباید پدیدارهای درونی روح را از یک جوهر اندیشنده ساده مشتق

{(A 673)  
{(B 701)

۱) در متن: dieselbe. مولر dieselbe را اشاره به «بازجویی» - یا «تحقیق»، «پژوهش» - گرفته است. کمپ سمیت: «سلسله پدیدارها». ما در این مورد با کمپ سمیت هماهنگیم، ولی موضوع باز است. ضمناً، بلافاصله پیش از آن، به پیروی از هایدمان و وایشدل، als ob به جای als ob.

2) allgenugsamer Grund

سازیم، بلکه باید بر طبق مینوی یک هستومند ساده، آنها را از یکدیگر مشتق گردانیم. ما نباید نظم جهان و یگانگی دستگاه‌مندانه جهان را از یک برترین هوش مشتق سازیم، بلکه باید از مینوی یک فرزانه‌ترین علت<sup>۱</sup>، قاعده‌ای را برآهنجیم که بر طبق آن، خرد در پیوند علتها و معلولها در جهان برای خرسندی خاص خود به بهترین وجه بکار می‌رود.

اینک، هیچ چیز نمی‌تواند ما را باز دارد از آنکه این مینوها را چونان عینی و متجسم [= اُقنومی] نیز فرض کنیم، - تنها بجز مینوی کیهانشناختی، که در آن، اگر خرد بخواهد مینو را عینی و متجسم فرض کند، به یک ناموسان‌پیکاری بر خواهد خورد (ولی مینوهای روانشناختی و یزدانشناختی به هیچ روی چنین ناموسان‌پیکاری را در بر ندارند). پس اینک که در مینو-های روانشناختی و یزدانشناختی آخشیچی برجا نیست، چگونه کسی می‌تواند واقعیت عینی آنها را در معرض چون و چرا قرار دهد، چون دانش او از امکان آن مینوها، برای نفی واقعیت عینی آنها، به همان اندازه اندک است، که دانش ما از امکان آن مینوها، برای تأیید واقعیت عینی آنها؟ با اینهمه، برای آنکه چیزی را فرض گیریم، بسنده نیست که هیچ مانع مثبتی به ضد آن چیز نباشد، و این امر نمی‌تواند برای ما مجاز باشد که بر پایه اعتبار محض خردِ نگرورزی که دوست دارد کار خود را فرساخته گرداند، هستومندهای اندیشه‌ای<sup>۲</sup> را که از هرگونه مفهومی ما ترا می‌گذرند - هرچند هم که با هیچ یک از مفهومی ما در آخشیج نیستند - چونان برابریهای واقعی و معین وارد کار کنیم. پس این مینوها در گوهر خویش نباید فرض شوند، بلکه واقعیت آنها باید فقط همچون واقعیت<sup>۳</sup> دیسه‌نمای یک اصل تنظیمی یگانگی دستگاه‌مندانه هرگونه شناخت طبیعت، معتبر باشد. در نتیجه مینوها می‌باید فقط همچون آناگوشها [= مثالهای قیاسی = مماثله‌ها] شیء‌های واقعی در بن نهاده شوند، ولی نه چونان شیء‌های واقعی در گوهر خویش<sup>۴</sup>. ما از

(A 674) }  
(B 702) }

1) höchstweise Ursache      2) Gedankenwesen

(۳) به پیروی از تعبیر اردمان، als die eines به جای als eines.  
(۴) در متن: nicht als solche an sich selbst. ترجمه ما در این مورد هماهنگ است با ژول بارنی: et non comme des choses réelles en soi.

برابریستای مینو شرطهایی را که مفهوم فهم ما را محدود می‌کنند رفع می‌کنیم، شرطهایی که با اینهمه فقط آنها این امر را ممکن می‌سازند که از گونه‌ای شیء، يك مفهوم معین بتوانیم داشت. بنابراین ما يك چیز [= ein Etwas] را بر خود می‌اندیشیم، که در باره آنکه آن چیز در گوهر خویش چیست، هیچ مفهومی نداریم، اما با اینهمه نسبتی از آن چیز را به مجموع کلی همه پدیدارهای می‌اندیشیم که آناگویانه است با نسبتی که پدیدارها اندر- میان یکدیگر دارند.

بر این پایه، اگر ما چنین هستومندهای مینوی<sup>۱</sup> را فرض کنیم، شناخت خود را برآستی فراتر از برون آخته‌های تجربه ممکن نمی‌گسترانیم، بلکه فقط یگانگی آروینی تجربه را از راه یگانگی دستگاه‌مندانه‌ای که مینو دیسه‌نمای آن را به ما می‌دهد، گسترش می‌دهیم، - مینویی که بنابراین نه چونان اصل بنیانگذار، بلکه تنها چونان اصل تنظیمی معتبر است. زیرا از اینکه ما يك شیء متناظر<sup>۲</sup> با مینو، - يك چیز [= Etwas]، یا هستومند واقعی - را وضع کنیم، بر نمی‌آید که می‌خواهیم شناخت خود را از شیءها بوسیله مفهومی تراگذرنده<sup>۳</sup> بگسترانیم. از بهر آنکه این هستومند فقط در مینو در بن نهاده می‌شود، نه در گوهر خویش؛ در نتیجه فقط برای آنکه یگانگی دستگاه‌مندانه را بیان دارد، که می‌باید برای ما به منزله ریسمان کار<sup>۴</sup> [= قاعده و راهنمای] کاربرد آروینی خرد خدمت کند، بدون آنکه با اینهمه در این باره تصمیم

{(A 675)  
(B 703)}

1) idealische Wesen

2) korrespondierendes Ding

۳) A و B و ویسراست سوم، دارند: transzendenten: «تراگذرنده». ولی در ویسراست چهارم می‌آید: transzendentalen: «ترافرازنده». ژول بارنی و میک‌جان: «تراگذرنده»؛ در برابر، کمپ‌سمیت، ترمزگ-پاکو، اویزرمان، و مولر: «ترافرازنده». - با اینهمه، مولر در پانوشتی این امر را ناممکن نمی‌شمارد که نگریسته کانت همان «تراگذرنده» بوده باشد، تا کاربرد نامشروع این مفهوما را نشان دهد.

۴) Richtschnur. معادل تقریباً دقیق آن در فارسی، «ریسمان کار» است، که اعم است از «ریسمان شاغول» یا «مطمار»، و «رژه» یا «رژه پهن»، از وسیله‌های بنایان، و ریسمان درودگران، (و فزون براینها، شلاً همچنین: ریسمان باغبانان، و غیره)، برای راست کردن کار. - مفهوم مجازی آن عبارت است از: «قاعده و راهنما»، «راهنما»، «راهنمای رفتار و کردار».

بتوانیم گرفت که بنیاد این یگانگی، یا خصلت درونی چنین هستومند، که به مثابه علت، این یگانگی بر آن استوار است، چیست.

بدین آیین، مفهوم ترافرازنده و یگانه مفهوم معینی که خرد صرفاً نگر-ورز در باره خداوند به ما می دهد، به دقیقترین مفهوم خداشناسانه عقلانی است. یعنی خرد هرگز اعتبار عینی چنین مفهومی را به ما ارزانی نمی دارد، بلکه فقط مینوی چیزی [= Etwas] را بدست می دهد، که هر گونه واقعیت آروینی، برترین یگانگی ضروری خود را بر آن پایه گذاری می کند. ما این چیز را به هیچ شیوه بر نمی توانیم اندیشید، مگر بر پایه آناگویی بسا یک جوهر واقعی که بر طبق قاننهای خرد<sup>۱</sup> علت همه شیءها می باشد؛ یعنی چنین است وضع، تا هنگامی که به عهده گیریم آن چیز را اصلاً چونان یک برابر-ایستای ویژه بیاندهیم، و ترجیح ندهیم که با مینوی محض اصل تنظیمی خرد خشنود بمانیم، و بدینسان نخواهیم که فرساختش همه شرطهای اندیشیدن را که برای فهم آدمی بسی فزون از اندازه است، کنار گذاریم. ولی این کار اخیر با آهنگ یک یگانگی دستگامندانة کامل در شناخت ما، - یگانگی ای که دست کم خرد برای آن حدهایی نمی گذارد، - نمی تواند همزیستی داشته باشد.

از اینرو چنین می افتد که اگر من گونه ای هستومند خدایی<sup>۲</sup> را فرض گیرم، نه از امکان درونی برترین کمال او کوچکترین مفهومی دارم، و نه از ضرورت برجاهستی او. ولی با اینهمه، سپس می توانم همه پرسشهای دیگر را که به امر تصادفی مربوط می شوند، به کفایت پاسخ گویم، و می توانم برای خرد، کاملترین خرسندی را در باره بزرگترین یگانگی که باید پژوهش شود، در کاربرد آروینی آن تأمین کنم؛ ولی نه در رابطه با خود این فرض پیشین. این امر استوار می کند که این علاقه نگرورزانة خرد است، و نه بینش خرد، که او را توجیه می کند از نقطه ای که بسی بلندتر از سپهر او قرار دارد، آغاز به حرکت کند، تا بدان راه برابر ایستاهای خود را در یک کل فرآراسته بنگرد.

(A 676)  
(B 704)

1) Vernunftgesetze

2) göttliches Wesen



اینک در اینجا تفاوتی در شیوه اندیشش در یک فرض پیشین واحد و یگانه آشکار می‌شود که کم و بیش ظریف است، ولی با اینهمه در فلسفه ترا-فرازانده دارای اهمیتی است بزرگ. من می‌توانم دلیلی بسنده داشته باشم که چیزی را به طور نسبی فرض گیرم (*suppositio relativa* [= فرض نسبی])، بی‌آنکه با اینهمه حق داشته باشم آن را به طور مطلق فرض کنم (*suppositio absoluta* [= فرض مطلق]). این تمایز بویژه مربوط است به حالتی که سخن تنها بر سر یک اصل تنظیمی باشد، که البته ما ضرورت آن اصل را در گوهر خویش می‌شناسیم، ولی نه سرچشمه ضرورت آن را؛ و اگر ما یک والاترین بنیاد را فرض می‌گیریم، تنها بدین آهنگ است که کلیت اصل را بسی معین‌تر بتوانیم اندیشیدن. چنین است هنگامی که برای نمونه، من هستومندی را چونان موجود بیان‌دیشم، که با یک مینوی محض، و البته ترافرازانده، متناظر است: بدین راه من هرگز نمی‌توانم بر جاهستی این شیء را در گوهر خویش فرض گیرم. زیرا هیچ مفهومی که بدان وسیله من گونه‌ای برابر استا را به طور معین بتوانم بیان‌دیشم، بدان هستومند اندر نمی‌رسند، و شرطهای اعتبار عینی مفهومی من، بوسیله خود مینو، برون بسته می‌شوند. مفهومی واقعیت، جوهر، علیت، و حتا مفهوم ضرورت در بر جاهستی، بیرون از این کاربرد که شناخت آروینی یک برابر استا را ممکن می‌سازند، هیچ معنایی ندارند که گونه‌ای برون آخته را تعیین کنند. بنابراین درست است که این مفهومی می‌توانند برای توضیح امکان شیءها در جهان حسی بکار روند، ولی نه برای توضیح امکان خود کل جهان. زیرا چنین بنیاد توضیحی می‌باید بیرون از جهان باشد، و در نتیجه نمی‌باید هیچ گونه برابر استای تجربه‌ممکن باشد. با اینهمه، من می‌توانم چنین هستومند در نیافتنی را - یعنی برابر استای یک مینوی محض را - در نسبت با جهان حسی فرض گیرم، ولی نه در گوهر خویش. زیرا اگر بزرگترین کاربرد آروینی ممکن<sup>۱</sup> خرد من، بر بنیاد یک مینو (مینوی یگانگی فرآراسته دستگاه‌مندانه‌ای که بزودی از آن دقیقتر سخن خواهم گفت) قرار داشته باشد، مینویی که در گوهر خویش هرگز طابق النعل

{ (A 677)  
(B 705)

1) größtmöglicher empirischer Gebrauch

بالنعل در تجربه باز نموده نتواند شد، هر چند هم که برای نزدیک کردن یگانگی آروینی به برترین مرتبه ممکن<sup>۱</sup>، به نحوی ناگزیر ضروری است، - پس بدان سبب من نه تنها حق می‌یابم، بلکه همچنین ملزم می‌شوم که این مینو را شیئت بخشیم<sup>۲</sup>، یعنی برای آن یک برابر استای واقعی وضع کنم. ولی این برابر استا را فقط همچون یک چیز [Etwas =] کلی وضع خواهیم کرد که آن را در گوهر خویش به هیچ روی نمی‌شناسم، و فقط به آن چیز، به مثابه بنیاد آن<sup>۳</sup> یگانگی دستگاه‌مندانه، در رابطه با آن یگانگی، چنان خصلت‌هایی<sup>۴</sup> می‌بخشیم که با مفهومهای فهم در کاربرد آروینی، آناگویانه‌اند. بنابراین، من بر پایه<sup>۵</sup> آناگویایی با واقعتهای جهان، یعنی بر پایه آناگویایی با جوهرها، با علیت، و با ضرورت، هستومندی را بر خواهم اندیشید که همگی اینها را به برترین حد کمال دارا باشد؛ و چون این مینو تنها بر پایه خرد من استوار است، من می‌توانم این هستومند را، چونان خرد خود ایستا بیاندیشم که می‌تواند بوسیله مینو-های بزرگترین هماهنگی<sup>۶</sup> و بزرگترین یگانگی، علت کل جهان باشد. با این کار من همه شرطهایی را که مینو را کرانمند می‌سازند، کنار می‌گذارم، منحصرانه برای آنکه به یاری چنین نخست‌بنیاد، یگانگی دستگاه‌مندانه بسیارگان را در کل جهانی، و به میانجی این یگانگی، بزرگترین کاربرد آروینی ممکن خرد<sup>۷</sup> را ممکن گردانم. من این کار را بدین وسیله انجام می‌دهم که تمام همبستگیها را چنان می‌نگرم که گویی ترتیب<sup>۸</sup>‌هایی باشند مقرر شده بوسیله برترین خرد، که خرد مسایک پی‌انگاره کمرنگ اوست. سپس من این برترین هستومند را بوسیله مفهومهای صرف می‌اندیشم، مفهومهایی که برآستی فقط در جهان حسی می‌توانند تطبیق داشته باشند. ولی چون من

#### 1) höchstmöglicher Grad

(۲) یا «تحقق بخشیم». - مصدر: realisieren.

(۳) در ویراست سوم به جای «آن» (jener) می‌آید: «هر» (jeder).

(۴) به پیروی از هایدمان و وایشدل، Eigenschaften به جای Eigenschaft. (احتمال دارد در ویراست رایموند شمیت، «-en» جمع بسادگی افتاده باشد.)

#### 5) größte Harmonie

#### 6) größtmöglicher empirischer Vernunftgebrauch

(۷) Anordnung ؛ - در این مورد، همچنین: «فرمان».

(A 678) }  
(B 706) }

این فرض پیشین ترافرازنده را نیز فقط به طور نسبی بکار می‌توانم گرفت، یعنی اینکه این فرض پیشین ترافرازنده باید فرولایهٔ بزرگترین یگانگی ممکن تجربه را فراهم آورد، پس من حق دارم هستومندی را که از جهان متمایزش می‌سازم، کاملاً بخوبی بوسیلهٔ خصایصهایی بیان‌دیشم، که منحصرانه به جهان حسی تعلق دارند. زیرا من به هیچ روی خواستار آن نیستم - و حق هم ندارم که خواستار باشم، - که این برابرایستای مینوی خود را از این نگرگاه که در گوهر خویش چه می‌تواند باشد، بشناسم. چون من برای این گونه شناختن هیچ گونه مفهومی ندارم، و حتماً مفهومیهای واقعیت، جوهر، علیت، و حتماً مفهوم ضرورت در برجاهستی، اگر با آنها به بیرون از حیطهٔ حسها خطر کنم، هرگونه معنا را از دست خواهند داد و به عنوانهای تهی برای مفهومیهای سراسر بی‌گنجانیده، بدل خواهند گشت. آنچه من می‌اندیشم، فقط اضافت [ = نسبت ] هستومندی است که در گوهر خویش کاملاً بر من ناشناخته است، با بزرگترین یگانگی دستگامندانۀ کل جهان، منحصرانه برای آنکه آن هستومند را به دیسه‌نمای اصل تنظیمی بزرگترین کاربرد آروینی ممکن خرد خود تبدیل کنم.

{(A 679)  
{(B 707)

حال اگر به برابرایستای ترافرازندهٔ مینوی خود توجه نمایم، خواهیم دید که نمی‌توانیم بودش این برابرایستای ترافرازندهٔ مینوی خود را بر طبق مفهومیهای واقعیت، جوهر، علیت، و دیگرها، دگوهرخویش در پیش فرض کنیم. از بهر آنکه این مفهومیها کوچکترین تطبیقی ندارند بر آنچه بسا جهان حسی سراسر متفاوت است. بنابراین فرض خرد برای یک برترین هستومند، چونان والاترین علت، تنها نسبی است، یعنی به خاطر یگانگی دستگامندانۀ جهان حسی، براندیشیده شده است؛ و یک چیز [ = Etwas ] محض است در مینو، که ما در بارهٔ اینکه این چیز دگوهرخویش چیست، هیچ مفهومی نداریم. از اینجا این امر نیز توضیح داده می‌شود که از بهر چه ما در رابطه با آنچه همچون موجود به حسها داده شده است، به مینوی یک نخست هستومند، که در گوهر خویش ضروری است نیاز داریم، ولی هرگز نمی‌توانیم در بارهٔ او

#### 1) Supposition

و خردت مطلقاش کوچکترین مفهومی داشته باشیم.

اکنون دیگر ماسمی توانیم نتیجه سراسر دویچمگوئیک ترافرازنده را بوضوح در برابر دیدگان نهیم و آهنگ فرجامین مینوهای خرد ناب را که فقط بر اثر دژفهمی و بی توجهی است که دویچمگویانه می گردند، دقیقاً تعیین کنیم. خرد ناب در واقع به هیچ چیز نمی پردازد مگر به خویشتن خود؛ و البته کاری دیگر نیز نمی تواند داشت. زیرا برابر ایستها برای یگانگی مفهومیهای تجربی به وی داده نمی شوند، بلکه شناختهای فهم اند که برای یگانگی مفهوم خردی، یعنی برای یگانگی همدوسش در یک اصل، به وی داده می شوند. یگانگی خرد، یگانگی دستگاه است؛ و این یگانگی دستگاه مندانه به طور عینی، به منزله آغاز به خرد خدمت نمی کند تاخرد را بر برابر ایستها بگستراند، بلکه به طور ذهنی، چونان مبدأ حکمتی به خرد خدمت می کند تا خرد را بر هرگونه شناخت آروینی ممکن برابر ایستها بگستراند. با اینهمه، همدوسش دستگاه مندانه ای که خرد می تواند به کاربرد آروینی فهم بدهد، نه تنها توسعه کاربرد آروینی فهم را پیش می برد، بلکه همهنگام درستی این کاربرد را هم تضمین می کند. و بدینسان، اصل چنین یگانگی دستگاه مندانه، عینی نیز هست، ولسی به شیوه ای نامعین (*principium vagum* [= اصل مبهم])؛ یعنی این اصل چونان اصلی بنیانگذار نیست تا چیزی را در رابطه با برابر ایستای مستقیم خود تعیین کند، بلکه چونان آغاز صرفاً تنظیمی و چونان مبدأ حکمتی است، برای آنکه کاربرد آروینی خرد را بوسیله گشایش راههای تازه ای که فهم نمی شناسد، تا بیکران (تا حد نامعین) دور برد و برقرار سازد، بی آنکه بدان سبب هرگز به کمترین وجه به ضد قانونهای کاربرد آروینی باشد.

ولی خرد نمی تواند این یگانگی دستگاه مندانه را به شیوه دیگر براندیشد، مگر اینکه به مینوی خویش همهنگام برابر ایستایی بدهد. با اینهمه، چنین برابر ایستایی بوسیله هیچ گونه تجربه داده نتواند شد، زیرا تجربه هرگز نمونه ای از یگانگی دستگاه مندانه کامل، فرا راه ما نمی دارد. حال درست است که این هستومند خردی<sup>۱</sup> (*ens rationis ratiocinatae*) [= کائن عقلی حاصل از استنتاج

1) Vernunftwesen

عقلی] يك مینوی محض است، و بنابراین به طور مطلق و دد گوهر خویش هم- چون چیزی که واقعی باشد فرض نمی‌شود، بلکه فقط به شیوه احتمالی [= اشکالی] در بن نهاده می‌شود (زیرا ما بوسیله هیچ يك از مفهومیهای فهم بدان دست نمی‌توانیم یافت)، تا همه پیوستگیهای شیءهای جهان حسی را چنان بنگریم که گویی آنها در این هستومند خردی بنیاد خود را داشته باشند، ولی منحصرانه به این آهنگ که یگانگی دستگاه‌مندانه را بر هستومند خردی پایه- گذاری کنیم، - یگانگی‌ای که برای خرد ناگزیر است، و شناخت آروینی فهم را به جمیع نحوه‌ها پیش می‌اندازد، چنانکه هرگز مانعی بر سر راه شناخت آروینی فهم نیست.

اگر این مینو را به منزله اثبات، یا حتا فقط به منزله فرض پیشین يك چیز واقعی بگیریم که خیال کنیم بتوانیم بنیاد تشکیلات دستگاه‌مندانه جهانی<sup>۲</sup> را بدان نسبت دهیم، معنای این مینو را بیدرنگ بد خواهیم فهمید. بعکس، ما این امر را نامعلوم باقی می‌گذاریم که بنیاد آن چیز که از مفهومیهای ما می- گریزد، در گوهر خویش چه سرشتی باید داشته باشد؛ ما فقط يك مینو را به مثابه يك دیدگاه وضع می‌کنیم که فقط و فقط از آن دیدگاه می‌توان آن یگانگی را تضمین کرد که برای خرد این چنین گوهرین است و برای فهم این چنین سودمند. در يك کلام، این شیء ترافرازانده<sup>۳</sup> صرفاً دیسه‌نمای آن اصل تنظیمی است که بدان وسیله، خرد، تا آنجا که به عهده اوست، یگانگی دستگاه‌مندانه را بر هر گونه تجربه می‌گستراند.

نخستین برون‌آخته چنین مینو، خود من است، که تنها چونان طبیعت اندیشنده (روح) نگریسته آید. اگر من بخواهم خصلتهایی را که با آنها يك هستومند اندیشنده در گوهر خویش وجود دارد بر جویم، پس باید از تجربه پرسم. ولی هیچ يك از مقوله‌ها را نمی‌توانم بر چنین برابریستایی تطبیق دهم، مگر در صورتی که دیسه‌نمای این مقوله‌ها در سهش حسی داده شود. ولی بدین راه من هرگز به يك یگانگی دستگاه‌مندانه همه پدیدارهای حس درونی

(1) hr اشاره به «شناخت آروینی فهم» گرفته شده است؛ - موضوع باز است.

2) systematische | Weltverfassung

3) transzendentales Ding

دست نمی‌یابم. بنابراین، به جای مفهوم تجربی (مفهومی از آنچه روح در واقع هست)، که ما را چندان دور نتواند برد، خرد مفهوم یگانگی آروینی هرگونه اندیشیدن را می‌گیرد، و بدان راه که این یگانگی را نامشروط و نخستی می‌اندیشد، از آن يك مفهوم خردی (مینو) از يك جوهر ساده تشکیل می‌دهد، که در حالی که در گوهر خویش ترادسی‌ناپذیر است (به لحاظ شخص، اینهمان است)، اما بسا شی‌های واقعی دیگر در بیرون از خودش، در مشارکت است. در يك کلام، خرد مینویی از يك هوش<sup>۱</sup> خودایستای ساده تشکیل می‌دهد. ولی در اینجا خرد هدفی در برابر دیدگان ندارد مگر اصلهای یگانگی دستگاه‌مندانه، برای توضیح پدیدارهای روح. یعنی خرد بر آن است که: همه تعینها<sup>۲</sup> را چنانکه گویی در يك درون آخته واحد وجود داشته باشند، بنگرد؛ همه نیروها را، تا آنجا که ممکن باشد، همچون مشتق از يك نیروی بنیادین یگانه، و همه دگرگونیها را همچون متعلق به حالت‌های يك هستومند پاینده واحد و یگانه در نظر گیرد؛ و سرانجام، همه پدیدها را در مکان، چنانکه از کنشهای اندیشیدن کاملاً متمایز باشند، متصور دارد. آن سادگی جوهر، و دیگرها، می‌بایستی فقط دیسه‌نمایی باشد برای این اصل تنظیمی؛ و در پیش فرض نمی‌شود مگر آنکه بنیاد واقعی خاصیت‌های روح<sup>۳</sup> باشد. زیرا این خاصیت‌های روح همچنین می‌توانند بر بنیادهایی استوار باشند بکلی دیگرسان، که ما آنها را به هیچ روی نمی‌شناسیم؛ همچنانکه ما روح را بوسیله این معمولهای فرضی نیز برآستی در گوهر خویش نمی‌توانیم شناخت، حتا اگر بخواهیم این معمولها را در باره روح مطلقاً معتبر بشناسیم. زیرا این معمولها يك مینوی محض را تشکیل می‌دهند که به هیچ روی نمی‌تواند به طور ملموس متصور آید. اینک از چنین مینوی روانشناختی هیچ چیز جز فایده حاصل نتواند شد، فقط به شرطی که مواظب باشیم تا آن را به جای چیزی جز مینوی محض نگیریم، یعنی توجه کنیم که آن را صرفاً در نسبت با کاربرد دستگاه‌مندانه خرد در رابطه با پدیدارهای روح مان معتبر بدانیم. زیرا در این

۱) یا: «از يك موجود هوشمند».

۲) Bestimmungen. میکل‌جان توضیح می‌دهد: «همه تعینهای حس درونی».

3) Seeleneigenschaften

حال دیگر هیچ گونه قسانونهای آروینی پدیدارهای جسمانی که کاملاً دیگر-سان‌اند، با توضیح آنچه تنها به حسِ ددونی تعلق دارد، آمیخته نمی‌شوند. هم-چنین هیچ گونه فرضیه‌های پا در هوا در بارهٔ زایش، ناپودی، و باززایی<sup>۱</sup> [= تناسخ] روحها، و دیگرها، مجاز نخواهند بود. بنابراین، مطالعهٔ این برابریستای حسِ درونی، سراسر نساب مسی‌مانند و نیامیخته با خصصتهای ناهمگن. فزون بر آن، بازجویی خرد بدان متوجه است که مبنای توضیحی را در این درون آخته [= موضوع]، تا آنجا که ممکن باشد، به يك اصل یگانه برساند. این همه به بهترین راه بوسیلهٔ چنان دیسه‌نمایی انجام می‌گیرد، که گوپی<sup>۲</sup> يك هستومند واقعی باشد؛ همانا راهی دیگر نیز وجود ندارد. بدین‌سان، مینوی روانشناختی به معنایی دیگر نمی‌تواند بود مگر به معنای دیسه‌نمای يك مفهوم تنظیمی<sup>۳</sup>. چه، اگر من فقط این را بپرسم که: آیا روح در گوهر خویش دارای طبیعتی است مجرد [= روحانی]، این پرسشی خواهد بود بیمعنا. زیرا من بوسیلهٔ چنین مفهوم، نه تنها طبیعت جسمانی [= مادی]، بلکه هر گونه طبیعت را به طور کلی، یعنی همهٔ محمولهای گونه‌ای تجربهٔ ممکن را از میان بر می‌دارم، و در نتیجه همهٔ شرطهایی نیز که تحت آنها برای چنین مفهومی برابریستایی اندیشیده آید، از میان می‌روند؛ و با اینهمه، فقط به سبب این شرطهاست که می‌توان گفت که آن مفهوم، معنایی دارد.

دومین مینوی تنظیمی خرد صرفاً نگرورز عبارت است از مفهوم جهان، عموماً. زیرا طبیعت برآستی فقط یگانه برون آخته داده‌شده‌ای است که در رابطه با آن، خرد به اصلهای تنظیمی نیاز دارد. اما این طبیعت به دو گونه است: یا طبیعت اندیشنده است، یا طبیعت جسمانی. ولی برای اندیشیدن امکان درونی طبیعت جسمانی، یعنی برای تعیین کردن تطبیق مقوله‌ها بر طبیعت جسمانی، ما به هیچ مینو نیاز نداریم، یعنی به تصویری که از تجربه عموماً، فراتر رود، نیازمند نیستیم. هیچ مینویسی نیز در رابطه با طبیعت جسمانی، ممکن نیست. از بهر آنکه ما در طبیعت جسمانی تنها بوسیلهٔ سهش حسی

1) Palingenesie

۲) به پیروی از هایدمان و وایشدل، als ob a l s o b به جای als ob

3) regulativer Begriff

{(A 684)  
(B 712)}

راهنمایی می‌شویم؛ وضعی که همانند نیست با مفهوم بنیادین روانشناختی<sup>۱</sup> (من)، که يك صورت معین اندیشیدن، یعنی یگانگی اندیشیدن<sup>۲</sup> را پرتوم در خود می‌گنجانند. بنابراین نزد ما برای خرد ناب هیچ چیز باز نمی‌ماند مگر طبیعت عموماً، و فرآرستگی شرطها در طبیعت برطبق گونه‌ای اصل. تمامیت مطلق سلسله‌های این شرطها، در اشتقاق عضوهای آنها، مینویسی است که البته هرگز نمی‌تواند در کاربرد آروینی خرد کاملاً هستی پذیرد، ولی با اینهمه به منزله قاعده‌ای عمل می‌کند که چگونه ما می‌بایستی در رابطه با چنین سلسله‌ها عمل کنیم، یعنی در توضیح پدیدارهای داده شده (در پس رفتن، یا در بالا رفتن<sup>۳</sup>)، می‌بایستی چنان عمل کنیم که گویی سلسله در گوهر خویش بی‌پایان باشد، یعنی چنانکه *in indefinitum* [= تا حد نامعین] پیش رود. ولی از سوی دیگر، در آنجا که خرد خود چونان علت تعیین‌کننده نگرسته می‌شود (در آزادی)، یعنی بنابراین در اصلهای عملی<sup>۴</sup>، ما باید چنان عمل کنیم که گویی<sup>۵</sup> نه يك برون آخته حسها، بلکه برون آخته فهم ناب را در برابر خویش داشته باشیم. در حالت اخیر، شرطها دیگر در سلسله پدیدارها نهاده نشده‌اند، بلکه می‌توانند بیرون از سلسله پدیدارها نهاده شوند؛ و سلسله حالتها می‌تواند چنان نگرسته شود که گویی مطلقاً (بوسیله يك علت معقول) آغاز شده باشد. این همه استوار می‌کند که مینوهای کیهانشناختی چیزی جز اصلهای تنظیمی نیستند و به هیچ روی نمی‌توانند انگار به شیوه بنیانگذارانه<sup>۶</sup>، يك تمامیت واقعی چنین سلسله‌ها را وضع کنند. بقیه نکته‌ها را می‌توان در جای خود در فصل ناموسان‌پیکاری خرد ناب، یافت.

#### 1) psychologischer Grundbegriff

(۲) Einheit desselben؛ - یا شاید: «یگانگی من».

(۳) im Zurückgehen oder Aufsteigen. - دو احتمال: یا نگرسته، يك جنبش یکسویه است، و این دو مصدر اسمی شده در اینجا مترادف بکار برده شده‌اند، و یا نگرسته، دو جنبش معکوس هم است که در این حال ممکن است Aufsteigen را عملاً Absteigen خواند و عبارت را چنین برگرداند: «در بالا رفتن، یا در فرود آمدن»، «خواه در پس رفتن، خواه در پیش رفتن»، «خواه در به عقب رفتن، خواه در جلو رفتن».

#### 4) praktische Prinzipien

(۵) [مترجم، هماهنگ با ترمزگ-پاکو و اویزمان]: als ob a l s o b به جای als.

#### 6) konstitutiv



سومین مینوی خرد ناب که يك فرض صرفاً نسبی هستومندی را چونان یگانه علت و علت هرویسپ‌بسنده همه سلسله‌های کیهانشناختی، در خود می‌گنجاند، مفهوم خردی خداوند است. ما کوچکترین دلیلی نداریم تا برابر ایستای این مینو را مطلقاً فرض گیریم (دگوه خودیش فرض کنیم] an sich zu = supponieren]). زیرا چه چیز می‌تواند به ما توان بخشد، یا به ما حق دهد هستومندی را که دارای برترین کمال باشد و به لحاظ چیستی خود مطلقاً ضروری باشد، بر پایه مفهوم محض آن در گوهر خویش باور کنیم، یا حکم کنیم؟ - این فقط در رابطه با جهان است که این فرض ضروری تواند بود. و از اینرو روشن می‌شود که مینوی این هستومند، مانند همه مینوهای نگرورزانه، چیزی بیشتر نمی‌خواهد بگوید جز آنکه: خرد دستور می‌دهد که هرگونه پیوستگی جهان، برطبق اصلهای يك یگانگی دستگاه‌مندانه نگریسته آید. در نتیجه، چنانکه گویی پیوستگیها جمعاً از يك هستومند همه فراگیر یگانه، چونان والاترین علت و علت هرویسپ‌بسنده، ناشی شده باشند. از اینجا روشن می‌شود که آهنگ خرد در اینجا فقط قاعده صوری خاص خود در گسترش کاربرد آروینی‌اش تواند بود، ولی هرگز نه گسترشی فزاینده از همه مرزهای کاربرد آروینی. در نتیجه تحت این مینو، هیچ اصل بنیانگذار کاربرد آن که متوجه تجربه ممکن باشد، نهفته نیست.

این برترین یگانگی صوری که تنها بر پایه مفهومهای خرد استوار است، یگانگی هدفمندانه شی‌هاست؛ و علاقه نگرددزانه خرد، این امر را ضروری می‌سازد که هرگونه آرایش<sup>۱</sup> در جهان، چنان در نگر آید که گویی از آهنگ يك هرویسپ-برترین خرد<sup>۲</sup> برخاسته باشد. چنین اصلی در حقیقت بر خرد ما که بر حیطه تجربه تطبیق شده باشد، چشم‌اندازهایی می‌گشاید بیکباره نوین، تا چگونه برطبق قانونهای غایت‌شناختی<sup>۳</sup>، شی‌های جهان به یکدیگر پیوندانیده شوند و بدان راه به بزرگترین یگانگی دستگاه‌مندانه شی‌های جهان دست یافته شود. بنابراین، فرض پیشین يك والاترین هوش، چونان یگانه علت کل

1) Anordnung      2) allerhöchste Vernunft  
3) teleologische Gesetze

{(A 686)  
(B 714)}

{(A 687)  
(B 715)}

جهان، - ولی طبعاً تنها در مینو، - می تواند همواره برای خرد سودمند باشد و هرگز بدو آسیب نرساند. زیرا اگر ما در رابطه با شکل زمین (که گرد است ولی اندکی در قطبها پهن شده است)\*، شکل کوهها و دریاها و دیگرها، آهنگهای فرزانه‌گانه صرف آفریننده‌ای را از پیش فرض گیریم، آنگاه می‌توانیم در این راه انبوهی از کشفها را به عمل آوریم. اگر به این فرض پیشین، فقط چونان يك اصل صرفاً تنظیمی بسنده کنیم، آنگاه حتا خطا هم نمی‌تواند به ما آسیب رساند. زیرا بیشترین زیانی که از این خطا نتیجه تواند شد، آن است که در آنجا که ما يك همدوسش غایت‌شناختی<sup>۱</sup> (*nexus finalis*) = [اتصال نهایی = اتصال غایی] را انتظار داشته‌ایم، يك همدوسش صرفاً مکانیکی یا فیزیکی (*nexus effectivus*) = [اتصال مؤثر = اتصال عملی] را بیابیم. در

(A 688)  
(B 716)

چنین موردی ما فقط يك یگانگی اضافی را از دست می‌دهیم، ولی یگانگی خرد را در کاربرد آروینی وی، نسابود نمی‌کنیم. ولی حتا چنین شکستی نمی‌تواند بر خود قانون از نگرگاه کلی و از نگرگاه غایت‌شناختی<sup>۲</sup> عموماً، اثر گذارد. زیرا هر چند اگر يك کالبدشکاف<sup>۳</sup> یکی از عضوهای يك جسم جانوری را به هدفی مربوط سازد که بوضوح بتوان نشان داد که بدان عضو تعلق ندارد، می‌توان متقاعدش کرد که اشتباه می‌کند، با اینهمه سراسر ناممکن است که در موردی بتوان استواء کرد که يك آراستار طبیعی، هر چه باشد، به

(\* فایده ناشی از ریخت کروی زمین بس شناخته شده است. ولی عده کمی می‌دانند که پهن‌شدگی<sup>۴</sup> زمین در قطبها، یعنی شبه کره<sup>۵</sup> بودن زمین است که مانع می‌شود تا برجستگیهای قاره‌ها، و حتا کوههای کوچکتر نیز که شاید بر اثر زمین‌لرزه برسی‌خیزند محور زمین را دائماً، و در زمانی نه چندان دراز تغییر دهند؛ چرا که برجستگی زمین در خط استوا کوهی است چنان زورمند که قدرت کشش هر کوه دیگر هرگز نمی‌تواند به میزانی در خور ملاحظه، محور زمین را تغییر دهد. با اینهمه، این ترتیب فرزانه، بدون اندیشه و تأمل، بر پایه ترازمندی<sup>۶</sup> جرم زمین<sup>۷</sup> که قبلاً مایع بوده است، توضیح داده می‌شود.

- 1) teleologischer Zusammenhang    2) teleologische Absicht  
 3) Zergliederer؛ یا همچنین: «کالبدشناس».  
 4) Abplattung؛ یا «فرو رفتگی». هماهنگ با میکال‌جان، «در قطبها» در هر دو مورد [در متن و در پانویس] به خاطر روشنی به متن فارسی افزوده شده است.  
 5) Sphäroid    6) Gleichgewicht    7) Erdmasse

هیچ رویی از رویها هدفی ندارد. از اینرو فیزیولوژی<sup>۱</sup> (فیزیولوژی پزشکان) نیز شناسایی آروینی بسیار کرانمند خود را از هدفهای ساختمان عضوی يك جسم آلی<sup>۲</sup>، بوسیلهٔ آغازهای می‌گستراند که صرفاً خرد ناب فرا داده است؛ و تا آنجا دور می‌رود که سخت جسورانه، و همهنگام با توافق همهٔ فهمیدگان، فرض می‌کند که در جانور همه چیز سود و مقصود نیکوی خود را دارد. ولی اگر بنا باشد که این فرض پیشین، بنیانگذار باشد، بسی دورتر خواهد رفت از آنکه مشاهده‌ای که تاکنون داشته‌ایم، به ما حق دهد. از اینجا بر می‌آید که این فرض پیشین هیچ چیز نیست مگر يك اصل تنظیمی خرد، برای آنکه به میانجی مینوی علیت هدفمندانهٔ والاترین علت جهان، - و چنانکه گویی این علت، به مثابهٔ برترین هوش، برطبق فرزانه‌ترین آهنگ، علت همه چیز باشد، - به برترین یگانگی دستگاه‌مندان دست یابیم.

ولی اگر از اینکه مینو را به قید کاربرد صرفاً تنظیمی آوریم، در گذریم، خرد به نحوه‌های گوناگون به بیراهه کشانده خواهد شد. زیرا خرد سپس سر- زمین تجربه را که با اینهمه باید نشانهٔ راه او را در بر داشته باشد، بدرود می‌گوید، و فراتر از آن، به درون حیطه‌ای درنیافتنی و پژوهش‌ناپذیر خطر می‌کند و از بلندی آن بضرورت دچار سرگیجه می‌شود، زیرا خود را در<sup>۳</sup> ایستگاهی بلند می‌بیند که از هرگونه کاربردی که با تجربه توافق داشته باشد، بیکیاره دور است و جدا افتاده.

نخستین خطایی که از اینجا ناشی می‌شود که ما مینوی برترین هستموند را صرفاً تنظیمی بکار نگیریم، بلکه (بخلاف طبیعت مینو) بنیانگذار بکار گیریم، خرد از گهان<sup>۴</sup> (*ignava ratio* [= عقل کاهل]) است.\* می‌توان هر

(\* عقل کاهل نامی است که دوچمگویان دوران باستان به يك قیاس کاذب نهاده‌اند که چنین بیان می‌شود: اگر سرنوشت تو این باشد که از این بیماری بهبود یابی، پس بهبود خواهی یافت، حال چه پزشک را بخوانی، چه نخوانی. کیکرو<sup>۵</sup> می‌گوید که این شیوهٔ نتیجه‌گیری نام عقل کاهل [= خرد از گهان] را از آنجا می‌گیرد که اگر از آن پیروی ←

1) Physiologie 2) organisch

۳) به پیروی از اردمان، auf به جای aus.

4) faule Vernunft

۵) Cicero. - در فارسی هنوز «سیسرون» هم می‌نویسند [فرانسه: Cicéron].

{(A 689)  
{(B 717)

گزاره ای را که سبب شود مسا بازجویی طبیعی<sup>۱</sup> خود را هرچه باشد، به منزلهٔ مطلقاً فرساخته بنگریم، و بنابراین سبب شود که خرد به خود استراحت دهد، چنانکه گویی کار خود را کاملاً انجام داده باشد، خرد از گهان نامید. از اینرو مینوی روانشناختی نیز، اگر چونان يك اصل بنیانگذار، برای توضیح پدیدارهای روح ما، و سپس حتا برای گسترش شناخت ما از این درون آخته، فراتر از هرگونه تجربه (برای شناخت<sup>۲</sup> حالت روح پس از مرگ) بکار رود، البته برای خرد وضع را بسیار راحت می گرداند، ولی همچنین هرگونه کار-برد طبیعی آن مینو را برطبق راهنمایی تجربه‌ها سراسر نابود می کند و از میان می برد. بدینسان، روح گرو جزمی<sup>۳</sup> یگانگی شخص را که به سانی دگرگونی-ناپذیر در همهٔ تغییرهای حالتها ثابت می ماند، بر پایهٔ یگانگی جوهر اندیشنده، - که گمان می کند آن را در من، بیمیانجی دریابد، - توضیح می دهد؛ یا همچنین، علاقه ای را که ما به چیز<sup>۴</sup>هایی داریم که تازه بناست پس از مرگ واقع شوند، بر پایهٔ آگاهی طبیعت نامادی درون آخته اندیشندهٔ ما، و مانند آن، توضیح می دهد. بدین آیین، روح گرو جزمی هرگونه بازجویی طبیعی علت این پدیدارهای درونی ما را بر بنیادهای توضیحی فیزیکی، از سر خود باز می کند. زیرا او، انگار به فرمان يك خرد تراگذرنده<sup>۵</sup>، سرچشمه‌های درون-مانندهٔ شناخت تجربه<sup>۶</sup> را به خاطر راحت و آسایش خویش، ولی به بهای قربانی کردن هرگونه بینش، نادیده می انگارد. این پیامد زیانبخش در جزمیت مینوی ما در بارهٔ يك برترین هوش و در مورد دستگاه یزدانشناختی طبیعت که بخطا بر آن سایه گذاری شده است (یعنی گیتی-یزدانشناختی)، به وضوح بیشتری در برابر دیدگان قرار می گیرد. زیرا در اینجا همهٔ هدفهایی که در

(A 691)  
(B 719)

کنیم، هیچ گونه کاربرد خرد در زندگی باز نمی ماند. به همین علت است که من این استدلال سفسطه آمیز خرد ناب را به این نام می خوانم.

1) Naturuntersuchung

۲) ژول بارنی و ترمزگ-پاکو در اینجا pour connaître را به متن افزوده اند. هماهنگ با ایشان «برای شناخت» به ترجمهٔ فارسی افزوده شده است.

3) dogmatischer Spiritualist 4) Ding

5) transzendente Vernunft

6) immanente Erkenntnisquellen der Erfahrung

طبیعت خود را نشان می‌دهند، - و بسی از آن هدفها فقط بوسیله خود ما برای طبیعت درست شده‌اند، - به این کار می‌خورند که برای ما پژوهش علتها را بسیار آسان گردانند، و آن اینکه: به جای آنکه آن علتها را در قانونهای عمومی مکانیسم ماده بجویم، سرراستانه به اندرز پژوهش‌ناپذیر برترین فرزانی متوسل شویم و تلاش خرد را سپس همچون فرساخته بنگریم، حال آنکه در واقع کاربرد خرد را کنار گذاشته‌ایم، - کاربردی که با اینهمه در هیچ جا رشته راهنمایی نمی‌یابد جز در آنجا که نظم طبیعت و سلسله دگرگونیها بر طبق قانونهای درونی و عمومی<sup>۱</sup> رشته راهنما را بدست می‌دهد. اینک، می‌توان از این خطا پرهیز کرد، و آن در صورتی است که ما نه تنها پاره‌ای از قطعه‌های طبیعت را، - برای نمونه بخش بندی يك قاره، ساختمان آن، و چگونگی و وضع کوهها، یا حتی فقط اندام‌وندی<sup>۲</sup> در قلمروهای گیاهی و جانوری را، - از دیدگاه هدفها بنگریم، بلکه این یگانگی دستگاه‌مندانه طبیعت را در رابطه با مینوی يك برترین هوش، سراسر کلی سازیم. زیرا سپس ما گونه‌ای هدفمندی را بر طبق قانونهای عمومی طبیعت در بن می‌نهیم، قانونهایی که هیچ آراستار ویژه‌ای از آنها مستثنا نمی‌شود، - بلکه فقط، این هدفمندی، برای ما با میزان شناخت پذیری بیشتر یا کمتری مشخص می‌گردد<sup>۳</sup>. بدین نحو ما يك اصل تنظیمی یگانگی دستگاه‌مندانه يك پیوستگی غایت‌شناختی<sup>۴</sup> داریم که البته آن را از پیش تعیین نمی‌کنیم، بلکه فقط می‌توانیم در انتظار آن، پیوستگی فیزیکی-مکانیکی<sup>۵</sup> را بر طبق قانونهای عمومی دنبال کنیم. زیرا اصل یگانگی هدفمندانه می‌تواند بتنهایی کاربرد خرد را در رابطه با تجربه همواره گسترش دهد، بی‌آنکه به آن در موردی آسیب رساند.

دومین خطایی که از دژگزاری اصل یگانگی دستگاه‌مندانه مورد

(۱) به پیروی از هارتنشتاین، allgemeinen به جای allgemeineren.

2) Organisation

(۳) تصریح «هدفمندی» در مورد دوم، هماهنگ با اویزرمان صورت گرفته است.

(..., только целесообразность эта вырисовывается для нас с большей или меньшей отчетливостью.)

4) teleologische Verknüpfung

5) physischmechanische Verknüpfung

{(A 692)  
(B 720)}

بحث ناشی می‌شود، خطای خرد وارونه<sup>۱</sup> است (*perversa ratio, ὕστερον*)  $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$  *rationis* [= عقل معکوس، پس و پیش شدن عقل]. مینوی یگانگی دستگاه‌مندانه فقط می‌بایستی بدین منظور بکار رود که چونان اصل تنظیمی، این یگانگی در درون بستگی شیء‌ها، بر طبق قانونهای عمومی طبیعت، جستجو و کشف شود؛ و بنابراین، تا آنجا که بتوان میزانی از آن یگانگی را در راه آروینی یافت، تا آن حد نیز می‌توان گمان برد که انسان به فرآراستگی کاربرد آن مینو نزدیک شده است، هر چند که همانا هرگز نمی‌توان بدان فرآراستگی رسید. به جای این روش کار، در این خطا امر را وارونه می‌کنند، و از اینجا می‌آغازند که بودش يك اصل یگانگی هدفمندانه را چونان متجسم<sup>۲</sup> در بن می‌نهند، مفهوم چنین برترین هوش را چون در گوهر خویش بکلی پژوهش ناپذیر است، انسان‌شکل‌سازانه<sup>۳</sup> تعیین می‌کنند، و سپس به طبیعت به زور و جبر هدفهایی تحمیل می‌کنند، - به جای آنکه چنانکه شایسته است، آن هدفها را از راه پژوهش فیزیکی طبیعت بجویند. بدینسان، غایت-شناسی<sup>۴</sup> که تنها می‌بایستی به این منظور بکار آید که یگانگی طبیعت را بر طبق قانونهای عمومی تکمیل کند، اینک نه تنها چنان عمل می‌کند که این گونه یگانگی را از میان ببرد، بل همانا فزون بر آن، خرد را از هدف خود باز می‌دارد: یعنی از این هدف که برجاهستی يك چنین والاترین علت هوشمند را بر طبق آن قانونهای عمومی<sup>۵</sup>، بر پایه طبیعت استوار کند. زیرا اگر ما نتوانیم برترین هدفمندی را پرتوم در طبیعت، یعنی چنانکه به گوهر آن متعلق باشد، در پیش فرض کنیم، پس چگونه می‌توانیم رهنمون شویم تا آن را بجویم و در سلسله مراتب طبیعت به برترین کمال يك آفریننده، چونان کمالی که مطلقاً ضروری است، و در نتیجه پرتوم شناخت‌پذیر است، نزدیک گردیم؟ اصل

{ (A 693)  
(B 721) }

1) verkehrte Vernunft

۲) hypostatisch. - اردمان: als Ursache hypostatisch: «چونان علت، به شیوه‌ای متجسم»؛ والنتیر: als hypostatische Ursache: «چونان علت متجسم».

۳) سر هم: «انسانشکل‌سازانه» (anthropomorphistisch).

4) Teleologie

۵) به پیروی از ویله، nach diesen به جای nach diesem.

تنظیمی خواستار آن است که یگانگی دستگاه‌مندانه، همچون یگانگی طبیعت، - یگانگی‌ای که نه تنها آروینی شناخته می‌شود، بلکه پرتوم، هرچند هم به شیوه‌ای نامعین، در پیش فرض می‌شود، - به طور مطلق در پیش فرض شود، یعنی در نتیجه چنانکه از گوهر شی‌ها برآید. ولی اگر من از پیش يك برترین هستومند نظم آفرین را در بن نهم، پس یگانگی طبیعت در واقع از میان می‌رود. زیرا این برترین هستومند نظم آفرین، برای طبیعت شی‌ها سراسر بیگانه است و تصادفی؛ پس نمی‌تواند بوسیلهٔ قانونهای عمومی طبیعت شناخته آید. از اینرو در این برهان، يك دور معیوب [= دور باطل] بر می‌خیزد، بدینسان که چیزی در پیش فرض می‌شود، که خود می‌بایستی استوار می‌شد.

اگر اصل تنظیمی یگانگی دستگاه‌مندانهٔ طبیعت را به جای يك اصل بنیانگذار بگیریم و آنچه را که فقط بسایستی در مینو در بن کاربرد هماهنگ خرد نهاده شود، چونان علت، به شیوه‌ای متجسم، در پیش فرض کنیم، - این فقط بدان معناست که خرد را آشفته سازیم. پژوهش طبیعت، روند خود را فقط و فقط در زنجیرهٔ علت‌های طبیعی دنبال می‌کند که تابع قانونهای عمومی طبیعت‌اند. این پژوهش البته بر طبق مینوی يك آفریننده چنین فرا می‌رود، ولی نه برای آنکه هدفمندی را که در همه جا به دنبال آن است از آن آفریننده مشتق سازد، بل همانا برای آنکه برجاهستی آن آفریننده را از این هدفمندی که در گوهر<sup>۱</sup> شی‌های طبیعی جستجو می‌شود، تا آنجا که ممکن باشد، هم-چنین در گوهر<sup>۲</sup> همهٔ شی‌ها عموماً، بشناسد، در نتیجه برای آنکه برجاهستی آن آفریننده را چنانکه مطلقاً ضروری باشد، بشناسد. اکنون، کار اخیر می-تواند پیروزمندانه انجام گیرد یا نگیرد؛ ولی باز مینو همواره صحیح می‌ماند، و درست به همین سان، کاربرد مینو نیز صحیح می‌باشد، ولی در صورتی که این کاربرد به شرط‌های يك اصل صرفاً تنظیمی مقید گردد.

یگانگی هدفمندانة فرآراسته، عبارت است از کمال (که به طور مطلق در نظر گرفته شود). اگر ما این کمال را در گوهر شی‌ها، که تمامی برابر-

(۱ و ۲)، به پیروی از هارتن‌شتاین، dem ... dem به جای den ... den؛ و گرنه به تعبیر گورلانده، «... گوهرها...»، «... ذاتیات...» (essentiae).

ایستای تجربه، یعنی برابر ایستای هر گونه شناختِ عیناً معتبر ما را تشکیل می-دهند، نیابیم، در نتیجه اگر آن را در قانونهای کلی و ضرورت طبیعت نیابیم، پس چگونه خواهیم توانست درست از این یگانگی، مینوی کمال برترین و مطلقاً ضروری یك نخست هستومند را نتیجه گیریم، که خاستگاه هر گونه علیت باشد؟ بزرگترین یگانگی دستگاه‌مندانه، در نتیجه همچنین یگانگی هدف‌مندانه، عبارت است از آموزشگاه خرد آدمی، و حتا شالودهٔ امکان بزرگترین کاربرد خرد آدمی. بنابراین، مینوی این یگانگی به سانی ناگسستنی (A 695) } با گوهر خرد ما همبسته است. بدینسان، درست همین مینوست که برای ما (B 723) } قانونگذار است، و از اینرو این بسیار طبیعی است که یك خرد قانونگذار متناظر با آن مینو (*intellectus archetypus*) ] = باستان نمون فکر = انموذج- (الاول فکر) را فرض کنیم که از آن خرد، بایستی هر گونه یگانگی دستگاه-مندانه طبیعت، چونان برابر ایستای خرد ما مشتق شود.

ما در جستار ناموسان‌پیکاری خرد ناب گفته‌ایم که همهٔ پرسشهایی که خرد ناب پیش می‌نهد، باید مطلقاً بتوانند پاسخ دادنی باشند، و پوزش و بهانه در بارهٔ حدهای شناخت ما - که در بسی پرسشهای طبیعی هم پرهیزناپذیر است و هم بخردانه، - در اینجا مجاز نتواند بودن. از بهر آنکه در اینجا پرسشها نه در بارهٔ طبیعت شیء‌ها آیند، بل همانا تنها از راه طبیعت خرد، و منحصرانه در بارهٔ آراستار درونی خرد، نزد ما نهاده می‌شوند. اکنون می-توانیم این حکم خود را در رابطه با دو پرسش که خرد ناب به آنها بزرگ-ترین علاقه را دارد - حکمی را که در نگر نخستین گستاخانه می‌نمود - تأیید کنیم، و بدان راه مطالعهٔ خود را در بارهٔ دویچمگوئیک خرد ناب، به فرجامش<sup>۲</sup> کامل رسانیم.

بدین آیین، اگر (در رابطه با یزدانشناسی ترافرازنده\*) بپرستند،

(A 696) } آنچه من پیش از این در بارهٔ مینوی روانشناختی و مقصد خاص آن، چونان اصلی (B 724) } برای کاربرد صرفاً تنظیمی خرد<sup>۳</sup> گفته‌ام، مرا معاف می‌گرداند تا باز هم بتفصیل پندار باطل ترافرازنده<sup>۴</sup> ای را که بر طبق آن، این یگانگی دستگاه‌مندانه همهٔ بسیارگانِ حس ←

1) Natur der Dinge      2) Vollendung      3) bloß|regulativer  
Vernunftgebrauch      4) transzendente Illusion



نخست: آیا چیزی متمایز از جهان وجود دارد که بنیاد نظم جهان و همدوشش آن را بر طبق قانونهای عمومی در خود بگنجاناند؟ پاسخ این است: آدی، بیسٹک. زیرا جهان عبارت است از ماحصل پدیدارها، بنابراین باید گونه‌ای بنیاد ترافرازنده جهان برجا باشد، یعنی بنیادی که تنها برای فهم ناب اندیشیدنی باشد. دوم، اگر پرسش این باشد که: آیا این هستومند، جوهر است، آیا این هستومند، دارای بزرگترین واقعیت است، آیا ضروری است، و غیره؟ من پاسخ می‌دهم که: این پرسش به هیچ‌دی معنا ندارد. زیرا جملگی مقوله‌هایی که بوسیله آنها من می‌کوشم تا مفهومی از چنین برابریستایی تشکیل دهم، هیچ کاربردی ندارند مگر کاربرد آروینی. این مقوله‌ها اگر بر برون آخته‌های تجربه ممکن، یعنی بر جهان حسی تطبیق نشوند، هیچ معنا ندارند. بیرون از میدان جهان حسی، مقوله‌ها صرفاً عنوانهایی اند برای مفهومی که می‌توان آنها را پذیرفت، ولی بوسیله آنها هیچ چیز نمی‌توان فهمید. سرانجام، سوم، اگر پرسش این باشد که: آیا ما نمی‌توانیم این هستومند را که از جهان متمایز است، دست کم بر پایه آناگویی با برابریستاهای تجربه بیانیشیم؟ در این حال پاسخ این است: همانا که می‌توانیم، ولی فقط چونان برابریستایی در مینو، و نه در واقعیت، یعنی فقط تا آنجا که آن برابریستا یک فرولایه ناشناخته بر ما باشد برای یگانگی دستگاه‌مندانه، برای نظم، و برای هدفمندی ترتیب جهان، که خرد باید آن را به اصل تنظیمی پژوهش طبیعی خود تبدیل کند. فزون بر آن، ما حتا می‌توانیم بی‌پروا و بدون آنکه سرزنش خود را سبب شویم، در این مینو گونه‌ای انسان‌شکل‌سازی را که

{(A 696)  
(B 724)}

{(A 697)  
(B 725)}

→  
درونی به شیوه تجسم‌یافته متصور می‌شود، بویژه<sup>۲</sup> بحث کنم. فراروند کار در اینجا سخت همانند است با فراروندی که سنجش در رابطه با مینوگان یزدانشناختی<sup>۳</sup> در پیش می‌گیرد.

۱) «که ... آن»: در متن، welche؛ - کمپ سمیت اشاره به «مینو» [= ایده] می‌داند، و میککل‌جان، اشاره به «یگانگی». به «فرولایه» نیز می‌توان توجه کرد. موضوع باز است.

۲) یا همچنین: «جداگانه» (besonders).

3) theologisches Ideal

اصل تنظیمی مورد بحث را پیش می‌برد، مجاز شماریم. زیرا این همواره یک مینوست؛ - مینویی که هرگز مستقیماً به یک هستومند که از جهان متمایز باشد، مربوط نمی‌شود، بلکه به یک اصل تنظیمی یگانگی دستگاه‌مندانه جهان پیوند می‌یابد، ولی فقط به میانجی یک دیسه‌نمای این یگانگی، یعنی دیسه‌نمای یک والاترین هوش که بر پایه آهنگهای فرزانه، آفریننده جهان باشد. ولی اینکه این نخست‌بنیاد<sup>۱</sup> یگانگی جهان در گوهر خویش چیست، نمی‌تواند بدان راه اندیشیده آید؛ بلکه آنچه برمی‌آید این است که: چگونه ما آن نخست‌بنیاد را، یا بهتر بگوییم، مینوی آن نخست‌بنیاد را، در نسبت با کاربرد دستگاه‌مندانه خرد در رابطه با شیءهای جهان، بکار می‌باید مان گرفت.

ولی (به پرسیدن خود ادامه خواهند داد): آیا با اینهمه ما می‌توانیم بدین نحو یک جهان آفرین یگانه و فرزانه و هرویسپ‌زورمند<sup>۲</sup> را فرض کنیم؟ آدی، بدون هرگونه شک؛ و نه فقط می‌توانیم، بلکه باید چنین جهان آفرینی را در پیش فرض کنیم. ولی سپس، آیا بدین شیوه شناخت خود را باز فراتر از میدان تجربه ممکن گسترش می‌دهیم؟ نه، به هیچ‌دی. زیرا ما فقط چیزی [Etwas =] را (یک برابر استای صرفاً ترافرازنده را) در پیش فرض کرده‌ایم، که از آن چیز، در این باره که در گوهر خویش چیست، هیچ مفهومی نداریم. ولی این فقط در رابطه با نظم دستگاه‌مندانه و هدفمندانه ساختمان جهان است - نظمی که اگر بخواهیم طبیعت را مطالعه کنیم، باید در پیش فرض اش کنیم، - که آن هستومند ناشناخته بر خودمان را بر پایه آناگویی با یک موجود هوشمند<sup>۳</sup> (همچون یک مفهوم آروینی) اندیشیده‌ایم؛ یعنی در رابطه با هدفها و کمالی که بر پایه آن هستومند استوارند، به آن هستومند درست همان خصتهایی را نسبت داده‌ایم، که برطبق شرطهای خرد ما می‌توانند بنیاد چنین یگانگی دستگاه‌مندانه را در خود بگنجانند. بنابراین، این مینو سراسر فقط در رابطه با کاربرد جهانی خرد ماست که بنیادی دارد. ولی اگر بخواهیم به

{ (A 698)  
(B 726)}

(۱) در A: Urgrund؛ در B: Ungrund، که ممکن است غلط چاپی باشد.  
(۲) ein einiger weiser und | allgewaltiger Welturheber  
(۳) یا: «وجود هوشمند». - Intelligenz را در اینجا هماهنگ با میکال جان تعبیر کرده‌ایم؛ (intelligent existence).

این مینو مطلقاً اعتبار عینی بخشیم، آنگاه فراموش خواهیم کرد که آنچه ما می‌اندیشیم منحصرانه يك هستومند در مینوست؛ و چون ما سپس از بنیادی آغاز کرده‌ایم که از راه نگرش جهان به هیچ روی تعیین‌پذیر نیست، بدان سبب در پایگاهی نخواهیم بود تا این اصل را به سانی که با کاربرد آروینی خرد متناسب باشد، اعمال کنیم.

و اما (باز هم خواهند پرسید:) آیا بدین نحو، من می‌توانم همچنان مفهوم و فرض پیشین يك برترین هستومند را در نگرش خردوارانه<sup>۱</sup> جهان بکار گیرم؟ آری؛ و برآستی به همین خاطر است که این مینو بوسیله خرد در بن نهاده شده است. ولی اینک، آیا اجازه دارم تا آرایشهای شبیه به هدف را چونان قصد و آهنگ بنگرم، بدینسان که آنها را از اراده خداوندی، - هر چند هم که به میانجی استعدادهایی ویژه که برای این منظور در جهان نهاده شده‌اند، - مشتق سازم؟ آری، چنین نیز می‌توانید کرد، ولی فقط به شرطی که برای شما بی تفاوت باشد بگویند: فرزاندی خداوندی همه چیز را بر طبق والاترین هدفهای خود آراسته است، یا بگویند که: مینوی برترین فرزاندی، يك عنصر تنظیمی است در پژوهش طبیعت، و يك اصل یگانگی دستگاه‌مندان و هدف‌مندان طبیعت است بر طبق قانونهای عمومی طبیعت، حتا در جایی که ما از آن یگانگی آگاه نشویم. به عبارت دیگر، در آنجا که شما آن یگانگی را اندر-می‌یابید، باید سراسر برایتان یکسان باشد که بگویند: خداوند در فرزاندی خود آن را چنین خواسته است؛ یا بگویند که: طبیعت، آن را فرزاندگانه چنین آراسته است. زیرا آنچه شما را توجیه می‌کند تا مینوی برترین هوش را همچون يك دیسه‌نمای اصل تنظیمی در بن نهید، دقیقاً همان بزرگترین یگانگی دستگاه‌مندان و هدف‌مندان است که خرد شما می‌خواهد چونان اصلی تنظیمی، مبنای هر گونه پژوهش طبیعت قرار دهد. بنابراین، به هر اندازه که بر طبق این اصل، هدف‌مندی در جهان کشف کنید، به همان میزان تأییدی دارید برای حقانیت مینوی‌تان. ولی چون اصل مورد بحث هیچ آهنگی ندارد جز آنکه یگانگی ضروری طبیعت را به بزرگترین حد یگانگی ممکن بجوید،

{(A 699)  
(B 727)}

1) vernünftig

(A 700)  
(B 728)

پس همانا ما آن یگانگی را - تا آنجا که بدان دست می‌یابیم - مرهون مینوی یک برترین هستومند خواهیم بود. ولی ما نمی‌توانیم بی آنکه با خود در آخشیح افتیم، قانونهای عمومی طبیعت را که فقط از بهر آنها مینو در بن نهاده شده است، نادیده انگاریم، تا این هدفمندی طبیعت را به لحاظ خاستگاه آن، چونان تصادفی و فراگیتیانه بنگریم. زیرا ما حق نداریم که هستومندی را فراتر از طبیعت با خصلت‌های یاد شده فرض کنیم، بلکه فقط می‌توانیم مینوی آن هستومند را در بن نهیم، تا برطبق آنساگویی با تعیین علی، پدیدارها را چنانکه دستگاه‌مندانه اندر میان یکدیگر پیوسته باشند، بنگریم.

درست به همان سبب نیز حق می‌یابیم که علت جهان را در مینو نه تنها برطبق یک انسانشکلی<sup>۲</sup> زیرکانه‌تر (که بدون آن، هیچ چیز را در بارهٔ علت جهان<sup>۳</sup> نمی‌توان به اندیشه آورد)، - یعنی چونان هستومندی که فهم، خرسندی<sup>۴</sup> و ناخرسندی<sup>۵</sup>، و نیز گونه‌ای میل و ارادهٔ شایستهٔ خود، و دیگر چیزها، را دارد، - بیان‌دیشیم، بلکه کمال بیکران نیز بدو نسبت دهیم، کمالی که بنابراین بسی فراتر می‌رود از چنان کمالی که ما بتوانیم به سانی موجه، از راه شناسایی آروینی نظم جهان بدان اندر رسیم. زیرا قانون تنظیمی<sup>۶</sup> یگانگی دستگاه‌مندانه، خواستار آن است که ما طبیعت را چنان مطالعه کنیم که گویی همه جا تا بیکران یگانگی دستگاه‌مندانه و هدف‌مندانه در بزرگترین بسیارگانی ممکن<sup>۷</sup>، یافته خواهد شد. زیرا هرچند مسا فقط اندکی از این کمال جهان<sup>۸</sup> را کشف می‌توانیم کرد، یا بدان دست می‌توانیم یافت، با این- همه، این امر در ذات قانونگذاری خرد ماست که این کمال را در همه جا بجوید و بدان گمان برد؛ و این می‌باید همواره برای ما سودمند باشد، و به

(۱) به پیروی از هارتن‌شتاین، die به جای der.

2) Anthropomorphismus

(۳) به پیروی از ویله، ihr به جای ihm؛ - و گرنه، «در بارهٔ آن هستومند».

(۴) Wohlgefallen؛ - همچنین: «خشنودی».

(۵) Mißfallen؛ - یا: «ناخشنودی».

6) regulatives Gesetz

7) größtmögliche Mannigfaltigkeit

8) Weltvollkommenheit

هرسان هرگز برای ما زیانبخش نخواهد بود، که مطالعه طبیعت را بر طبق این اصل برقرار سازیم. ولی درست بر پایه این تصور، بر پایه مینوی یک برترین آفریننده که در بن نهاده شده است، نیز روشن است که: من نه برجا- هستی و شناسایی چنین هستومندی را، بلکه فقط مینوی آن هستومند را در بن می‌نهم، و بنابراین برآستی هیچ چیز را از خود این هستومند مشتق نمی‌سازم، بلکه تنها از مینوی این هستومند مشتق می‌سازم؛ یعنی از طبیعت شیء‌های جهان بر طبق چنین مینو. همچنین به نظر می‌رسد گونه‌ای آگاهی، - هرچند هم بازنگشده - از کاربرد راستین این مفهوم خردی ما، به زبان فروتنانه و منصفانه فیلسوفان همه دوران‌ها میدان داده است. چه، ایشان از فرزاندگی و تدبیر طبیعت، و فرزاندگی خداوندی، همچون اصطلاحاتی مترادف سخن می‌گویند؛ و هنگامی که سخن بر سر خرد صرفاً نگرورز باشد، همانا اصطلاح فرزاندگی و تدبیر طبیعت را ترجیح می‌دهند. زیرا اصطلاح فرزاندگی و تدبیر طبیعت، ادعای حکم بزرگتری را از آنچه ما بدان حق داریم، باز می‌دارد، و هم هنگام خرد را به میدان ویژه‌اش که طبیعت باشد، باز پس می‌فرستد.

بدینسان خرد ناب که در آغاز چنین می‌نمود که هیچ چیزی کمتر از گسترش شناساییهای ما را فراتر از همه مرزهای تجربه قول نهد، اگر وی را درست بفهمیم، هیچ چیز در بر ندارد مگر اصلهای تنظیمی. این اصلهای تنظیمی همانا یگانگی بزرگتری را تجویز می‌کنند از آنچه کاربرد آروینی فهم تحصیل تواند کرد؛ ولی درست به همین سبب که این اصلها هدفی را که کاربرد آروینی فهم باید بدان نزدیک شود، چنان دور می‌برند، هماهنگی فهم را با خود بوسیله یگانگی دستگامندانه به بزرگترین درجه می‌رسانند. اما از سوی دیگر، اگر اصلهای تنظیمی دژفهمیده شوند و به منزله اصلهای بنیان- گذار شناختهای ترا گذرنده<sup>۲</sup> تلقی گردند، البته بوسیله یک فرانمود درخشان ولی دروغین<sup>۳</sup>، گونه‌ای اقناع و دانستن خیالی ایجاد می‌کنند، ولی همراه با

1) Zeit

2) transzendente Erkenntnisse

3) glänzender aber trüglicher Schein

آن، آخشیبجها و مناقشه‌های جاودانه را نیز برمی‌انگیزند.

\* \* \*

بدین آیین، شناخت آدمی سراسر با سہشها آغاز می‌شود، از آنجا به مفہومها می‌رود، و به مینوها می‌انجامد. هرچند شناخت آدمی در رابطه با این هر سه بن‌پار، دارای سرچشمه‌های شناخت پرتوم است، که در نخستین نگر، چنین می‌نمایند که مرزهای هرگونه تجربه را تخطئه کنند، اما با این- همه، یک سنجش فرساخته، ما را متقاعد می‌کند که خرد در کاربرد نگر- و رزانه، هرگز نمی‌تواند با این بن‌پارها فراتر از میدان تجربه ممکن برآید؛ و نیز اینکه، مقصد راستین این والاترین قوه شناخت، آن است که همه روشها و آغازهای این روشها فقط برای آن بکار گرفته شود تا برطبق همه اصلهای ممکن یگانگی، - که اندر میان آنها یگانگی هدفها از همه مهمتر است، - تا دورترین گوشه‌های طبیعت نفوذ کنیم، ولی هرگز نه برای آنکه فراتر از مرز- های طبیعت به پرواز در آیم؛ چه، بیرون از طبیعت، برای ما چیزی نیست جز مکان تهی. البته بازجویی سنجشگرانه همه گزاره‌هایی که می‌توانند شناخت ما را فراتر از تجربه واقعی<sup>۱</sup> گسترش دهند، در جستار آناکاویک ترافراژنده، به شیوه‌ای رسا ما را متقاعد ساخته است که آنها هرگز ما را به چیزی جز تجربه ممکن رهنمون نتوانند شد؛ و اگر ما حتا به روشن‌ترین قضیه‌های انتزاعی و کلی دژگمان نمی‌بودیم، اگر چشم‌اندازهای ظاهری و دل‌انگیز ما را نمی‌فریفتند تا اجبار تجربه ممکن و واقعی<sup>۲</sup> را به دور افکنیم، - آنگاه قطعاً می‌توانستیم بازپرسی پرزحمت همه گواههای دویچمگو را که یک خرد تراگذرنده به سود ادعاهای خود به دادگاه<sup>۳</sup> فرا می‌خواند، از سر خود بساز

{ (A 703)  
(B 781)}

#### 1) wirkliche Erfahrung

(۲) در متن: der ersteren. گزارش ما ملهم است از ترجمه اویزرمان (: «یوغ تجربه»: ИГО ОПЫТА). همچنین شاید اشاره باشد به «گزاره‌های مطرح شده در جستار آناکاویک ترافراژنده»؛ - رجوع به «قضیه‌ها» [یا «آموزه‌ها» یا «آفرهاها» (مولر و کمپ سمیت: doctrines)] به نگر ما محتمل نمی‌نماید. موضوع باز است.  
(۳) هماهنگ با مولر، استعاره «دادگاه» که در متن مستتر است، به ترجمه فارسی افزوده شده است.

کنیم. زیرا ما از پیش با قطعیت کامل می‌دانستیم که هرگونه بهانه و ادعای گواهان، هرچند هم که شاید صمیمانه باشد، ولی مطلقاً پوچ و باطل است. زیرا این ادعاها به گونه‌ای اطلاعات<sup>۱</sup> [= شناسندگی] مربوط می‌شوند که هرگز هیچ انسان بدان دست نتواند یافتن. با اینهمه، این سخن را پایانی نخواهد بود، مگر آنکه علت راستین فرامودی که بدان راه حتم‌خردمندترین کسان فریب تواند خورد جستجو و کشف شود. فزون بر آن، فروگشایی هرگونه شناخت تراگذرنده‌ما به بن‌پارهای آن (چونان مطالعه طبیعت درونی ما)، در گوهر خویش دارای ارزشی است نه چندان خوار، چنانکه حتم‌فریضه فیلسوف است. - بر پایه اینها، نه فقط لازم بود سراسر این بررسیهای عملی و هرچند بیحاصل خرد‌نگرورز را تا نخستین سرچشمه‌های آن به سانی جامع دنبال کنیم، بلکه چون فرامود دویچمگوییانه در اینجا نه فقط برای داوری ما گمراه کننده است، بل همچنین به خاطر علاقه‌ای که ما به این داوریها داریم، فریباست و همواره طبیعی، و در آینده<sup>۲</sup> نیز سراسر چنین خواهد ماند، از اینرو صلاح آن بود که گویی سندهای این محاکمه<sup>۳</sup> را به طور جامع برنویسیم و آنها را در پرونده آدمی برای بازداشتن خطاهای آینده همانند، بایگانی کنیم.

(B 732)

(A 704)

1) Kundschaft

2) Zukunft 3) Prozeß

## II

(A 705)  
(B 733)

# روش‌شناسی ترافرازنده'

---

1) transzendente Methodenlehre



{ (A 707)  
(B 735) }

اگر من مجموع کلی همه شناخته‌های خرد ناب و نگرورز را چونان ساختمانی بنگرم که به خاطر آن ما دست کم مینورا در خود داریم، پس می‌توانم گفت که ما در بن‌پارشناسی ترافرازنده وسیله‌های ساختمان را بر-آورد کرده‌ایم و تعیین کرده‌ایم که برای برپا داشتن چه گونه ساختمان، و به چه بلندی و به چه استحکام کفایت می‌کنند. البته دریافته شد که هر چند منظور ما ساختن برجی بود که سر به فلک بساید، ولی با اینهمه، ذخیره‌های نخستین ما فقط برای ساختن يك خانه مسکونی کفایت می‌کرد، که برای کارهای ما در حد تجربه بس جادار بود و به اندازه بسنده بلند، تا در يك نگاه آن را به نگر آوریم. اما به عهده گرفتن جسورانه ساختن آن برج، به سبب نبودن مصالح، می‌بایست به شکست انجامد؛ حال در این میانه، بگذریم از آشفتگی زبانی که به سانی پرهیزناپذیر می‌بایست کارگران را در باره نقشه کار، دچار چنددستگی سازد و ایشان را در سراسر جهان پراکند، تا آنکه هر يك از ایشان بر طبق طرح خاص خود جداگانه ساختمان کند. ولی اکنون سخن چندان بر سر ماده‌های نخستین نیست، بلکه کار ما بیشتر خود نقشه است؛ و چون زنه‌ار یافته‌ایم تا به این کار، بر پایه يك طرح کور دلخواهانه که شاید از سراسر توانش ما تراگذرد، خطر نکنیم، و از سوی دیگر، باز از برپا ساختن يك خانه مسکونی محکم چشم نمی‌توانیم پوشیدن، - پس می‌باید طرح و برآورد خود را برای ساختمانی تنظیم کنیم در نسبت بسا ذخیره‌ای که به ما داده شده است، و هم‌نگام با نیازمان نیز مناسب می‌باشد.

بدینسان، نگریسته من از روش‌شناسی ترافرازنده، عبارت است از: تعیین شرطهای صوری يك دستگاه فرآراسته خرد ناب. بدین آهنگ، ما در اینجا به اینها می‌پردازیم: انضباط خرد ناب<sup>۱</sup>؛ کیش-قانون خرد ناب<sup>۲</sup>؛ مهراژیک خرد ناب<sup>۳</sup>؛ و سرانجام، تادیک خرد ناب<sup>۴</sup>. ما از نگرگاه ترافرازنده<sup>۵</sup> کاری را انجام خواهیم داد که در فلسفه مدرسی، زیر نام منطق عملی<sup>۶</sup>، در رابطه با کاربرد فهم عموماً، کوشش می‌شود ولی به شیوه‌ای بد انجام می‌گیرد. زیرا می‌دانیم که منطق عمومی به هیچ نوع ویژه شناخت فهم محدود نمی‌شود (برای نمونه، به شناخت ناب محدود نمی‌شود)؛ و نیز به برابریستاهای خاصی نیز کرانمند نمی‌گردد. به این دلیل، منطق عمومی، بی‌آنکه شناسایی-هایی از دیگر دانشها به وام گیرد، کاری بیشتر نمی‌تواند کرد، جز آنکه عنوانهایی را برای «دشهای ممکن، و اصطلاحهای فنی<sup>۷</sup> ای را - که ما آنها را در رابطه با عنصر دستگاه‌مندان در همه گونه دانشها بکار می‌گیریم، - پیش نهد. بدینسان نوآموز در همان آغاز با نامهایی آشنا می‌شود که معنا و کاربرد آنها را تازه می‌بایستی در آینده بشناسد.

{(A 708)  
(B 786)}

### 1) Disziplin der reinen Vernunft

۲) Kanon der reinen Vernunft. در سراسر ترجمه، واژه آلمانی سره<sup>۲</sup> das Gesetz [انگلیسی و فرانسه به ترتیب: law و loi] به «قانون» برگردانده شده است. واژه یونانی تبار Kanon [انگلیسی و فرانسه: canon] را نیز پیش از این به «قانون» برگردانده‌ایم (که شکل فارسی-عربی همان κανών یونانی [از ریشه سومری] است). ولی از اینجا به بعد، Kanon را به «کیش-قانون» بر خواهیم گرداند تا متمایز باشد از: Gesetz = «قانون». همچنین ← فصل دوم، بویژه A 796 / B 824، که در آنجا Kanon تعریف می‌شود. ضمناً شیبانی Kanon = canon را به «شریعت» برگردانده است: «شریعة العقل المجرد» («شریعت خرد ناب»).

### 3) Architektonik der reinen Vernunft

### 4) Geschichte der reinen Vernunft

### 5) transzendente Absicht

### 6) praktische Logik

۷) technisch ؛ یا: «تَشْنِیکِی» [= تَکْنِیکِی].

## روش‌شناسی ترافر ازنده

فصل نخست

## انضباط خرد ناب

داوریهای سلبی<sup>۱</sup> [= منفی = نایی = ناینده]، که نه تنها به لحاظ صورت منطقی، بلکه به لحاظ گنجانیده نیز چنین اند، در دانشخواهی آدمیان از ارجی ویژه برخوردار نی‌اند. بعکس، آنها حتا چونان دشمنانِ حسودِ رانندِ شناخت<sup>۲</sup> ما که بی‌گسلش به گسترش می‌کوشد، نگریسته می‌شوند؛ چنانکه تقریباً به گونه‌ای مدافعه<sup>۳</sup> نیاز است تا آنها را فقط تحمل کنیم، و بسی فزونتر به مدافعه نیاز است تا برای آنها لطف و احترام ایجاد کنیم.

(A 709)  
(B 737)

البته منطقاً می‌توانیم هر گزاره‌ای را که بخواهیم، سلبی<sup>۴</sup> [= منفی = نایی = ناینده] بیان داریم. ولی در رابطه با گنجانیده شناخت ما به طور کلی - اینکه آیا شناخت ما از راه يك داوری، گسترانیده می‌شود، یا کرانمند، - داوریهایی نایی [= ناینده = سلبی] دارای این کار ویژه‌اند که منحصرانه خطا را باز دادند. از اینرو گزاره‌های سلبی که می‌بایستی يك شناخت دروغین را جلو گیرند، در جایی که هرگز هیچ خطایی ممکن نیست، هرچند بسیار راستین‌اند، ولی بسا اینهمه تهی‌اند، یعنی به هیچ روی با هدف خود متناسب نیستند، و درست به همین سبب، چه بسا خنده‌آورند. مانند گزاره يك سخنگوی مدرسی که: اسکندر، بدون ارتش جنگی، هیچ سرزمینی را نمی‌توانست گشودن.

ولی در جایی که حدهای شناخت ممکن ما بسیار تنگ‌اند، در جایی که وسوسه داوری کردن، قوی است، فرامودی که خود را عرضه می‌دارد، سخت فریبنده است، و زیانی که از خطا برمی‌خیزد، بسیار زیاد، - در آنجا

1) negative Urteile      2) Erkenntnistrieb  
3) Apologie              4) negativ

عنصر منفی تعلیم، که تنها به این کار می‌خورد که ما را در برابر خطاها حفظ کند، اهمیتی بیشتر دارد از بسی آموزشهای مثبت [= ایجابی]، که بدان راه شناخت ما افزایش تواند یافت. این اجباد، که بوسیله آن، گرایش دائمی‌ای که از قاعده‌هایی معین، منحرف شویم، محدود شود و سرانجام از میان برود، انضباط نام می‌گیرد. انضباط [= Disziplin] از پرددش [= فرهنگ = Kultur] متمایز است؛ از بهر آنکه پرورش می‌بایستی صرفاً گونه‌ای مهلت را فراهم آورد، بی آنکه مهارت‌سی دیگر را که خود وجود دارد، از میان ببرد. بنابراین، برای تاشیدن<sup>۱</sup> يك استعداد، که دیگر از خود<sup>۲</sup> انگیزه‌ای برای بیان دارد، انضباط [= Disziplin] سهمی منفی دارد؛\* ولی پرورش [= Kultur] و آفراه [= Doktrin]، سهمی مثبت.

{(A 710)  
(B 738)}

اینکه خوی، و نیز استعدادهایی که داوطلبانه، جنبشی آزاد و ناكرانمند را به خود اجازه می‌دهند (مانند نیروی انگارش و زیرکی)، از بسی نگر-گاهها به گونه‌ای انضباط نیاز دارند، امری است که هر کس بآسانی قبول خواهد کرد. ولی اینکه خرد، که در واقع به عهده اوست تا برای همه تلاش-های دیگر، انضباطشان را تجویز کند، خود باز به چنین انضباطی نیاز داشته باشد، امری است که برآستی ممکن است شگفت نماید؛ و در واقع نیز خرد تاکنون بدینسان از این خوارشدگی گریخته است که چون با تشریفات و طمطراق و متانت کامل وارد میدان می‌شود، هیچ کس بآسانی نتوانسته است به وی گمان برد که در يك بسازی سزسری گیرانه، انگارشها را به جای مفهومها می‌نشانند، و واژه‌ها را به جای چیزها.

(\* من نيك می‌دانم که در زبان مدرسی، رسم است که نام انضباط [= Disziplin] را با تعلیم [= Unterweisung] مترادف بکار برند. ولی در برابر، موردهای فراوان دیگری یافته می‌شوند که اصطلاح انضباط چونان تأدیب [= Zucht]، با دقت متمایز می‌گردد از اصطلاح تعلیم چونان آموزش [= Belehrung]. وانگهی، طبیعت امور<sup>۳</sup> نیز ایجاب می‌کند که برای این تمایز، اصطلاحهای شایسته منحصراً به فرد نگه داشته شوند. بنابراین، من آرزومندم که هرگز اجازه داده نشود تا واژه انضباط جز به معنای منفی [= سلبی] بکار رود.

۱) Bildung. همچنین: «شکل دادن»، «تربیت»، «تکامل»، ...؛ و بدینسان.

۲) به پیروی از اردمان، von sich به جای vor sich.

3) Natur der Dinge

در کاربرد آروینی خرد، به سنجش خرد نیاز نیست. زیرا آغازهای خرد، در محک تجربه تابع آزمون‌های دائمی<sup>۱</sup> اند. به همین سان، در ریاضیات نیز به سنجش خرد نیاز نیست. از بهر آنکه در ریاضیات، مفهومیهای خرد<sup>۲</sup> می‌باید در سهش ناب، بیدرنگ به طور ملموس باز نموده آیند، چنانکه هر آنچه بی‌بنیاد است و خودکامانه، بزودی بدان راه آشکار می‌گردد. ولی در جایی که نه سهش آروینی می‌تواند خرد را به مسیری دیدنی آورد و نه سهش ناب، یعنی در کاربرد ترافرازانده خرد بر پایه مفهومیهای محض، - در آنجا خرد چندان به انضباط نیاز دارد تا گرایش او را به گسترشی فراتر از مرزهای تنگ تجربه ممکن تعدیل کند و او را از زیاده‌روی و خطا مصون دارد؛ که سراسر فلسفه خرد ناب نیز تنها به این سود منفی می‌پردازد. اشتباههای جداگانه<sup>۳</sup> را می‌توان از راه بازسی و نهاد برطرف کرد و علت‌های آنها را بوسیله سنجش از میان برداشت. ولی در جایی که مانند خرد ناب، یک دستگاه کامل پندارهای فریبنده و ترندها یافته می‌شوند که سخت به یکدیگر همبسته‌اند و بر پایه اصل‌های مشترک با هم یگانه شده‌اند، - در آنجا چنین می‌نماید که گونه‌ای قانونگذاری خاص و آن هم منفی واجب باشد که زیر نام انضباط بر پایه طبیعت خرد و برابر- ایستاهای کاربرد نساب وی، گویی دستگاهی از احتیاط و خودآزمونی برپا سازد، که نزد آن دستگاه هیچ گونه فرانمود خردپردازانه دروغین در نتواند ایستاد؛ بلکه می‌باید بیدرنگ، به رغم همه دلایلهای ظاهر سازانه‌اش، خود را لو دهد.

ولی باید بخوبی ملاحظه کرد که: من در این دومین بخش عمده سنجش ترافرازانده، انضباط خرد ناب را به گنجانیده متوجه نمی‌گردانم، بلکه آن را تنها در زمینه روش شناخت بوسیله خرد ناب، بررسی می‌کنم. انضباط خرد نساب در زمینه گنجانیده‌اش، دیگر در جستار بن‌پارشناسی بررسی شده

### 1) kontinuierlich

(۲) یا «مفهومیهای ریاضیات». - در متن: ihre Begriffe: «مفهومیهای»، «مفهومیهای آن» ( ihre: در این مورد: ضمیر ملکی مفرد مؤنث؛ یا ضمیر ملکی جمع: «مفهومیهای آنها»). میککل‌جان، مولر، کمپ‌سمیت، و ژول بارنی، همگی ihre را اشاره به «خرد» گرفته‌اند: «مفهومیهای خرد». هرچند ما نیز ihre را اشاره به «خرد» دانسته‌ایم، ولی موضوع را باز می‌گذاریم.

### 3) einzeln-

(A 712)  
(B 740)

است. ولی کاربرد خرد، به هر برابر استایی هم که تطبیق شود، چنان همانند است، و با این حال، هنگامی که کاربرد خرد، ترافرازنده باشد، همهنگام از هرگونه کاربرد دیگر چنان گوهرا نه [= به سان گوهرین = ذاتاً] متفاوت است که بدون يك آموزه منفی زنهاردنده انضباطی که بویژه بر آن کاربرد اعمال شود، نمی‌توان خود را از خطاها مصون داشت؛ - خطاهایی که ضرورتاً می‌باید از پیروی نامناسب چنان روشهایی برخیزند، که هرچند در جاهای دیگر برای خرد شایسته‌اند، ولی با اینهمه، فقط در حیطه ترافرازنده برای خرد مناسب نیستند.

## فصل نخست

## بهره نخست

## انضباط خرد ناب در کاربرد جزمی

ریاضیات نمونه‌ای درخشان بدست می‌دهد از خرد نابی که بدون یاری تجربه، خود بخود پیروزمندانه گسترش می‌یابد. نمونه‌ها واگیرند، بخصوص برای آن توانشی که طبیعتاً به خود دلخوشی می‌دهد که درست همان موفقیت را که در يك مورد بدو ارزانی داشته شده است، در موردهای دیگر نیز داشته باشد. از اینرو خرد ناب امیدوار است که بتواند دقیقاً به همان سان پیروز-مندانه و بنیادین خود را در کاربرد ترافرازنده گسترش دهد، که در کاربرد ریاضی موفق شده است؛ بخصوص اگر او همان روش را در کاربرد ترا-فرازنده بکار گیرد که در ریاضیات چنان سودی آشکار داشته است. بنابراین برای ما سخت مهم است بدانیم که: آیا روشی که برای دست یافتن به قطعیت یقینی لازم است، روشی که در دانش ریاضیات<sup>۱</sup> روش<sup>۲</sup> ریاضی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود، همانند هست با روشی که بدان وسیله همان گونه قطعیت در فلسفه جستجو می-شود و می‌بایست روش جزمی<sup>۳</sup> خوانده آید؟

(۱) در متن: in der letzteren Wissenschaft: «در دانش اخیر»؛ - «اخیر» به «ریاضیات» گزارد شده است.

2) mathematische Methode

3) dogmatische Methode

شناخت فلسفی عبارت است از: شناخت خردی بر پایه مفهوما؛ اما شناخت ریاضی عبارت است از شناخت خردی بر پایه ساخت [ = ساختمان = بنای] مفهوما. ولی ساختن [ = بناکردن] يك مفهوم به معنای آن است که سهشی متناظر با آن مفهوم، پرتوم باز نموده آید. بنابراین، برای ساخت يك مفهوم، يك سهش ناآردینی لازم است که در نتیجه، چونان سهش، يك برون آخته فك باشد؛ ولی به رغم این امر، چونان ساخت يك مفهوم (ساخت يك تصور کلی)، باید بیان کننده هر ویسپ ارزشمندی [ = اعتبار کلی] باشد برای همه سهشهای ممکن که به همان مفهوم متعلق اند. بدینسان من مثلی را می‌سازم، به این ترتیب که برابریستایی را باز می‌نمایم که با مفهوم مثلث همخوان باشد: یا از راه انگارش محض در سهش ناب، یا برطبق سهش ناب همچنین بر روی کاغذ، در سهش آروینی؛ ولی در هر دو حال، کاملاً پرتوم، بی آنکه الگوی مثلث را از گونه‌ای تجربه به وام گرفته باشم. شکل منفرد ترسیم شده بر روی کاغذ، آروینی است، ولی با اینهمه، به این کار می‌خورد که مفهوم را بیان کند، بی آنکه به اعتبار [ = ارزشمندی] آن آسیب رساند. زیرا در این سهش آروینی، همیشه فقط به کنش ساخت مفهوم توجه می‌شود که در آن مفهوم، بسی تعیینها - برای مثال، تعیین اندازه ضلعهها<sup>۲</sup> و زاویه‌ها، - سراسر بی تفاوت اند؛ و بنابراین، این اختلافها که مفهوم مثلث را دگرگون نمی‌سازند، منتزاع می‌شوند.

(A 714)  
(B 742)

بدینسان، شناخت فلسفی امر جزئی را فقط در امر کلی مطالعه می‌کند، حال آنکه شناخت ریاضی، امر کلی را در امر جزئی و حتا در امر منفرد<sup>۳</sup> [ = امر شخصی] می‌نگرد، و با اینهمه، باز پرتوم، و به میانجی خرد چنین می‌کند. چنانکه، به همان گونه که این امر منفرد تحت پاره‌ای شرطهای کلی ساخت، معین می‌شود، به همان سان برابریستای مفهوم نیز، - که با آن

۱) nach derselben؛ - امکان دیگر: «یا پس از سهش ناب...».

۲) هماهنگ با مولر، «بر روی کاغذ» که در متن مستتر است (عبارت متن، با ایتالیک ما: *hingezeichnete Figur*) در ترجمه فارسی تصریح شده است.

۳) به پیروی از هارتنشتاین، *Größe der* به جای *Größe*.

4) *das Einzelne*

برابریستا<sup>۱</sup> این امر منفرد فقط چونان دیسه‌نمای آن<sup>۲</sup>، متناظر است، - باید به طور کلی به سان معین اندیشیده آید.

بنابراین، فرق اساسی این دو گونه شناختِ خردی در این صورت آنهاست، و بر پایه‌ی تمایز ماده‌ی آنها یا برابریستاهایشان استوار نیست. کسانی که گمان برده‌اند فلسفه را از ریاضیات بدان راه متمایز کنند که در باره‌ی فلسفه بگویند: برون‌آخته‌ی فلسفه صرفاً کیفیت است، ولی برون‌آخته‌ی ریاضیات، فقط کمیت، - معلول را عوضی به جای علت گرفته‌اند. صورت شناخت ریاضی، علت آن است که چرا شناخت ریاضی منحصرانه به کمها مربوط تواند شد. زیرا این فقط مفهوم چندیهاست که می‌تواند ساخته شود، یعنی پرتوم در سesh بازنموده آید. ولی کیفیتها در هیچ سeshی بازنموده نتوانند شد مگر در سesh آروینی. از اینرو يك شناخت خردی کیفیتها فقط می‌تواند بوسیله‌ی مفهومها ممکن باشد. بدینسان هیچ کس نمی‌تواند يك سesh متناظر با مفهوم واقعیت را از جایی دیگر حاصل کند مگر از تجربه. ولی هرگز نمی‌توان پرتوم، از خود، و پیش از آگاهی آروینی واقعیت، آن سesh را دارا شد. ریخت مخروطی را می‌توان بدون هرگونه یاری آروینی، تنها بر پایه‌ی مفهوم، سهدنی ساخت، ولی رنگ این مخروط می‌باید در فلان یا بهمان تجربه قبلاً داده شود. مفهوم يك علت به طور کلی را من به هیچ آیین نمی‌توانم در سesh باز نمایم، مگر در نمونه‌ای که تجربه به دست من می‌دهد؛ و بدینسان. - از اینها گذشته، فلسفه درست به همان اندازه به چندیها می‌پردازد که ریاضیات؛ برای نمونه، به تمامیت، بینهایت<sup>۳</sup>، و دیگرها. به نوبه‌ی خود، ریاضیات نیز به تمایز خطها و سطحها چونان مکانهایی دارای کیفیتهای گوناگون، به پیوستاری [= همتیاری] استنش چونان یکی از کیفیتهای استنش<sup>۴</sup> می‌پردازد. ولی

{ (A 715)  
(B 743)

(۱ و ۲)، در متن به ترتیب: dem و sein Schema. استنباط ما این است که dem و sein هر دو به چیز واحدی رجوع می‌دهند. از نگرگاه دستوری، هم «مفهوم» ممکن است و هم «برابریستا» (der Begriff، و der Gegenstand). ما فعلاً «برابریستا» را درست می‌دانیم. - موضوع باز است.

3) Unendlichkeit

۴) در متن، derselben؛ - اشاره به «استنش» [= کشیدگی = بُعد] دانسته شده است.



هرچند فلسفه و ریاضیات در چنین موردهایی يك برابری استای مشترك دارند، باز شیوه بررسی کردن این برابریستا بوسیله خرد، در نگرش فلسفی بسیار متفاوت است با نگرش ریاضی. فلسفه خود را تنها به مفهومهای کلی محدود می‌کند؛ ولی ریاضیات نمی‌تواند با مفهوم محض کاری انجام دهد، بلکه بیدرنگ به سهش می‌پردازد. ریاضیات در این سهش، مفهوم را به طور ملموس مطالعه می‌کند؛ و با اینهمه نه به شیوه آروینی، بل همانا صرفاً در چنان سهشی که پرتوم باز نموده است، یعنی ساخته است؛ و در آن سهش، همچنین باید هر آنچه از شرطهای کلی ساخت برمی‌آید، در باره برون‌آخته مفهوم ساخته شده نیز به طور کلی معتبر باشد.

(A 716)  
(B 744)

به يك فیلسوف مفهوم يك مثلث را بدهید و بگذاریدش به شیوه خود پیدا کند که ماحصل زاویه‌های آن با زاویه قائمه چه نسبتی دارد. اینک وی را هیچ چیز نیست جز مفهوم يك شکل که در سه خط راست محصور است، و در این شکل، مفهوم همین تعداد زاویه. حال او هر اندازه هم در این مفهوم ژرف‌اندیشی کند، باز هیچ چیز تازه برنخواهد آورد. او می‌تواند مفهوم خط مستقیم، یا مفهوم يك زاویه، یا مفهوم عدد سه را فروشکافد و واضح سازد، ولی به خاصیت‌هایی دیگر که به هیچ روی در این مفهومها نیستند، نخواهد رسید. ولی بگذارید هندسه‌دان این پرسش را برگیرد. او بیدرنگ آغاز به کار می‌کند تا مثلی بسازد. او می‌داند که مجموع دو زاویه قائمه، درست مساوی است با همه زاویه‌های مجاوری که بتوانند از يك نقطه واقع بر يك خط مستقیم رسم شوند. بر این پایه، او يك ضلع مثلث را امتداد می‌دهد و دو زاویه مجاور بدست می‌آورد که مساوی‌اند با دو قائمه. اینک او زاویه بیرونی را بخش می‌کند، به این ترتیب که خطی به موازات ضلع مقابل مثلث می‌کشد و می‌بیند که در اینجا يك زاویه مجاور بیرونی ایجاد می‌شود که مساوی است با يك زاویه درونی؛ و غیره. بدین آیین، او از راه زنجیره‌ای از قیاسها که همیشه از سهش مشتق می‌شوند، به فروگشایی کاملاً روشن و همهنگام کلی پرسش دست می‌یابد.

(A 717)  
(B 745)

ولی ریاضیات، صرفاً چندیها (*quanta* = کمها) را نمی‌سازد

- کاری که در هندسه انجام می‌گیرد، - بلکه چندی محض را (*quantitatem*) [ = کمیت را ] نیز بنا می‌کند، چنانکه در جبر<sup>۲</sup> عمل می‌شود. در جبر چگونگی برابری استایی که می‌بایستی بر طبق یک چنین مفهوم چندی<sup>۳</sup> اندیشیده آید، سراسر منتزع می‌شود. بر این پایه، جبر یک دستگاه معین نشانه گذاری را برای همهٔ ساختهای چندیها به طور کلی (عددها) - مانند جمع<sup>۴</sup>، تفریق<sup>۵</sup>، استخراج ریشه، و دیگرها،<sup>۶</sup> - بر می‌گزیند؛ و پس از آنکه مفهوم کلی چندیها را نیز بر طبق نسبتهای گوناگون این چندیها نشانه گذاری می‌کند، هر گونه عمل<sup>۷</sup> را که از راه آن، چندی<sup>۸</sup> تولید می‌شود و تغییر می‌یابد، بر طبق پاره‌ای قاعده‌های کلی، در سبب باز می‌نماید. برای نمونه، هنگامی که یک چندی می‌بایستی بوسیلهٔ چندی دیگر تقسیم شود، جبر هر دو چندی را بر طبق علامت<sup>۹</sup> - های آنها، بوسیلهٔ صورت مشخص کنندهٔ تقسیم<sup>۱۰</sup> ترکیب می‌کند؛ و بنابراین، جبر به میانجی یک ساخت<sup>۱۱</sup> نمادین<sup>۱۱</sup>، درست بخوبی هندسه، - بر طبق یک ساخت<sup>۱۲</sup> نمایاننده<sup>۱۲</sup> (یا ساخت<sup>۱۳</sup> هندسی خود برابریها) - به جایی دست می‌یابد که شناخت برهانی [ = نطقی ] به میانجی مفهومهای محض هرگز بدان دست نمی‌توانست یافتن.

حال چه چیز می‌تواند علت وضع بسیار متفاوت این دو خردپیشه<sup>۱۴</sup> باشد،

(۱) واژه لاتین، مفرد، و در حالت مفعولی بیواسطه یا «رایی» است. حالت فاعلی یا نامی مفرد: *quantitas*.

2) Buchstabenrechnung 3) Größenbegriff

4) Addition 5) Subtraktion

(۶) در متن: (Zahlen, als der Addition, Subtraktion, usw.) Ausziehung der Wurzel,

با تلفیق اصلاحهای هارتنشتاین و اردمان، ما عبارت را چنین متصور داشته‌ایم:

(Zahlen), als der Addttion, Subtraktion, Ausziehung der Wurzel, usw.

7) Behandlung

(۸) به پیروی از ویله، *die durch die die Größe* به جای

*die durch die Größe* - وگرنه: «هرگونه عمل را که از راه چندی».

9) Charakter 10) Division

11) symbolisch 12) ostensiv

(۱۳) تقریباً به پیروی از ویله، *einer ostensiven (der geometrischen, der* به جای *einer ostensiven oder geometrtschen (der*

14) Vernunftkünstler

که یکی از ایشان، یعنی فیلسوف<sup>۱</sup>، راه خود را بر طبق مفهوماً دنبال می‌کند، و دیگری، یعنی ریاضیدان<sup>۲</sup>، بر طبق سهشهایی که وی پرتوم بر پایه مفهوماً بساز می‌نماید؟ بر پایه آموزه‌های بنیادین ترافرازانده که پیش از این بر نهاده شده‌اند، علت این امر روشن است: در اینجا موضوع بر سر گزاره‌های آن-کاوانه نیست که می‌توانند از راه فروشکافی محض مفهوماً تولید شوند (در این فروشکافی، فیلسوف بیشک بر رقیب خود امتیاز دارد). بعکس، سخن بر سر گزاره‌های هم نهادی است، و آن هم چنان گزاره‌های هم نهادی که می‌بایستی پرتوم شناخته آیند. زیرا من نباید به چیزی توجه کنم که در مفهوم خود از مثلث واقعاً می‌اندیشم (این چیزی نیست جز تعریف محض)؛ بیشتر چنین است که من می‌بایستی فراتر از مفهوم مثلث<sup>۳</sup> به خاصیت‌هایی که در این مفهوم وجود ندارند، ولی با اینهمه بدان متعلق‌اند گذر کنم. اکنون، این کار به راهی دیگر ممکن نیست مگر آنکه من برابر ایستای خود را بر طبق شرطها تعیین کنم: یا بر طبق شرطهای سهش آروینی، یا بر طبق شرطهای سهش ناب. فراروند نخست (بوسیله اندازه گرفتن زاویه‌های مثلث) فقط یک گزاره آروینی به مسا ارزانی می‌دارد، که به هیچ روی کلیت ندارد و به طریق اولی ضرورت هم ندارد؛ پس به هیچ روی سخن بر سر چنین چیزی نیست. اما فراروند دوم، عبارت است از ساخت ریاضی، و البته در اینجا ساخت هندسی، که به میانجی آن، من در یک سهش ناب، درست مانند سهش آروینی، بسیارگانی را که به دیسه‌نمای یک مثلث به طور کلی متعلق است، بدان می‌افزایم، که البته بدان راه گزاره‌های هم نهادی کلی می‌باید ساخته شوند.

بنابراین بیهوده خواهد بود که در باره مثلث فلسفه‌ورزی کنم؛ یعنی به شیوه نطقی<sup>۴</sup> [= برهانی ~ منطقی] به ژرف‌اندیشی پردازم؛ - چه، بدین راه به کمترین میزان نیز از تعریف محض دورتر نخواهم رفت، که برآستی، می-

(A 719)  
(B 747)

(۱ و ۲)، در این جمله، «فیلسوف» و «ریاضیدان» که در متن مستتر است، به ترجمه فارسی افزوده شده است.

(۳) über ihn؛ - یا «فراتر از مثلث» [بدون «مفهوم»].

(۴) diskursiv. («برهانی خردی»، «برهانی عقلی» - در برابر «برهانی مهشی»، «برهانی شهودی»).

بایستم از آن آغازیدن. البته گونه‌ای هم نهاد ترافرازنده بر پایه مفهومیهای صرف یافته می‌شود که به نوبه خود تنها فیلسوف بدان دست می‌یابد. ولی این هم نهاد هرگز به چیزی جز یک شیء کلی مربوط نمی‌شود، و شرطهایی را بیان می‌دارد که تحت آنها، دریافت حسی آن شیء می‌تواند به تجربه ممکن تعلق داشته باشد. ولی در مسئله‌های ریاضی، مطلب این نیست، و اصلاً پرسش بر سر وجود برابریها نیست، بلکه بر سر خاصیت‌های برابریها در گوهر خویش است، و آن هم منحصرانه تا آنجا که این خاصیتها با مفهوم برابر-اینها همبسته باشند.

در نمونه مطرح شده، ما فقط کوشیده‌ایم واضح گردانیم که چه تفاوت بزرگی یافته می‌شود اندر میان کاربرد خردی برهانی [= منطقی ~ منطقی] بر پایه مفهومیها، و کاربرد خردی شهودی [= سهشی] بوسیله ساخت مفهومیها. اینک طبعاً این پرسش مطرح می‌شود که چه علتی در کار است که این کاربرد خردی دوگانه را ضروری می‌سازد و تحت کدامین شرطها می‌توان بر شناخت که آیا فقط کاربرد خردی برهانی واقع می‌شود، یا کاربرد خردی شهودی هم تحقق می‌پذیرد.

هرگونه شناخت ما سرانجام به سهشهای ممکن مربوط می‌گردد، زیرا فقط از راه سهشهای ممکن است که یک برابری داده می‌شود. اینک یک مفهوم پرتوم (نه یک مفهوم آروینی<sup>۲</sup>) یا چنان است که دیگر یک سهش ناب را در خود می‌گنجاند، و سپس می‌تواند ساخته شود؛ و یا چیزی نیست جز هم-نهاد سهشهای ممکن، که پرتوم داده نشده‌اند. در مورد اخیر <البته><sup>۳</sup> بخوبی می‌توان هم نهادانه و پرتوم بوسیله چنین مفهومی داوری کرد؛ ولی فقط برهانی [= منطقی ~ منطقی] بر طبق مفهومیها، اما هرگز نه به شیوه شهودی از راه ساخت مفهوم.

حال از همه گونه سهشها، هیچ یک پرتوم داده نشده است جز صورت محض پدیدارها: مکان و زمان؛ و مفهومی از مکان و زمان چونان کما

(۱) یا فقط: «وجود». - «برابریها» را، در این مورد اول، ما تصریح کرده‌ایم.  
 (۲) به پیروی از ویله، nicht ein به جای ein nicht؛ - و گرنه: «یک مفهوم ناآروینی». ولی در این سیاق تفاوت معنایی در کار نیست. (۳) در A.

{ (A 720)  
 (B 748)

[ = 'Quantis ] می‌تواند پرتوم در سهش باز نموده آید، یعنی ساخته شود: یا همهنگام با کیفیت آنها (کَرَب آنها)، یا تنها چونان کمیت آنها (همنهاد محض بسیارگان همگن) بوسیله عدد. ولی ماده پدیدارها که بوسیله آنها شیءها در مکان و زمان به ما داده می‌شوند، فقط می‌تواند در دریافت حسی، و در نتیجه افدوم [ = ما تأخر ] به ما معرفی شود. یگانه مفهومی که پرتوم، این محتوای آروینی پدیدارها را متصور می‌دارد، مفهوم شیء است عموماً؛ و شناخت همنهادی پرتوم این شیء کلی، هیچ چیز دیگری را نمی‌تواند عرضه دارد جز قاعده محض همنهاد آنچه را که دریافت حسی، افدوم فراتواند داد؛ ولی هرگز نمی‌تواند سهش برابر استای واقعی را پرتوم عرضه دارد، زیرا سهش برابر استای واقعی ضرورتاً باید آروینی باشد.

گزاره‌های همنهادی‌ای که مربوط می‌شوند به شیءها عموماً، - شیءهای کلی‌ای که سهش آنها هرگز پرتوم داده نتواند شد، - ترافرازنده‌اند. بر این پایه، گزاره‌های ترافرازنده<sup>۲</sup> هرگز نمی‌توانند از راه ساخت مفهوما داده شوند، بلکه فقط بر طبق مفهوماهای پرتوم داده توانند شد. گزاره‌های ترافرازنده صرفاً قاعده‌ای را در خود می‌گنجانند که بر طبق آن قاعده، گونه‌ای یگانگی همنهادی خاص چیزی که پرتوم نمی‌تواند در سهش برنموده شود (یگانگی دریافت‌های حسی)، می‌بایستی به طور آروینی جستجو گردد. (A 721) }  
(B 749) } ولی گزاره‌های ترافرازنده نمی‌توانند هیچ یک از مفهوماهای خود را پرتوم در موردی مشخص، باز نمایند، بلکه این کار را فقط افدوم انجام می‌دهند، و آن هم به میانجی تجربه، که خود تازه بر طبق آن آغازهای همنهادی ممکن می‌گردد.

اگر بنا باشد در باره مفهومی همنهادانه داوری کنیم، پس باید از این مفهوم برون شویم، و به سهشی که در آن، این مفهوم داده شده است روی آوریم. زیرا اگر در خود چیزی که در مفهوم داده شده است، باز ایستیم، داوری تنها آناکاوانه خواهد بود، یعنی روشن‌سازی اندیشه خواهد بود.

(۱) واژه لاتین در حالت جمع آزی [ = آبلاتیف = مفعول عنه = مفعول منه ] است. حالت جمع فاعلی یا نامی: *quanta*.

2) *transzendente Sätze*

طبق آنچه واقعاً در مفهوم گنجانیده شده است. ولی من می‌توانم از مفهوم، به سهش ناب یا سهش آروینی متناظر با مفهوم، بروم، تا مفهوم را در سهش به طور ملموس بررسی کنم، و آنچه را که به برابریستای آن مفهوم تعلق دارد، پرتوم یا افدوم بر شناسم. شناخت به شیوه پرتوم عبارت است از شناخت عقلی<sup>۱</sup> و شناخت ریاضی<sup>۲</sup> از راه ساخت مفهوم؛ شناخت به شیوه افدوم، عبارت است از شناخت آروینی (مکانیکی)<sup>۳</sup> محض، که هرگز نمی‌تواند گزاره‌های ضروری و یقینی ارزانی دارد. بدینسان من می‌توانم مفهوم آروینی خود را در باره زر [= طلا] فروشکافم، ولی بی‌آنکه بدین وسیله چیزی بیشتر یابم از آنکه قادر شوم تا هر آنچه را که واقعاً در این واژه می‌اندیشم، بر شمرم. البته بدین راه در شناخت من یک بهبود منطقی انجام می‌گیرد، ولی هیچ‌گونه افزونش یا افزایشی الفنجیده نمی‌شود. اما من ماده‌ای را که زیر نام زر می‌آید، بر می‌گیرم، و با این ماده، دریافته‌های حسی‌ای را برقرار می‌سازم؛ و آنگاه این دریافته‌های حسی گزاره‌های هم‌نهادی ولی آروینی گوناگون به دست من خواهند داد. همچنین، من مفهوم ریاضی یک مثلث را می‌سازم، یعنی پرتوم، در سهش فرا می‌دهم، و بدین راه یک شناخت هم‌نهادی ولی عقلی به چنگ می‌آورم. اما اگر مفهوم ترافرازنده واقعیت، جوهر، نیرو، و دیگرها، به من داده شده باشد، آنگاه این مفهوم ترافرازنده نه یک سهش آروینی را مشخص می‌کند و نه یک سهش ناب را، بلکه منحصرانه هم‌نهاد سهش‌های آروینی‌ای را (که بنابراین پرتوم داده نمی‌توانند شد)، مشخص می‌گرداند. و به این ترتیب، چون هم‌نهاد نمی‌تواند پرتوم به سهشی که با آن مفهوم ترافرازنده متناظر است گذر کند، پس همچنین یک گزاره هم‌نهادی معین‌کننده نیز از آن مفهوم ترافرازنده زاده نمی‌تواند شد، بلکه فقط یک آغازه هم‌نهاد\* سهش‌های آروینی ممکن. بنابراین، یک گزاره ترا-

{(A 722)  
(B 750)}

(\* به میانجی مفهوم علت، من واقعاً از مفهوم آروینی یک رویداد (که طی آن چیزی رخ می‌دهد)، بیرون می‌روم، ولی نه به سهشی که مفهوم علت را به طور ملموس باز می-  
←

- 1) rationale Erkenntnis
- 2) mathematische Erkenntnis
- 3) empirische (mechanische) Erkenntnis

فرازنده عبارت است از يك شناخت خردی همنهادی بر پایه مفهومیهای محض، و در نتیجه برهانی [= نطقی ~ منطقی] است، زیرا بدان راه هر گونه یگانگی همنهادی شناخت آروینی، نازه ممکن گردانده می‌شود، ولی بدان راه هیچ گونه سهش، پرتوم داده نمی‌شود.

(A 728)  
(B 751)

بنابراین، دو گونه کاربرد خردی یافته می‌شوند که به رغم کلیت شناخت و نحوه تولید<sup>۱</sup> پرتوم شناخت که در هر دو مشترك است، با اینهمه، در پیش-روند بسیار متفاوت‌اند؛ و سبب آن هم این است که در پدیدار، که بدان راه به ما همه برابر ایستها داده می‌شوند، دو چیز برجایند: یکی صورت سهش (مکان و زمان)، که کاملاً پرتوم شناخته و متعین تواند شد؛ و دیگری مساده (عنصر گیتیانه [= فیزیکی]) یا محتوا که به معنای چیزی [= ein Etwas] است که در مکان و زمان یافته می‌شود، و در نتیجه يك برجاهستی را در بر دارد و با احساس متناظر است. در رابطه با ماده، که هرگز به شیوه‌ای متعین داده نمی‌تواند شد مگر آروینانه، ما هیچ چیز را پرتوم نمی‌توانیم داشت جز مفهومیهای نامتعین همنهاد احساسهای ممکن را، - تا آنجا که آنها (در يك تجربه ممکن) به یگانگی خوداندریافت تعلق داشته باشند. در رابطه با صورت سهش، ما می‌توانیم مفهومیهای خود را در سهش، پرتوم تعیین کنیم؛ زیرا ما در مکان و زمان، خود برابر ایستها را بوسیله همنهاد متحدالشکل می‌آفرینیم، و بدینسان که آنها را تنها چونان کما [= Quanta] می‌نگریم. کاربرد خرد در رابطه با ماده، عبارت است از: کاربرد خرد بر طبق مفهومیها، که در آن<sup>۲</sup> ما کاری دیگر نمی‌توانیم کرد جز آنکه پدیدارها را به لحاظ گنجانیده واقعی‌شان، تحت مفهومیها آوریم. بدین راه<sup>۳</sup> پدیدارها به شیوه‌ای دیگر تعیین نمی‌توانند شد مگر به شیوه آروینی، یعنی افدوم (ولی مطابق با

→  
نماید، بلکه به شرطهای زمانی عموماً، که می‌توانند در تجربه مطابق با مفهوم علت یافته شوند. بنابراین من تنها بر طبق مفهومیها فرا می‌روم، و نمی‌توانم از راه ساخت مفهومیها فرا روم؛ زیرا مفهوم عبارت است از يك قاعده همنهاد دریافتهای حسی‌ای که به هیچ روی سهشهای ناب نیستند، و از اینرو نمی‌توانند پرتوم داده شوند.

۱) Erzeugung؛ - یا: «فرآورش»، «زایش»؛ و نیز: «خاستگاه»؛ «نحوه» افزوده شده است.

۲) به پیروی از اردمان، in dem (و گریلو، bei dem) به جای indem.

۳) به پیروی از اردمان، dadurch به جای darauf.

آن مفهوما چونان قاعده‌های يك هم نهاد آروینی). کاربرد خرد در رابطه با صورت سهش عبارت است از: کاربرد خرد از راه ساخت مفهوما، که در آن، این مفهوما، چون خود دیگر به يك سهش پرتوم مربوط می‌شوند، درست به همان دلیل نیز پرتوم، و بدون هیچ گونه داده‌های آروینی، می‌توانند در سهش ناب به شیوه‌ای متعین داده شوند. نکته‌های زیر را بنگریم: اینکه هر آنچه را که برجاست (يك شیء در مکان یا در زمان)، بررسی کنیم و ببینیم که آیا آن چیز يك کم [Quantum =] هست یا نیست و به چه میزان چنین است؛ یا اینکه در آن شیء، باید يك برجاهستی متصور شود یا نبودن برجاهستی؛ اینکه تا چه حد آن چیز [Etwas =] (که مکان یا زمان را پر می‌کند) يك فرولایه نخستین است یا يك تعین محض؛ اینکه آیا برجاهستی آن چیز رابطه‌ای چونان علت یا معلول با چیزی دیگر دارد؛ و سرانجام، اینکه از نگرگاه برجاهستی، آیا آن چیز منفرد است، یا در وابستگی متقابل با شیء‌های دیگر قرار دارد؛ کوتاه: بررسی کردن امکان این برجاهستی، بودنش و ضرورت این برجاهستی، یا عکس همه اینها؛ - این نکته‌ها جملگی به شناخت خردی بر پایه مفهوما تعلق دارند، شناختی که فلسفی نامیده می‌شود. ولی تعیین کردن يك سهش ناب در مکان (ریخت [ = کرپ ])، بخش کردن زمان (دیرند [ = دیمومت ])، یا صرفاً شناختن امر کلی هم نهاد يك چیز واحد و یگانه در زمان و مکان، و چندی يك سهش به طور کلی که از این راه ناشی می‌شود (عدد)، این يك کلا خرد<sup>۳</sup> است از راه ساخت مفهوما، و شناخت ریاضی خوانده می‌آید.

پیروزی<sup>۴</sup> بزرگی که خرد به میانجی ریاضیات به چنگ می‌آورد، سراسر طبیعتاً این گمان را بر می‌انگیزد که، گرچه نه خود ریاضیات، ولی با اینهمه روش ریاضی، بیرون از حیطة چندبها نیز می‌تواند موفقیت حاصل کند؛ بدینسان که این روش همه مفهوماهای خود را به حیطة سهشهایی می‌آورد که

(۱) به پیروی از اردمان، in dem (و گریلو، bei dem) به جای indem.  
 (۲) در متن، dieses: «این»؛ - به خاطر هماهنگی نحوی به «آن» برگردانده شده است.

3) Vernunftgeschäft 4) Glück



پرتوم فرا تواند داد، و بدان راه، به يك تعبیر، فرمانروای طبیعت خواهد شد. در برابر، فلسفه ناب، با مفهومیهای برهانی پرتوم خویش، در طبیعت پرسه می‌زند، بی آنکه بتواند واقعیت آن مفهومیها را پرتوم سهدنی گرداند، و درست بوسیلهٔ سهش پرتوم، بساؤرشته سازد. همچنین، چنین می‌نماید که استادان هنر ریاضی، از بابت اعتماد به نفس کمبود نداشته باشند، و مردمان عادی نیز از مهارت<sup>۱</sup> استادان ریاضی - اگر ایشان يك بار به این امر پردازند - انتظاریهای بزرگ داشته باشند. زیرا چون ریاضیدانان هرگز در بارهٔ ریاضیات خود فلسفه‌ورزی نکرده‌اند (کاری که دشوار است!)، فرق اختصاصی يك گونه کاربرد خردی نیز از کاربرد خردی دیگر، به شعور و اندیشه‌شان راه نمی‌یابد. سپس، قاعده‌های رایج که به طور آروینی بکار گرفته می‌شوند و ایشان از خرد همگانی به وام می‌گیرند، نزد ایشان به جای اصلهای متعارف اعتبار می‌یابند. اینکه مفهومیهای مکان و زمان که ایشان بدانها (چونان یگانه کمهای نخستی) می‌پردازند، از کجا نزد ایشان می‌آیند، اصلاً ذهن‌شان را مشغول نمی‌دارد؛ و درست به همین سبب به نگر ایشان بی‌سود می‌رسد که خاستگاه مفهومیهای ناب فهم، و همراه با آن، گسترهٔ اعتبار آنها را نیز پژوهند، بلکه فقط مفهومیهای ناب فهم را بکار می‌گیرند. در همهٔ اینها، ایشان بیکباره درست عمل می‌کنند، فقط اگر از مرز نشان داده شده به ایشان، یعنی از طبیعت ترا نگذرند. ولی نکته اینجاست که ایشان به سانی نامحسوس، از میدان حسگانی، به حیطة نامطمئن مفهومیهای ناب و حتا ترافرازنده می‌لغزند، که در آنجا، زمینه<sup>۲</sup> نه بدیشان اجازه می‌دهد که استوار بایستند، و نه شنا کنند (*instabilis tellus, innabilis unda*) = زمین ناثابت، موج غلبه - ناپذیر]، و فقط گامهایی گریزنده برمی‌دارند، که زمان کوچکترین جابایی از آنها را نگه نمی‌دارد. ولی در برابر، روند ایشان در ریاضیات بزرگراهی می‌سازد که دورترین پستیان نیز با اطمینان در آن گام توانند گذاشت.

ما این را وظیفهٔ خود ساخته‌ایم که مرزهای خرد ناب را در کاربرد ترا - فرازنده به سان دقیق و با قطعیت تعیین کنیم. ولی این گونه تلاش دارای این

(A 726) }  
(B 754) }

1) Geschicklichkeit      2) Grund

جنبه ویژه است که به رغم مؤکدترین و روشنترین زنه‌ها، به جای آنکه این کوشش را سراسر واهلد که فراتر از مرزهای تجربه<sup>۱</sup> به سرزمینهای وسوسه-انگیز امر فکری دست یابد، همچنان می‌گذارد که بوسیله امید، فریب خورد. - پس بنابراینها، ضروری است که با اینهمه گویی آخرین لنگر يك امید پر خیال و افسانه را رها کنیم، و نشان دهیم که: دنبال کردن روش ریاضی در این گونه شناخت کوچکترین امتیازی ایجاد نخواهد کرد، جز این امتیاز که نقایص خود آن روش را به وضوح بیشتری کشف کنیم. و نیز نشان دهیم که: هندسه-ریاضیات<sup>۲</sup> و فلسفه، - با آنکه هر دو در دانش طبیعی دست به دست یکدیگر می‌دهند، - دو چیز کاملاً متفاوت می‌باشند، و در نتیجه فراروند یکی از اینها هرگز بوسیله فراروند دیگری تقلید نمی‌تواند شد.

استوارکاری ریاضیات بر پایه تعریفها، اصلهای متعارف، و برهانهای نمایان<sup>۳</sup> قرار دارد. من بدین بسنده می‌کنم که نشان دهم که: هیچ يك از این سه، به معنایی که ریاضیدان می‌گیرد، بوسیله فلسفه انجام نمی‌تواند گرفت و تقلید هم نمی‌تواند شد؛ من نشان خواهم داد که: هندسه-ریاضیدان، بر پایه روش خود در فلسفه، هیچ چیز درست نمی‌کند جز کاختهایی از ورقهای بازی؛ و نیز اینکه: فیلسوف هم با روش خود در حیطة<sup>۴</sup> ریاضیات چیزی بر نمی‌انگیزد جز حرافی. با اینهمه، فلسفه درست دارای این نقش است که مرزهای این

{(A 727)  
{(B 755)

(۱) به پیروی از اردمان، Erfahrung به جای Erfahrungen.

(۲) Meßkunst. این واژه در آلمانی کنونی چندان بکار نمی‌رود. مفهوم آن بیشتر «هندسه» (و «هندسه عملی» و «زمین‌پیمایی») است، و نیز تا حدی «ریاضیات» به طور کلی. - مولر [در دو مورد]: «هنر اندازه‌گیری»، «هنر اندازه‌گیری، یا هندسه» (the art of measuring, or geometry)؛ ژول بارنی، ترمزگ-پاکو، میکل‌جان و اویزرممان: «هندسه» (به ترتیب: géometrie و geometry و геометрия)؛ کمپ سمیت: «ریاضیات» (mathematics)، ولسی همو واژه Meßkünstler را به «هندسه‌دان» (geometrician) برگردانده است. - ما هر دو امکان را در پیکر «هندسه-ریاضیات» تلفیق کرده‌ایم.

(۳) Demonstrationen؛ مفرد: Demonstration. «برهان نمایان» به مفهوم «برهان شهودی»، «برهان مهشی»؛ - نه «برهان نطقی» یا «استدلال ذهنی».

(۴) گورلانده، Abteil: به جای Anteil.

شناخت<sup>۱</sup> را بشناسد، و حتا ریاضیدان، اگر استعداد او فقط به طبیعت محدود نباشد و به رشته تخصصی اش کرانمند نگردد، نمی‌تواند زنه‌های فلسفه را رد کند یا خود را فراتر از این زنه‌ها بداند.

(۱) در بارهٔ تعریفها. تعریف کردن، چنانکه از خود اصطلاح پیدا است، می‌بایستی برآستی فقط به این معنا باشد که مفهوم جامع يك شیء را در چهار-چوب مرزهای آن، به سان نخستی، باز نماییم.\* بر طبق چنین طلبی، يك مفهوم آروینی به هیچ روی نمی‌تواند تعریف شود، بلکه تنها می‌تواند توضیح داده شود. زیرا چون ما در يك مفهوم آروینی، فقط پاره‌ای نشانه‌ها را از گونهٔ معینی از برابریستاهای حسها، در دست داریم، از اینرو هرگز مطمئن نمی‌توانیم بود که تحت واژه‌ای که برابریستای واحد و یگانه‌ای را مشخص می‌سازد، يك بار نشانه‌هایی بیش از بار دیگر را نیاندیشیم. بدینسان، يك تن می‌تواند در مفهوم زد، فزون بر وزن، رنگ، چکش‌خواری، باز این خاصیت را بیاندیشد که زنگ نمی‌زند؛ حال آنکه شاید دیگری در این باره هیچ نداند. ما پاره‌ای نشانه‌ها را فقط تا آنجا بکار می‌گیریم که برای تشخیص دادن رسا باشند. ولی مشاهده‌های تازه، بعضی خاصیتها را کنار می‌گذارند و پاره‌ای خاصیتها را بدان می‌افزایند. بنابراین، مفهوم آروینی<sup>۲</sup> هرگز اندر میان مرز-های مطمئن محصور نیست. وانگهی، اصلاً<sup>۳</sup> به چه درد می‌خورد چنین مفهومی آروینی<sup>۴</sup> را تعریف کردن؟ چه، اگر برای نمونه سخن بر سر آب و خاصیتهای آن باشد، ما در آنچه در واژهٔ آب می‌اندیشیم باز نمی‌ایستیم، بلکه به حیطة آزمایشها گام می‌نهیم؛ و این واژه، با اندک نشانه‌هایی که بدان پیوسته‌اند،

(\* جامعیت به معنای روشنی و بسندگی نشانه‌هاست؛ مرزها به معنای دقت، چنانکه در آنها چیزی فزونتر نباشد از چیزهایی که به مفهوم جامع تعلق دارند؛ ولی نخستی بودن، عبارت از آن است که این تعیین کردن مرزها<sup>۴</sup> از جایی مشتق نشود و بنابراین دیگر به برهان نیاز نداشته باشد. زیرا وگرنه، تعریف ادعایی صلاحیت نخواهد داشت که بر متیغ همهٔ داورها دربارهٔ يك برابریستا قرار داشته باشد.

(۱) در متن: seine Grenzen؛ یا «مرزهای ریاضیات»؛ همچنین: «مرزهای شناخت»، یا «مرزهای خویش». - موضوع باز است.

(۲) هماهنگ با میککل‌جان، «آروینی» [= آمپیریک] به ترجمه افزوده شده است.

(۳) هماهنگ با مولر و کمپ‌سمیث، «آروینی» به ترجمه افزوده شده است.

4) Grenzbestimmung

فقط می‌بایستی چونسان گونه‌ای نشان‌گذاری<sup>۱</sup> باشد، نه آنکه مفهومی از چیز مورد بحث را تشکیل دهد. در نتیجه تعریف ادعایی چیزی دگر نیست، جز تعیین واژه‌ای. دوم، اگر دقیق سخن گوئیم، هیچ مفهوم پرتوم<sup>۲</sup> داده شده نیز تعریف نمی‌تواند شد؛ برای نمونه مفهومی‌های: جوهر، علت، حق، انصاف<sup>۳</sup>، و دیگرها. زیرا من هرگز مطمئن نمی‌توانم بود که تصور واضح يك مفهوم داده شده (که هنوز آشفته است)، به سان جامع بازگشوده شده باشد، مگر آنکه بدانم که این تصور طابق النعل بالنعل برابر ایستاست. ولی چون مفهوم برابر ایستا، چنانکه داده شده، بسی تصورهای تاریک در خود تواند گنجانند که ما در فروشکافی از آنها چشم می‌پوشیم، هر چند که البته در تطبیق هم-واره بکارشان می‌گیریم، - پس جامعیت فروشکافی من همیشه مشکوک است، و فقط می‌تواند از راه بسی نمونه‌های شایسته، به حدس و احتمال بیان شود، ولی هرگز نمی‌تواند به یقین<sup>۴</sup> قطعی گردد. من در اینجا بهتر آن می‌دانم که به جای اصطلاح تعریف [Definition =]، اصطلاح نمایش<sup>۵</sup> [= عرضه-داشت = ایضاح] را بکار گیرم که همچنان محتاطانه می‌ماند، و در آن، سنجشگر می‌تواند تعریف را به درجه‌ای معین، معتبر شناسد، و با اینهمه، در زمینه جامعیت، باز تردید و تأمل خود را نگه دارد. بنابراین، چون نه مفهوم-هایی که آروینانه داده شده‌اند، و نه مفهومی‌هایی که پرتوم داده شده‌اند، هیچ-کدام تعریف نمی‌توانند شد، - پس چیزی باز نمی‌ماند مگر مفهومی‌هایی که دلخواهانه بر اندیشیده شده‌اند، که می‌توان هنرنمایی تعریف کردن را در آنها بکار زد. در چنین موردی من همواره می‌توانم مفهوم خود را تعریف کنم، زیرا همانا باید بدانم که چه می‌خواسته‌ام در آن بیانیشم، چون آن مفهوم را خود به عمد درست کرده‌ام، و آن مفهوم نه از راه طبیعت فهم به من داده شده است، نه از راه تجربه. ولی من نمی‌توانم گفت که بدان راه يك برابر ایستای راستین را تعریف کرده‌ام. چه<sup>۵</sup>، اگر مفهوم بز پایه شرطهای

(۱) Bezeichnung؛ - همچنین: «مشخص‌سازی».

2) Billigkeit 3) apodiktisch 4) Exposition

(۵) این جمله با «Denn» آغاز می‌شود که در این ترجمه به واژه‌های گوناگون بر-گردانده شده است؛ (و نیز، بندرت نادیده انگاشته شده است). با توجه به نحوه توالی اندیشه‌ها، شاید در اینجا راه‌های دیگری نیز ممکن باشند. - موضوع باز است.

{(A 729)  
{(B 757)

آروینی استوار باشد، برای نمونه مفهوم ساعت کشتی، در این حال نیز برابر- ایستا و امکان آن باز بوسیله این مفهوم دلخواهانه، داده نمی‌شود: من بدان راه هرگز نمی‌دانم که آیا این مفهوم اصلاً برابر استایی دارد یا نه؛ و بهتر خواهد بود که توضیح من گونه‌ای اعلام<sup>۱</sup> (اعلام فرا آخته<sup>۲</sup> من) خوانده آید تا تعریف یک برابر ایستا. بنابراین مفهومی‌های دیگری باز نمی‌مانند که برای تعریف کردن شایسته باشند بجز چنان مفهومی‌هایی که همنهاد دلخواهانه‌ای را در خود می‌گنجانند، که می‌تواند پرتوم ساخته شود. از اینجا چنین برمی‌آید که فقط ریاضیات دارای تعریف‌هاست. زیرا برابر استایی را که ریاضیات می‌اندیشد، پرتوم در سبب نیز باز می‌نماید، و این مطمئناً نه می‌تواند چیزی بیشتر از مفهوم در خود بگنجاند، نه کمتر؛ از بهر آنکه بوسیله تعریف [Erklärung =]، مفهوم برابر ایستا، به سان نخستی، یعنی بی آنکه تعریف [Erklärung =] از جایی مشتق شود، داده شده است. زبان آلمانی برای اصطلاح‌های لاتین تبار<sup>۳</sup> Exposition [= عرضه داشت = نمایش = ایضاح]، Explikation [= توضیح = شرح]، Deklaration [= اعلام = اعلان = بیان]، و Definition [= تعریف]، چیزی ندارد جز واژه Erklärung [در این ترجمه: توضیح؛ روشن‌سازی؛ تعریف]. از اینرو ما می‌باید دیگر از فرسختی این درخواست که توضیحها [= Erklärungen] تعریفها ~ روشن- سازیها [فلسفی را از نام افتخاری تعریف [= Definition] محروم گردانیم، تقریباً در گذریم. ما فقط مایلم سراسر این ملاحظه را بدان کرانمند سازیم که تعریفهای فلسفی<sup>۴</sup> را فقط چونان عرضه داشت [= نمایش = ایضاح]های مفهومی‌های داده شده بنگریم؛ ولی تعریفهای ریاضی<sup>۵</sup> را، چونان ساخته‌های مفهومی‌هایی که به شیوه نخستی تشکیل شده‌اند. تعریفهای فلسفی فقط آناکاوانه

(A 730)  
(B 758)

#### 1) Deklaration

(۲) Projekt؛ - همچنین: «طرح»، «نقشه».

(۳) با الهام از کمپ سمیت، «لاتین تبار» [= از ریشه لاتین] به ترجمه افزوده شده است (خود او «لاتین» را اضافه می‌کند)؛ - اویزرمان صورت اصلی لاتین را می‌دهد: به ترتیب:

*definitio* و *declaratio* ، *explicatio* ، *expositio*

#### 4) philosophische Definitionen

#### 5) mathematische Definitionen

از راه فروشکافی ایجاد می‌شوند (که فرآرستگی آنها به یقین، قطعی نیست). حال آنکه تعریفهای ریاضی، هم نهادانه ایجاد می‌گردند. بنابراین، خود تعریفهای ریاضی‌اند که مفهوم را می‌سازند؛ در برابر، تعریفهای فلسفی، مفهوم را فقط توضیح می‌دهند. از اینجا چنین برمی‌آید:

الف) اینکه ما در فلسفه نمی‌باید چنان از ریاضیات تقلید کنیم که از تعریف برآغازیم، مگر انگار از بهر کوشش آزمایشی محض. زیرا چون تعریف عبارت است از فروشکافیهای مفهومهای داده‌شده، این مفهومها، هر چند فقط هنوز آشفته‌اند، نخست می‌آیند؛ و نمایش نافرآراسته، مقدم است بر نمایش فرآراسته. چنانکه ما از پاره‌ای نشانه‌ها که از يك فروشکافی نافر ساخته برآهنجیده‌ایم، بسی چیزها را در همان آغاز کار نتیجه می‌توانیم گرفت: و این پیش از آن است که به نمایش فرآراسته، یعنی به تعریف [= Definition] دست یابیم. بنابراین، در يك کلام، در فلسفه، تعریف، چونان وضوح دقیق و شمرده، کار را بیشتر به پایان می‌رساند، تا اینکه بیاغازد.\* در برابر، در ریاضیات هیچ مفهومی پیش از تعریف در دست نداریم؛ چنانکه بوسیلهٔ تعریف است که مفهوم تازه داده می‌شود. بنابراین ریاضیات می‌تواند و باید همواره از تعریف برآغازد.

ب) تعریفهای ریاضی هرگز نمی‌توانند خطا کنند. زیرا چون مفهوم، نخست از راه تعریف داده می‌شود، پس درست همان چیزی را در خود می‌-

(\* در فلسفه بسی تعریفهای اشتباه‌آمیز در هم می‌لولند؛ بخصوص چنان تعریفهایی که گرچه واقعاً بن‌پارهایی چند را برای تعریف در بردارند، ولی باز همهٔ بن‌پارها را فر-آراستگانه در خود نمی‌گنجانند. اینک، اگر ما نمی‌توانستیم نخست از مفهومها بیاغازیم، مگر آنکه آنها را تعریف کرده باشیم، آنگاه وضع هرگونه فلسفه ورزیدن سخت بد می‌شد. ولی چون تا آنجا که بن‌پارها (بن‌پارهای فروشکافی) در می‌رسند، همیشه می‌توان کاربرد خوب و مطمئن از آنها داشت، - از اینرو تعریفهای ناقص نیز، یعنی گزاره-هایی که هر چند برآستی تعریفها نیستند، ولی در غیر این صورت راست‌اند، و بنابراین به تعریفها نزدیک می‌شوند، بسیار سودمندانه بکار توانند آمد. تعریف، در ریاضیات *ad esse* [= به بودن = به هستی آن = به ذات آن] تعلق دارد؛ - ولی در فلسفه *ad melius esse* [= به بهتر بودن = به بهتر هستی آن] متعلق است. عالی است به تعریف دست یافتن، ولی وه که بسا سخت دشخوار است. هنوز که هنوز است حقوق-دانان می‌کوشند تا برای مفهوم خود از حق [= حقوق]، تعریفی بیابند.

{(A 731)  
(B 759)}

گنجانند که تعریف از راه آن مفهوم، می‌خواهد بیاندیشد. ولی هرچند به لحاظ گنجانیده هیچ چیز نادرست نمی‌تواند در تعریف ریاضی راه یابد، ولی با اینهمه، گاه، گرچه بندرت، ممکن است در صورت (در طرز جامه پوشیدن) به خطا رود: یعنی از نگرگاه دقت. برای نمونه، تعریف عادی دایره، یعنی اینکه: دایره عبارت است از يك خط منحنی که همه نقطه‌های آن از يك نقطه<sup>۱</sup> واحد (از مرکز<sup>۱</sup>) در فاصله مساوی‌اند، - دارای این خطاست که تعیین<sup>۲</sup> منحنی ناصوری در آن وارد گشته است. زیرا می‌باید يك قضیه ویژه داده آید که از تعریف نتیجه‌گیری می‌شود و باسانی استوار تواند شد، و آن اینکه: هرخطی که همه نقطه‌های آن از يك نقطه یگانه در فاصله مساوی قرار داشته باشد، منحنی است (یعنی هیچ بخشی از آن مستقیم نیست). در برابر تعریفهای آن-کاوانه می‌توانند به شیوه‌های بسیار خطا کنند: یا به این ترتیب که نشانه‌هایی را وارد می‌سازند که واقعاً در مفهوم قرار ندارند، یا از بابت جامعیت، که گوهر تعریف را تشکیل می‌دهد، کاستی دارند. زیرا ما به فرآرستگی فرو-شکافی مان کاملاً اطمینان نمی‌توانیم داشت. بدین خاطر، روش ریاضیات را در تعریف کردن، نمی‌توان در فلسفه تقلید کرد.

(۲) در باره اصلهای متعارف. اصلهای متعارف عبارت‌اند از آغازهای هم‌نهادی پرتوم، تا آنجا که بیمیانجی قطعی باشند. اکنون يك مفهوم را نمی-توان با يك مفهوم دیگر، هم‌نهادانه و با اینهمه بیمیانجی هم‌بسته ساخت. زیرا برای آنکه بتوانیم از يك مفهوم فراتر رویم، يك شناخت میانجی‌گر سوم نیز لازم است. اینک، چون فلسفه بسادگی عبارت است از شناخت خردی بر پایه مفهومها، بدینسان در فلسفه هیچ آغازهای یافته نخواهد شد که سزاوار نام اصل متعارف باشد. بعکس، ریاضیات به اصلهای متعارف توان دارد. زیرا ریاضیات می‌تواند به میانجی ساخت مفهومها در سهش برابرستا، محمولهای برابرستا را پرتوم و بیمیانجی به هم بیونداند؛ برای نمونه، این- (B 761) که: سه نقطه همواره در يك سطح مستوی قرار دارند. در برابر، يك آغاز (A 788) هم‌نهادی که تنها از مفهومها هنجیده شده باشد، هرگز نمی‌تواند بیمیانجی

1) Mittelpunkt

(۲) یا «خصیصه»، یا «تعیین»، یا «شخص کردن»، ...؛ و بدینسان (Bestimmung).

قطعی باشد. برای نمونه این گزاره که: هر آنچه رخ می‌دهد، علت خود را دارد. چون در اینجا من باید به دنبال چیز سوم باشم، یعنی شرط تعیین زمانی در یک تجربه. من چنین آغازهای را مستقیماً و بیمیانجی بتهایی از مفهوما بر نمی‌توانستم شناختن. بنابراین، آغازهای نطقی<sup>۱</sup> [= برهانی] کاملاً با آغازهای شهودی<sup>۲</sup>، یعنی اصلهای متعارف، دیگرسان‌اند. آغازهای نطقی [= برهانی] همواره به یک تنقیح مناط نیازمندند؛ ولی آغازهای شهودی، یعنی اصلهای متعارف، سراسر از تنقیح مناط بی‌نیازند. و چون آغازهای شهودی درست به همین دلیل بدیهی‌اند، حال آنکه آغازهای فلسفی<sup>۳</sup> با همه قطعیت خود، هرگز نمی‌توانند ادعا کنند که بدیهی باشند، پس هر گزارهٔ همنهادی خرد ناب و ترافرازنده را که بگیریم، بسی دور است از آنکه (بخلاف آنچه گاه با غرور و لجاجت ادعا می‌شود)، بتواند مانند گزاره: دو دو تا می‌شود چهار تا، به دیده آشکار آید. درست است که من در جستار آناکاوک در جدول آغازهای فهم ناب همچنین پاره‌ای اصلهای متعارف سهش را نیز برانداشیده‌ام. ولی گزاره وارد شده در آنجا، خود یک اصل متعارف نیست، بلکه فقط بدان کار می‌خورد که اصل امکان اصلهای متعارف به طور کلی را فرا دهد؛ و خود فقط آغازهای است<sup>۴</sup> مشتق از مفهوم-ها. زیرا حتا امکان ریاضیات نیز باید در فلسفه ترافرازنده نشان داده شود. بنابراین فلسفه اصلهای متعارف ندارد و هرگز نمی‌باید آغازهای خود را پرتوم، و بدینسان مطلق دستور دهد، بلکه باید بدین راضی بماند که حق خویش را در مورد آغازهایش، از راه تنقیح مناط بنیادین توجیه کند.

۳) دربارهٔ برهانهای نمایان [Demonstrationen]. فقط یک برهان یقینی<sup>۵</sup>، تا آنجا که شهودی باشد، می‌تواند برهان نمایان خوانده آید.

1) diskursive Grundsätze      2) intuitive Grundsätze

3) philosophische Grundsätze

۴) به پیروی از اردمان (و گریلو)، ist selbst (و war selbst) به جای selbst.

۵) apodiktisch را ما به «یقینی»، و «یقیناً» و «به یقین» و «به شیوهٔ یقینی»، بر-گردانده‌ایم. «برهانی» و «ضروری» نیز می‌توان گفت. - شکل عربیدهٔ یونانی: «ابوذقطیقا»؛ بنابراین، همچنین: «ابوذقطیقای»؛ (اصل یونانی: ἄποδεικτικός, -ής, -όν - اسم: ἀπόδειξις: «برهان نمایان»).

{(A 734)  
{(B 762)



- البته تجربه به ما می‌آموزد که چه چیزی برجاست، ولی نمی‌آموزد که آن چیز نمی‌تواند به سانی دیگر باشد.<sup>۱</sup> از اینرو دلایلی آروینی نمی‌توانند هیچ-گونه قطعیت یقینی فراچنگ آورند. ولی از مفهومیهای پرتوم (در شناختهای برهانی [= نطقی]) هرگز قطعیت سهدنی<sup>۲</sup>، یعنی بداهت، زاده نخواهد شد، هرچند که داوری در غیر این صورت قطعی باشد. بنابراین فقط ریاضیات برهانهای نمایان دارد. زیرا ریاضیات شناخت خود را از مفهومیهای مشتق نمی‌سازد، بل همانا از ساخت مفهومیها، یعنی از سهدی که در همخوانی با مفهومیهای پرتوم داده تواند شد، مشتق می‌کند. حتا فراروند جبر<sup>۳</sup> نیز با معادله-های خویش، - که بوسیله تحویل<sup>۴</sup>، حقیقت را به همراه برهان آن، از آنها استخراج می‌کند، - هرچند ساخت هندسی نیست، ولی با اینهمه ساختی است علامتی<sup>۵</sup>. جبر، در این ساخت علامتی، مفهومیها، و بخصوص مفهومیهای نسبت چندیها را، بوسیله نشانه‌ها در سهدش باز می‌نماید، و بی آنکه هرگز به روش اکتشافی چشم داشته باشد، همگی قیاسها را بدان وسیله از خطا مصون می‌دارد، که هر یک از قیاسها را در معرض دید می‌نهد. در برابر، شناخت فلسفی<sup>۶</sup> می‌باید از این امتیاز بی‌بهره باشد؛ زیرا شناخت فلسفی می‌باید امر کلی را همواره به طور انتزاعی<sup>۷</sup> (از راه مفهومیها) در نگر آورد. حال آنکه ریاضیات می‌تواند امر کلی را به طور ملموس (در سهدش منفرد) و با اینهمه از راه تصور ناب، پرتوم بررسی کند، که بدان راه هر گام خطاگونه دیدنی گردانده می‌شود. از اینرو من بهتر آن می‌دانم شناخت فلسفی را دلایلیهای شنیدادی [= سمعی] (نطقی)<sup>۸</sup> بنامم تا برهانهای نمایان. زیرا این گونه شناخت و دلایلیها فقط از راه واژه‌های صرف (از راه برابرایستا در اندیشه) پیش برده می‌شوند، - حال آنکه برهانهای نمایان، چنانکه خود اصطلاح نشان می‌دهد،

(A 735)  
(B 763)

(۱) همچنین ← B 3، زیر II، جمله دوم.

2) anschauende Gewißheit

(۳) به پیروی از راتکه، Algebra به جای Algeber.

4) Reduktion 5) charakteristisch

6) philosophische Erkenntnis 7) in abstracto

8) akromatische (diskursive) Beweise

در سهش برابر ایستا پیش می‌روند.

اینک از همهٔ اینها چنین برمی‌آید که این برای طبیعت فلسفه به هیچ روی شایسته نیست که بخصوص در میدان خرد ناب، با یک روند جزمی به خویشتن بیابد و خود را با عنوانها و حمایل و نشانهای ریاضیات بیاراید؛ از بهر آنکه فلسفه به فرقهٔ ریاضی تعلق ندارد، هرچند که حق دارد به یگانگی<sup>۱</sup> خواهرانه<sup>۲</sup> با ریاضیات امید داشته باشد. بدینسان، کوششهای فلسفه برای بداهت ریاضی<sup>۳</sup> ادعاهای بیهوده‌اند که هرگز کامیاب نتوانند شد. بعکس، این ادعاها فلسفه را از آهنگ خود دور می‌کنند: آهنگ فلسفه آن است که ترفندهای فریب‌آمیزی خردی را که مرزهای خویش را دژمی‌شناسد، کشف کند، و به میانجی روشن‌سازی مفهومیهای ما، خودفریفتگی نگرورزی را به یک خودشناسی فروتنانه ولی بنیادین، بساز گرداند. بنابراین خرد در کوششهای ترافرازندهٔ خویش، نخواهد توانست چندان با اعتماد به پیش بنگرد، چنانکه انگار راهی را که پیموده است کاملاً سرراستانه به هدف خواهد انجامید. خرد نخواهد توانست به مقدمه‌های بنیادین خود اعتماد داشته باشد، چنانکه دیگر لازم نیاید که اغلب به پس بنگرد و توجه کند که: آیا در پیشروند قیاسها خطایی یافته نمی‌شود که در اصلها نادیده انگاشته شده باشد، چنانکه این امر را لازم گرداند که یا آن اصلها دقیقتر تعیین گردند، و یا سراسر دگرگون شوند؟

{(A 736)  
{(B 764)

#### 1) Vereinigung

(۲) یا «برادرانه»، یا «خواهر و برادری». در متن می‌آید: «خواهری»، «خواهرانه» (schwesterlich)؛ زیرا «ریاضیات» (die Mathematik) و «فلسفه» (die Philosophie) هر دو در آلمانی مؤنث‌اند. ژول باری و ترمزگ-پاکو؛ schwesterlich را به fraternel («برادری»، «برادرانه») برگردانده‌اند: union / alliance fraternelle، که کاربرد عادی فرانسه است. [ضمناً، در فرانسه واژهٔ «فلسفه»: la philosophie، مؤنث است؛ و «ریاضیات» نیز هر چند معمولاً به صورت جمع بکار می‌رود (les mathématiques)، ولی مفرد آن باز مؤنث است: la mathématique. بنابراین، صرفاً از نگرگاه دقت صوری، sororal («خواهری»، «خواهرانه») هم ممکن می‌بود: union / alliance [sororale].

(۳) در متن: jene. با الهام از میکل‌جان به صورت «کوششهای فلسفه برای بداهت ریاضی» تصریح شده است؛ - و گرنه، اشاره به مضمون جملهٔ نخست همین پاراگراف: «اینک از همهٔ اینها...»، یعنی: آراستن خود با عنوانها و ...

#### 4) Blendwerke

من همه گزاره‌های یقینی را (خواه ثابت کردنی باشند، خواه بی-میانجی قطعی)، بخش می‌کنم به: اصلهای جزمی [Dogmata =] و دیاضیه‌ها<sup>۱</sup>. يك گزاره مستقیماً هم‌نهادی بر پایه مفهوماها، يك اصل جزمی [Dogma =] است؛ در برابر، يك گزاره هم‌نهادی از راه ساخت مفهوماها، يك دیاضیه [Mathema =] است. داوریهای آناکاوانه برآستی در باره برابرآستا، بیش از آنچه که مفهومی که ما از آن برابرآستا داریم، در خود می‌گنجانند، چیزی به ما نمی‌آموزانند. زیرا داوریهای آناکاوانه شناخت را فراتر از مفهوم موضوع<sup>۲</sup> نمی‌گسترانند، بلکه فقط مفهوم را توضیح می‌دهند. از اینرو داوریهای آناکاوانه نمی‌توانند بشایستگی اصلهای جزمی [Dogmen =] خوانده شوند (واژه Dogma [= اصل جزمی] را شاید بتوان به Lehrspruch [= مانثرا<sup>۳</sup> = دستور] ترجمه کرد). ولی از دو گونه گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم یساده شده، بر طبق کاربرد عادی سخن، فقط آنهایی که به شناخت فلسفی تعلق دارند، می‌توانند اصل جزمی نام گیرند. اما دشوار است گزاره‌های حساب<sup>۴</sup> یا هندسه را اصلهای جزمی نامیدن. پس، این کاربرد، توضیحی را که ما عرضه داشته‌ایم تصدیق می‌کند، و آن اینکه: فقط داوریهایی که بر پایه مفهوماها قرار دارند می‌توانند جزمی خوانده شوند، نه داوریهایی که از ساخت مفهوماها بر می‌خیزند.

اینک سراسر خرد ناب در کاربرد صرفاً نگرورزانه خویش، حتا يك داوری هم‌نهادی مستقیم بر پایه مفهوماها را نیز در خود نمی‌گنجانند. زیرا خرد نساب، چنانکه نشان داده‌ایم، به هیچ روی توان ندارد از راه مینوها

#### 1) Mathemata

۲) Subjekt؛ نیز: «درون آخته». میکل‌جان و کمپ‌سمیت Subjekt را در اینجا به object برگردانده‌اند. مولر Subjekt را نادیده انگاشته است. ژول بارنی و ترمزگ-پاکو و اویزرمان: همان Subjekt (به ترتیب: sujet و субъект).

۳) در متن به صورت جمع است: Lehrsprüche. - واژه maθra- (یا: mānθra) اوستایی است؛ به معنای: «کلمه»، «گفتار»، «گفتاره»، «حکم»، «گفتاره مقدس»، «اندیشه»، «گفتاره و اندیشه مقدس». - کمپ‌سمیت به doctrine برگردانده است؛ مولر: precept؛ ژول بارنی و ترمزگ-پاکو: sentence؛ اویزرمان: установленное положение [= گزاره برقرار شده].

#### 4) Rechenkunst

داوریهای هم‌نهادی‌ای تشکیل دهد که اعتبار عینی داشته باشند. ولی از راه مفهومیهای فهم، خرد البته آغازیهایی برپا می‌کند مطمئن، ولی هرگز نه مستقیماً از مفهومیها، بلکه همیشه غیر مستقیم، از راه رابطه این مفهومیها با چیزی که بیکباره تصادفی است، یعنی تجربه ممکن. زیرا اگر این تجربه (هر چیزی چونان برابر استای تجربه ممکن) در پیش فرض شود، البته این آغازیه‌ها یقیناً قطعی‌اند، ولی در گوهر خویش (مستقیماً) هرگز نمی‌توانند پرتوم شناخته آیند. بدینسان هیچ کس نمی‌تواند این گزاره را که: هر آنچه رخ می‌دهد، علت خود را دارد، - تنها از این مفهومیها داده شده رخ داده و علت، به شیوه‌ای بنیادین اندر بیند. از اینرو این گزاره، اصل جزمی [= Dogma] نیست، هر چند از دیدگاهی دیگر، یعنی در حیطه واحد کاربرد ممکن خویش، که تجربه باشد، می‌تواند بخوبی و به شیوه‌ای یقینی<sup>۱</sup> استوار شود. ولی این گزاره، آغاز [Grundsatz =] خوانده می‌شود، و نه قضیه [= Lehrsatz]؛ هر چند که با اینهمه باید استوار گردد. زیرا این گزاره این خصلت ویژه را دارد که مبنای برهانی خویش، یعنی تجربه را، نخست خود ممکن می‌گرداند، چنانکه همواره باید در تجربه در پیش فرض شود.

اینک اگر در کاربرد نگروزرانه خرد ناب به لحاظ گنج‌نایده نیز اصل-های جزمی یافته نشوند، پس روش جزمی سراسر، خواه از ریاضیدانان به وام گرفته شده باشد، خواه یک شیوه ویژه باشد، لافسه نامناسب است. زیرا این روش فقط اشتباهها و خطاها را در خود می‌نهنبند [= پنهان می‌کند] و فلسفه را می‌فریبد، که آهنگ راستین‌اش آن است که همه گامهای خرد را در روشن‌ترین نور خود دیدنی سازد. با اینهمه، روش فلسفه<sup>۲</sup> همچنان می-تواند دستگاه‌مندانه باشد. زیرا خرد ما (به طور ذهنی) خود یک دستگاه است؛ هر چند که در کاربرد ناب خویش، به میانجی مفهومیهای محض، فقط یک دستگاه پژوهش است بر طبق آغازیه‌های یگانگی، که برای آن آغازیه‌ها، فقط تجربه است که می‌تواند مایه بدست دهد. ولی در اینجا به هیچ زوی بحث

1) apodiktisch

۲) در متن: die Methode. هماهنگ با اویزمان و میککل‌جان (و تویچاً کمپ‌سمیث)، «فلسفه» به ترجمه افزوده شده است.

بر سر روش ویژه يك فلسفه ترافرازنده نیست. زیرا ما فقط به سنجش وضعیت توانش خود می‌پردازیم، یعنی اینکه: آیا اصلاً می‌توانیم ساختمان کنیم، - و آنگاه بامایه‌ای که در دست داریم (با مفهومیهای ناب پر توم)، ساختمان خود را به چه بلندی توانیم رسانیدن؟

## فصل نخست

## بهره دوم

## انضباط خرد ناب در رابطه با کاربرد

پاد-ارتیکانه<sup>۲</sup> [= جدالی = جدلی = جدل ورزانه] آن

خرد باید در همه به عهده گیربهایش، خویشان را تابع سنجش سازد، و نمی‌تواند آزادی سنجش را بوسیله هیچ گونه منع، از میان بردارد، بی‌آنکه به خود آسیب زند و يك دژگمانی را به خود برانگیزد که برای خود اوزیان-بخش است. اینک هیچ چیز، هر اندازه هم که سودمند باشد، چندان مهم نیست، هیچ چیز چندان مقدس<sup>۳</sup> نیست که خود را از این تراجویی<sup>۴</sup> [= بررسی و پژوهش] آزمایشده و دقیق که هیچ اعتبار و اقتدار شخصی را بر نمی‌شناسد، به کنار کشد. حتا وجود خرد استوار است بر پایه این آزادی. زیرا خرد هیچ اعتبار و اقتدار مستبدانه<sup>۵</sup> ندارد، بلکه فرمان او همواره فقط توافق شهروندان آزاد است که هر يك از ایشان در هر مورد باید بتواند بدون وقفه درونی، نه تنها تردید و تأمل [= اندیشمندی] خود را ابراز دارد، بل همانا حتا بگوید: *veto* (A 739) }  
(B 767) } [= من منع می‌کنم = رأی مخالف می‌دهم].

ولی اکنون، هر چند خرد هرگز نمی‌تواند از سنجش سرپیچی کند، با این-همه چنین نیست که همواره حق داشته باشد از سنجش بهراسد. ولی خرد ناب در کاربرد جزمی‌اش (ونه در کاربرد ریاضی)، چندان به مشاهدۀ بسیار دقیق والاترین قانونهای خود آگاه و پایبند نیست، - اگر می‌بود، می‌بایست با

1) Vermögensumstände

۲) polemisch؛ و نیز: «پاد-ارتیک گرانه»، «پادستیهشی»، «پادرزمی»، «پادرزمانه».

3) heilig 4) Durchsuchung 5) diktatorisches Ansehen

حجب و کمرویی، و همانا با فروگذاری هرگونه اعتبار و اقتدار جزمی<sup>۱</sup> ادعایی، در برابر دیدگان سنجشگر<sup>۲</sup> خردی برتر و داوری‌کننده، ظاهر شود. ولی هنگامی که خرد نه به بازرسی و مهار داور، بلکه به ادعاهای هم-شهریان خود می‌پردازد و تنها می‌بایستی در برابر آن ادعاها از خود پیدافندد، وضع بیکباره دیگرسان است. زیرا چون همشهریان خرد، به همان سان می-خواهند در ناپیدن [= نفی کردن] جزمی باشند که خرد در هایدن [= ایجاب کردن]، - پس توجیهی به شیوه  $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$  = kat' ánthrōpon = بر طبق شخص = بر طبق انسان = از دیدگاه انسان [= ایجاد می‌شود که خرد را به ضد هرگونه زیان تضمین می‌کند، و یک دارایی مستند و با عنوان<sup>۳</sup> را برای او تأمین می‌گرداند که نمی‌باید از هیچ‌گونه ادعاهای بیگانه باک داشته باشد. هرچند که این دارایی مستند و با عنوان، خود نمی‌تواند  $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$  = kat' alētheian = بر طبق حقیقت = از دیدگاه حقیقت [= به شیوه‌ای رسا استوار گردد.

اینک نگریده من از کاربرد پاد-آرتیکانه [= جدالی = جدلی = جدل-ورزانه] خرد ناب، عبارت است از: پدافند گزاره‌های خرد، در برابر ناپش جزمی گزاره‌های خرد. اکنون، در اینجا موضوع آن نیست که شاید حکمهای خرد نتوانند نادرست نیز باشند، بلکه موضوع فقط این است که: هرگز هیچ کس نمی‌تواند عکس حکمهای خرد را با قطعیت یقینی (با حتماً فقط با فرمانمودی بیشتر) حکم کند. زیرا ما با خواهش و گدایی صاحب مایملک خود نشده‌ایم، چون سند مالکیتی<sup>۴</sup> [= عنوانی] برای ملک خود داریم، هر چند هم که این سند مالکیت کافی نباشد؛ و این کاملاً قطعی است که هیچ کس هرگز نمی‌تواند نامشروعیت این دارایی را استوار کند.

این امری است اندوهناک و خوارکننده که اصلاً می‌بایستی گونه‌ای پادنهادیک خرد ناب یافته شود؛ و خرد ناب که با اینهمه والاترین دادگاه را برای همه مناقشه‌ها مجسم می‌کند، می‌بایستی با خویشتن خود در ستیزه افتد.

- 1) dogmatisches Ansehen
- 2) kritisch      3) tituliert
- 4) Titel

{ (A 740)  
(B 768)

درست است که ما در فصل ناموسان‌پیکاری خرد ناب<sup>۱</sup>، چنین پادنه‌ادیک ظاهری خرد ناب را در برابر خود داشتیم، اما در آنجا نشان داده شد که این پادنه‌ادیک بر پایهٔ یک دژفهمی استوار بود: به این ترتیب که برطبق پیش-داوری عادی، پدیدارها به جای چیزهای فی‌نفسه گرفته می‌شدند، و سپس یک فرآستگی مطلق پدیدارها، به یک شیوه یا به شیوهٔ دیگر (که با اینهمه به هر دو شیوه متساویاً ناممکن بود) طلب می‌شد؛ - حال آنکه چنین چیزی را به هیچ روی نمی‌توان در پدیدارها انتظار داشت. بنابراین، در آن هنگام، در دو گزارهٔ زیر: سلسلهٔ پدیدارهایی که در گوهر خویش داده شده‌اند یک آغاز مطلقاً نخستین دارد، و: این سلسله مطلقاً و در گوهر خویش هیچ گونه آغاز ندارد، - یک آخشیج خرد با خود، که واقعی باشد، در کار نبود. زیرا هر دو گزاره بخوبی می‌توانند با هم وجود داشته باشند؛ از بهر آنکه پدیدارها به لحاظ برجسته‌ستی خود (چونان پدیدارها) در گوهر خویش هیچ نی‌اند؛ یعنی چیزهایی‌اند آخشیج-گونه [= پادگویانه]؛ و بنابراین، فرض پیشین آنها طبیعتاً باید استنتاجهایی آخشیج‌گونه به دنبال خود داشته باشد.

(A 741) } ولی در اینجا چنین دژفهمی را نمی‌توان بهانه آورد و مناقشهٔ خرد را  
(B 769) } نمی‌توان بدینسان کنار گذاشت که از یک سوی، خداگروانه<sup>۲</sup> حکم کنیم: یک برترین هستمندی وجود داد؛ و از سوی دیگر، خدااناگروانه بگوییم که: هیچ برترین هستمندی وجود ندارد. در روانشناسی هم نمی‌توان چنین کرد، اگر در برابر این گزاره که: هر آنچه می‌اندیشد دارای یگانگی پایندهٔ مطلق است و بنابراین از هرگونه یگانگی مادی<sup>۳</sup> فناپذیر متمایز است، - گزارهٔ برابر نهادهٔ دیگری را پیش کشیم: روح یگانگی نامادی<sup>۴</sup> نیست و نمی‌تواند از فناپذیری مستثنا باشد. زیرا برایستای پرسش، در اینجا از همهٔ چیزهای بیگانه‌وار، که با طبیعت خود برابر است آخشیج‌گونه است، آزاد است؛ و فهم فقط با چیزهای فی‌نفسه سروکار دارد، نه با پدیدارها. بنابراین در اینجا طبیعتاً یک

۱) oben: «بالا»، «پیش از این»؛ - اشاره به «فصل ناموسان‌پیکاری خرد ناب» دانسته شده است.

۲) theistisch؛ - همچنین: «خداپرستانه»، «خداشناسانه».

3) materiell 4) immateriell

ستیزه راستین یافته خواهد شد، اگر فقط خرد ناب، در سوی نایی [= سلبی = منفی] بخواهد چیزی بگوید که به بنیاد حکم نزدیک شود. زیرا آنچه مربوط است به سنجش مبناهای برهانی کسانی که به شیوه جزمی اظهار مثبت می‌کنند، البته می‌توان سنجش<sup>۱</sup> مطرح شده بوسیله سنجشگر آن کسان را پذیرفت، بی آنکه بدان سبب این گزاره‌های هایی [= ایجابی] را از دست نهاد، که با اینهمه، دست کم از علاقه خرد برخوردارند، - حال آنکه هم‌اورد را هرگز یارای دست یازیدن بدین علاقه نیست.

البته من در این عقیده که مردانی ممتاز و ژرف‌اندیش (برای نمونه، زولتسر<sup>۲</sup>) بارها بیان داشته‌اند، شریک نیستم. ایشان چون ضعف برهانهایی را که تاکنون پیش نهاده شده‌اند، حس کرده‌اند، آنگاه گمان برده‌اند می‌توان امید داشت که باز، زمانی، برهانهای نمایان بدیهی این دو گزاره اساسی خرد ناب ما، یعنی اینکه: خدا وجود دارد، و: زندگی آینده وجود دارد، بر یافته خواهند شد. بعکس، من اطمینان دارم که این هرگز رخ نخواهد داد. زیرا خرد دلیل خود را برای چنین حکمهای هم‌نهادی که به برابر- ایستاهای تجربه و امکان درونی آنها مربوط نمی‌شوند، از کجا خواهد گرفت؟ ولی این نیز یقیناً قطعی است که هیچ کس انسانی را نمی‌تواند یافت که عکس حکمهای هم‌نهادی بالا را با کوچکترین فرانمود، حکم تواند کرد؛ چه رسد به اینکه به شیوه جزمی چنین کند. زیرا چون او عکس حکمهای مورد

{(A 742)  
(B 770)}

(۱) در متن: die kann man ihm. ویله ihm را ihr می‌خواند، و کمپ سمیت ihr را اشاره به Kritik می‌گیرد و در اینجا آن را به criticism برمی‌گرداند (نه به critique). - ما به پیروی از گورلاند، die را اشاره به Kritik: «سنجش» دانسته‌ایم، و در باره ihm، تقریباً از اردمان پیروی کرده‌ایم که ihm را اشاره به dem Kritiker des Dogmatismus (سنجشگر جزم‌گروی) می‌داند. ضمناً «مطرح شده بوسیله سنجشگر آن کسان» را می‌توان بسادگی حذف کرد بی آنکه به جمله یا به معنا آسیب رسد: «البته می‌توان سنجش را پذیرفت.» - و اما ترجمه مولر کوتاه‌تر و ساده‌تر است:

«ما بخوبی می‌توانیم انتقاد [یا «نقد»: criticism] استدلالهای مطرح شده بوسیله کسانی که جزماً اظهار مثبت می‌کنند، را بپذیریم، بی آنکه...».

(۲) Johann Georg Sulzer (1720-1779)، فیلسوف آلمانی، شاگرد و پدافنده ولف.



بحث را با اینهمه تنها بایستی بتواند از راه خرد ناب ثابت کند، پس باید به عهده گیرد تا استوار کند که: يك برترین هستومند، و نیز، درون آخته اندیشنده در ما، چونان هوش ناب، ناممکن می‌باشد. ولی او این شناساییها را از کجا مشتق تواند ساخت، شناساییهایی که به او حق دهند در باره شی‌هایی فراتر از هرگونه تجربه ممکن، بدینسان هم نهادانه داوری کند؟ بنابراین ما می‌توانیم در این باره چنان سراسر<sup>۱</sup> مطمئن باشیم که هیچ کس هرگز عکس گزاره‌های بالا را استوار نتواند کرد، که درست به همین سبب، هرگز لازم نداریم به برهانهای مدرسی<sup>۲</sup> بیا نیشیم. بل ما همچنان می‌توانیم این گزاره‌ها را فرض گیریم؛ چه، این گزاره‌ها با علاقه نگروزرانه خرد ما در کاربرد آروینی کاملاً<sup>۳</sup> هم‌دوسیده‌اند، و فزون بر آن، برای آنکه علاقه نگروزرانه را با علاقه عملی متحد سازند، یگانه وسیله‌هایند. و اما در برابر هم‌آورد (که در اینجا نمی‌باید بسادگی چونان سنجشگر نگریسته آید)، ما *non liquet* [= روشن نیست] خود را آماده داریم، که می‌باید او را ناگزیر آشفته سازد. با اینهمه، ما را از دلیل تلافی‌جویانه<sup>۴</sup> او علیه خود باکی نیست، زیرا ما مبدأ حکمتی ذهنی خرد را پیوسته ذخیره داریم، که هم‌آوردمان بضرورت از آن بی‌بهره است، و به پشتوانه آن مبدأ حکمتی ما می‌توانیم همه آفندهای بیهوده او را با آرامش و بی‌تفاوتی بنگریم.

(A 749)  
(B 771)

بدین آیین، براستی هیچ‌گونه پادنهادیک خرد ناب یافته نمی‌شود. زیرا یگانه رزمگاه برای چنین پادنهادیک بایستی در حیطه یزدانشناسی ناب و روانشناسی ناب جستجو شود. ولی این میدان هیچ رزمنده‌ای ندارد که سراسر مسلح باشد، و جنگ‌افزارهایی داشته باشد که می‌بایست از آنها ترسید. او فقط می‌تواند با تمسخر و<sup>۴</sup> گرافه‌گویی به میدان آید، - وضعی که همچون يك بازی بچگانه، خنده‌آور تواند بود. این يك ملاحظه تسلی‌بخش است که به خرد دوباره دلیری می‌بخشد. زیرا خرد به چه چیز اعتماد تواند کرد، اگر

(۱) به پیروی از اردمان، so ganz به جای ganz.

2) schulgerechte Beweise

3) Retorsion

(۴) به پیروی از ویراست پنجم، und به جای oder.

او که بتنهایی فرا خوانده می‌شود تا همهٔ اشتباهها را از میان بردارد، با خود در ستیزه باشد، بسی آنکه بتواند به صلح و دارایی ایمن و آرام امید داشته باشد؟

هر آنچه طبیعت، خود سامان می‌دهد، برای قصد و منظوری خوب است. حتا زهرها بدین کار می‌خورند که بر زهرهای دیگر که در اخلاط بدن ما فرآورده می‌شوند، چیره گردند، و از اینرو نمی‌باید در يك مجموعهٔ فر-آراستهٔ داروها (عقاقیر) برجا نباشند. این اعتراضها به ضد اقلعها و خود-شيفتگی خرد صرفاً نگرورز ما، خود بوسیلهٔ طبیعت همین خرد داده می‌شوند، و بنابراین، می‌باید مقصد و آهنگ نیکوی خود را داشته باشند؛ چنانکه نباید آنها را به باد داد. چرا پروردگار بسی برابر ایستاهارا، با آنکه با بر-ترین علاقهٔ ما همدوسیده‌اند، چنان بالا، دور از دسترس ما نهاده است که فقط بسختی به ما اجازه داده می‌شود تا آنها را در يك دریافت<sup>۱</sup> ناواضح که بوسیلهٔ خود ما نیز در معرض شك است، در نگریم، - چنانکه بدان راه نگاه-های جویندهٔ ما بیشتر برانگیخته می‌شوند، تا خشنود گردند؟ اینکه سودمند باشد در رابطه با این گونه چشم‌اندازها به تعیینهای گستاخانه خطرکنیم، دست کسم مشکوک است، و شاید حتا زیسانبخش باشد. ولی در همهٔ مواقع و بی هرگونه شك سودمند است که به خرد، هم به خرد پژوهنده و هم به خرد آزماینده، آزادی کامل دهیم تا او بتواند بدون ممانع به علاقهٔ خاص خود رسیدگی کند. علاقهٔ خرد به همان سان با کرانه نهادن برای بینشهای خرد پیش برده می‌شود، که با گستراندن این بینشها. ولی اگر دستهای بیگانه در علاقهٔ خرد در آمیزند تا خرد را با آهنگهای تحمیلی از روند طبیعی اش منحرف گردانند، این علاقه در همه احوال آسیب خواهد دید.

بر این پایه، بگذارید هم‌اورد شما فقط به نام خرد سخن گوید و با او فقط با جنگ افزارهای خرد بجنگید. در غیر این صورت در بارهٔ امر نیکو (در بارهٔ علاقهٔ عملی بشریت<sup>۲</sup>) نگران نباشید؛ زیرا این امر نیکو در مناقشهٔ صرفاً

1) Wahrnehmung

۲) هماهنگ با میکال‌جان، «بشریت» به ترجمهٔ فارسی افزوده شده است.

{(A 744)  
(B 772)}

نگرورزانه، هرگز وارد بازی نمی‌شود. سپس، این مناقشه چیزی کشف نخواهد کرد مگر يك ناموسان‌پیکاری معین خرد، که چون استوار است بر پایه طبیعت، می‌باید بضرورت بازجویی شود و آزموده گردد. این مناقشه، خرد را از راه نگرش برابر استای او از دو جنبه پرورش می‌دهد و داوری خرد را بدین راه تصحیح می‌کند که آن داوری را کرانمند می‌سازد. آنچه در اینجا بر سرش مناقشه می‌کنند، خود امر مود بحث<sup>۱</sup> نیست، بل همانا لحن طرح آن است. زیرا برای شما باز هم به اندازه بسنده دلیل می‌ماند تا به زبان یک گردیدن<sup>۲</sup> [= باور کردن = ایمان] محکم که در برابر تیزترین خرد خود را توجیه کرده است سخن گویند، هر چند که می‌باید زبان دانستن را وادھید.

(A 745)  
(B 773)

اگر می‌شد از دیوید هیوم خونسرد که برآستی برای ترازمندی داوری آفریده شده است بهر سیم: چه چیزی شما را بر آن داشت تا با اندیشمندی کاوشگرانه پر زحمت و حوصله، این اقناع را که برای آدمی بدین اندازه تسلی بخش و سودمند است، یعنی اینکه: بینش خردی<sup>۳</sup> آدمیان برای حکم کردن و برای مفهوم متعین یک برترین هستومند بسنده است، از بن برکنید؟ - آنگاه شاید او پاسخ می‌داد: هیچ چیز، مگر این آهنگ، که خرد را در خودشناسی اش پیشتر بریم و همهنگام، گونه‌ای عدم رضایت و خشم بر سراجباری که بعضی می‌خواهند به خرد تحمیل کنند، بدینسان که در بساره او زیاده لاف می‌زنند و همهنگام وی را باز می‌دارند از آنکه یک اعتراف صادقانه ضعف-های خود را پیش نهد، ضعفهایی که بر اثر آزمون خویشتن خود او آشکار می‌شوند. در برابر، اگر از پرستلی<sup>۴</sup>، که تنها به آغازه‌های کاربرد آدینی خرد دل سپرده است و از هرگونه نگرورزی تراگذرنده<sup>۵</sup> رویگردان است،

(۱) در متن: *ist nicht die Sache, sondern der Ton*. کمپ سمیت *die Sache* را اشاره به «علاقه‌های عملی خرد» می‌داند: «...علاقه‌های عملی خرد نیست، بلکه شیوه باز نمود آنهاست».

2) das Glauben

3) Vernunftseinsicht

(۴) Joseph Priestley (1733-1804)، شیمیدان، فیزیکدان، و یزدانشناس انگلیسی، کشف‌کننده اکسیژن.

5) transzendente Spekulation

بپرسید که: او چه انگیراننده‌هایی داشته است تا آزادی و نسامیرایی روح ما (امید به زندگی آینده نزد او فقط انتظار يك معجزه رستاخیز است)، این دو ستون بنیادین سراسر دین را از بن فروافکند، حال آنکه او خود، آموزگار پرهیزگار و متعصب دین است؟ - در این صورت شاید او را پاسخی نمی‌بود مگر اینکه: از بهر علاقه خرد، که بدان راه از میان می‌رود که پاره‌ای برابر استاها از قانونهای طبیعت مادی، که یگانه قانونهایی اند که ما دقیقاً می‌شناسیم و تعیین می‌توانیم کرد، مستثنا شوند. این نامنصفانه خواهد نمود که پرستلی را که می‌داند چگونه حکم پارادکسشانه [= متناقض] خویش را با نگرگاه دین متحد کند، تخطئه کنیم، و مردی نیک‌اندیش را به درد آوریم، به این دلیل که به مجرد آنکه از حیطة طبیعت‌شناسی گم شود، نمی‌تواند راه خود را بیابد. ولی در مورد هیوم نیز که به سانی همانند با حسن نیت است و سرشت-نشان اخلاقی‌اش بی‌آهوست، باید این لطف را روا داشت - اگر او بدان سبب نتواند از نگرورزی آهنجیده خویش دست بشوید<sup>۲</sup> که بحق گمان می‌کند که برابر استای نگرورزی او سراسر بیرون از مرزهای دانش طبیعت، در حیطة مینوهای ناب قرار دارد.

{(A 746)  
(B 774)}

اینک در اینجا، بخصوص در رابطه با این خطر که چنین می‌نماید خیر همگان را تهدید کند، چه می‌باید کرد؟ هیچ چیز طبیعی‌تر نیست، هیچ چیز صلاح‌آمیزتر نیست از تصمیمی که شما بایستی در این باره بگیرید. بگذارید این اندیشندگان راه خود را بپویند. اگر ایشان استعداد داشته باشند، اگر پژوهش ژرف و نوین عرضه کنند، در يك کلام، اگر ایشان فقط خرد نشان دهند، خرد همواره سود خواهد برد. ولی اگر شما به وسیله‌هایی دیگر دست یازید جز خردی رها از اجبار، اگر بر سر خیانت عظیم بانگ برآورید، اگر مردمان عادی<sup>۳</sup> را که به هیچ‌روی از این کارگردانی<sup>۴</sup>های باریک سر در نمی-

۱) Bewegungsgrund؛ - همچنین: «بنیاد جنباننده»، «دلیل محرك»، «محرکه»، «سائق».

۲) در متن: verlassen؛ همچنین: «رها کردن»، «دست کشیدن»، «ترك کردن»، «واگذاشتن»، «واگذار کردن»؛ و بدینسان. اما ویله به جای verlassen می‌دهد: zulassen: «پذیرفتن»، «مجاز شمردن»، «اجازه دخول دادن»، و غیره. - بنابراین، با حذف seine: «... اگر او بدان سبب نتواند نگرورزی آهنجیده را مجاز شمارد که...».

3) gemeines Wesen      4) Bearbeitung

(A 747) }  
(B 775) }

آورند، انگار برای فرونشاندن آتش فراخوانید، - در این حالها خود را در معرض تمسخر خواهید نهاد. زیرا سخن به هیچ روی بر سر آن نیست که چه چیزی در اینجا برای خیر همگان امتیازآمیز است یا زیانبخش است، بل فقط اینکه: خرد در نگرورزی خود به هنگامی که هرگونه علاقه را منتزع می کند، تا کجا پیش تواند رفت؛ و اینکه: آیا اصلاً می بایست روی نگرورزی حساب کرد، یا اینکه می بایست نگرورزی را مرجحاً به خاطر علاقه عملی واهشت [= واهلید]. پس به جای حمله کردن با شمشیر، بهتر است از هدیش [= جایگاه] مطمئن سنجش، این مناقشه را بآرامی تماشا کنید، مناقشه ای که برای رزمندگان رنج آور است، ولی برای شما سرگرم کننده، و در بیرونشدهی که قطعاً بی خونریزی است، می بایست برای بینشهای شما سودمند افتد. زیرا این کاری است بس بیهوده که از يك سوی، از خرد انتظار روشنگری داشته باشیم، و از سوی دیگر، از پیش برای وی تجویز کنیم که وی ضرورتاً کدامین طرف را باید گرفتن. فزون بر آن، خرد خود بخود بوسیله خرد چنان سخت مقید شده و در درون حدها نگه داشته شده است، که شما به هیچ روی لازم ندارید نگهبانان را فراخوانید، تا در برابر آن طرفی که چیرگی ظاهر آ نگران کننده اش برای شما خطرناک می نماید، مقاومت مدنی ایجاد کنید. در این دوپچمگوئیك، پیروزی ای یافته نمی شود که شما سببی داشته باشید تا بر سر آن نگران شوید.

همچنین خرد همانا سخت به چنین مناقشه دوپچمگویانه<sup>۱</sup> نیازمند است؛ و ایکاش این مناقشه پیش از اینها، و با اجازه نامحدود افکار عمومی انجام گرفته بود. از بهر آنکه در آن حال يك سنجش رسیده و جا افتاده، زودتر ایجاد می شد، و در پدیداری<sup>۲</sup> آن، همه این مراغه ها خود بخود از میان می رفت، به این ترتیب که مناقشه گران، فریبها و پیشداوریهای را که ایشان را نامتحد ساخته اند، در می یافتند.

در طبیعت انسانی عدم خلوص<sup>۳</sup> معینی یافته می شود که با اینهمه سرانجام

(۱) «دوپچمگویانه» [= دیالکتیکی] به ترجمه افزوده شده است.

2) Erscheinung

(۳) Unlauterkeit. - شبیانی: «ریا»: «ریاء معیناً».

{(A 748)  
{(B 776)

باید مانند هر آنچه از طبیعت می‌آید، تمایلی برای هدفهای خوب را در خود بگنجانند، و آن، گرایش است که نیت‌های راستین خود را پنهان سازیم و به پاره‌ای نیت‌های برگرفته که نیکو و ستودنی می‌دانیم، تظاهر کنیم. این سراسر قطعی است که آدمیان بر اثر این گرایش که چستی خود را پنهان سازند، و نیز یک فرامود امتیاز آمیز به خود بگیرند، نه تنها خود را متمدن ساخته‌اند، بلکه همچنین بتدریج تا اندازه‌ای معین خود را اخلاقی نیز گردانده‌اند. زیرا چون آدمیان نمی‌توانستند از خلال بَزْک بیرونی احترام، ارجمندی و اخلاق و حیا، درون را بنگرند، پس در نمونه‌های ظاهراً اصیل خوبی<sup>۱</sup> که در پیرامون‌شان قرار دارند، یک آموزشگاه بهسازی<sup>۲</sup> برای خود یافتند. ولی این تمایل که در بهتر از آنچه هستیم، و نماییم، و نیت‌هایی را جلوه دهیم که نداریم، انگار موقتاً<sup>۳</sup> به این درد می‌خورد که انسان را از خشونت باز دارد و به او اجازه دهد دست کم ده دسم خوبی را که می‌شناسد، بر خود گیرد. زیرا پس از آن، اگر آغازه‌های راستین یک بار بازگشوده شوند و در شیوه اندیشش وارد گردند، پس باید بتدریج با آن نادرستی نیرومندانه مبارزه شود؛ چه، و گرنه، آن دروغ دل را تباه خواهد کرد و نخواهد گذاشت که نیت‌های نیکو اندر میان علفهای هرزه فرامودی زیبا، برون رویند.

وامسا من افسوس می‌خورم که درست همین عدم خلوص، دورویی و ریاکاری را حتا در بیانهای شیوه اندیشش نگرورزانه، اندریابیم، که در آن، انسانها برای آنکه اندیشه‌های خود را منصفانه آشکار سازند و عریان کشف کنند، مانع‌های به مراتب کمتری دارند، و هیچ امتیازی نیز ندارند که جز این کنند. زیرا چه چیز می‌تواند برای بینشها زیانبخش‌تر باشد از آنکه حتا اندیشه‌های محض را دروغسته به یکدیگر فرا رسانیم؛ شکی را که به ضد حکمهای خود حس می‌کنیم، پنهان گردانیم؛ یا مبناهای برهانی را که خود ما را نیز خرسند نمی‌سازند، اکلیل بداهت زنیم؟ با اینهمه تا آنجا که صرفاً غرور شخصی این دسیسه‌های مخفی را برانگیزد (که در داوریهای نگر-

{(A 749)  
{(B 777)

(۱) das Gute. (توجه کنید که «خوبی» در اینجا اسم است، نه صفت با «ی» نکره.)  
2) Besserung      3) provisorisch

ورزانه‌ای که علاقه ویژه‌ای ندارند و آسانی نمی‌توانند دارای قطعیت یقینی باشند، معمولاً وضع چنین است)، این غرور، بوسیله غرور دیگران با تأیید کامل افکار عمومی<sup>۱</sup> خنثا می‌شود؛ و سرانجام امرها به نقطه‌ای می‌انجامند که با خالص‌ترین نیت و صراحت نیز می‌شد به همانجا رسید، - هر چند که سخت زودتر. ولی هنگامی که مردمان عادی می‌پندارند که خردپردازان موشکاف کاری ندارند جز آنکه پایه‌های رفاه عامه را متزلزل کنند، در این حال نه تنها مطابق زیرکی است، بلکه همچنین مجاز است، و همانا سخت ستودنی نیز هست که بیشتر با دلیلهای ظاهری به یاری امر نیکو آئیم، تا اینکه به هماوردان ادعایی رفاه عامه فقط این امتیاز را بدهیم که به ما توصیه کنند تا لحن خود را به تعدیل<sup>۲</sup> آوریم و به يك اعتقاد صرفاً عملی تنزل دهیم، و خود را ملزم گردانیم که نبودن قطعیت نگرورزانه و یقینی را اذعان کنیم. با اینهمه، من مایلم بیانیشم که با آهنگ حکم کردن يك امر نیکو، هیچ چیز در جهان همچون مکر و دورویی و فریب، دژهماهنگتر نیست. اینکه در سبک و سنگین کردن دلیلهای خردی يك نگرورزی محض، می‌باید سراسر با صداقت پیش رفت، همانا کمترین چیزی است که می‌توان طلب کرد. ولی اگر حتماً می‌توانستیم فقط به همین اندک مطمئن باشیم، آنگاه مناقشه خرد نگرورز در باره پرسشهای مهم خداوند، نامیرایی (نامیرایی روح) و آزادی، یا بسی پیش از این تصمیم گرفته شده می‌بود، یا می‌بایستی بزودی به فرجام رسد. بدینسان، اغلب خلوص نیت، نسبت وارونه دارد با نیکویی خود امر مورد بحث؛ و شاید بود که آفندگان امر نیکو، صریح‌تر و راست‌کردارتر باشند از پدافندگان امر نیکو.

(A 750) }  
(B 778) }

بنابراین من خوانندگانی را در پیش فرض می‌کنم که نمی‌خواهند ببینند هیچ امر محققانه‌ای به شیوه‌ای نامحققانه پدافندیده شود. اینک در رابطه با این گونه خوانندگان، این امر قطعی است که بر طبق آغازه‌های سنجش ما، اگر به چیزی که رخ می‌دهد توجه نداشته باشیم، بلکه بدانچه معقولانه می‌بایستی [ sollte = ] رخ دهد توجه کنیم، دیگر برآستی هیچ گونه پاد-آرتیک<sup>۳</sup> ] =

(۱) یا: «تأیید عموم»، «تأیید و قبول همگان» (öffentliche Genehmigung).

2) Mäßigung 3) Polemik

پادستیهیک = جدال = جدل] خرد ناب نمی‌باید وجود داشته باشد. زیرا چگونه دو شخص خواهند توانست مناقشه‌ای را برسر چیزی پی‌گیرند که واقعیت آن چیز را هیچ یک از آن دو نمی‌تواند در یک تجربه واقعی، یا حتا فقط در یک تجربه ممکن، باز نماید. بلکه تنها در بارهٔ مینوی آن چیز تعمق می‌کند تا از آن چیز، چیزی بیشتر از یک مینو، یعنی خودش خود برابرستا را بدست آورد؟ ایشان به کدامین وسیله خود را از این مناقشه برون خواهند کشید، چون هیچ یک از آن دو، نمی‌تواند امر خود را به طور صریح دریافتنی و قطعی سازد، بلکه فقط می‌تواند به امر هم‌آورد خود حمله کند و آن را وا-زند؟ بدینسان، چنین است سرنوشت همهٔ حکمهای خرد ناب: حکمهای خرد ناب از شرطهای هرگونه تجربهٔ ممکن فراتر می‌روند، شرطهایی که در بیرون آنها در هیچ جا هیچ سند حقیقت یافته نمی‌شود؛ ولی با اینهمه این حکمها می‌باید از قانونهای فهم پیروی کنند - قانونهایی که تنها برای کاربرد آروینی معین شده‌اند و بدون آنها کوچکترین گامی در اندیشیدن همنهادی نمی‌توان برداشت؛ - بنابراین، حکمهای خرد ناب<sup>۱</sup> سبب می‌شوند که هر هم‌آورد ضعفهای خود را آشکار سازد و متقابلاً<sup>۲</sup> بتواند از ضعف هم‌آورد خود سود جوید.

می‌توان سنجش خرد ناب را چونان دادگاه راستین همهٔ مناقشه‌های خرد ناب درنگریست؛ زیرا سنجش در این مناقشه‌ها، چنانکه بیمیانجی به خود برون آخته‌ها مربوط شوند، درگیر نیست، بلکه تنها برسر آن است که حق-های خرد را به طور کلی، برطبق آغازهای نهاد<sup>۳</sup> نخستین خودش<sup>۳</sup> تعیین کند و داوری کند.

بدون این سنجش، خرد انگار در حالت طبیعت است و نمی‌تواند حکمها و ادعاهای خود را به شیوه‌ای دیگر معتبر سازد یا تضمین کند، جز از راه جنگ. ولی بخلاف جنگ، سنجش، چون همهٔ تصمیمها را از قاعده‌های

(۱) sie اشاره به «حکمهای خرد ناب» دانسته شده است.

2) Institution

(۳) ihrer ضمیر ملکی مفرد دانسته شده است: هماهنگ با مولر (its) و ژول بارنی و ترمزگ-باکو (son)؛ - اما کمپ سمیت آن را جمع می‌داند (their).



بنیادین در نهشت<sup>۱</sup> [= نهاد = نظام] خاص خود برون می‌آهنجد، که در اعتبار آنها هیچ کس شك نمی‌تواند کرد، - بدینسان برای ما آرامش يك حالت قانونی ایجاد می‌کند که در آن، ما مناقشه‌های خود را به شیوه‌ای دیگر پیش نمی‌توانیم برد مگر از راه محاکمه. آنچه در حالت نخستین به این جریانه‌های مناقشه‌آمیز پایان می‌بخشد، يك پیروزی است که هر دو طرف بدان می‌بالند، - پیروزی‌ای که در پی آن، چه بسا فقط يك صلح ناپایدار می‌آید که بوسیله میانجی شدن گونه‌ای مقام غیر قضایی<sup>۲</sup> برقرار می‌گردد. ولی در حالت دوم، پایان دهنده مناقشه‌ها حکم دادگاه<sup>۳</sup> است که چون در اینجا به خود سرچشمه مناقشه‌ها مربوط می‌شود، می‌باید صلحی جاودانه را تضمین کند. همچنین مناقشه‌های پایان ناپذیر يك خرد صرفاً جزمی، ما را ملزم می‌سازند که سر-انجام در گونه‌ای سنجش خود این خرد، و در يك قانونگذاری، که خود را بر پایه سنجش بنیاد نهد، آرامش بجوییم. چنانکه هابز<sup>۴</sup> حکم می‌کند: حالت طبیعت، يك حالت ناحقی و زورگویی است؛ و بایستی حالت طبیعت را بضرورت ترك گفت تا خود را تابع اجبار قانونی ساخت، که آزادی ما را تنها بدان خاطر محدود می‌سازد، که آزادی ما بتواند با آزادی هر کس دیگر، و درست بدان راه، با خیر همگان سازگار گردد.

(A 752)  
(B 780)

ولی به این آزادی، همچنین این آزادی متعلق است که ما اندیشه‌ها و شکهایمان را که خود نمی‌توانیم فروکشاییم، آشکارا برای سنجیدن و داوری کردن همگان، ارائه نماییم، بی‌آنکه در این باره به منزله شهروندی ناآرام و خطرناک، تخطئه شویم. این امر خود در حق اصلی خرد آدمی قرار دارد که هیچ داور را بر نمی‌شناسد مگر دو باره خود خرد همگانی آدمیان را، که در آن، هر کس رأی خود را داراست؛ و چون همه این بهسازیها که حالت ما بدانها توان دارد، باید از خرد همگانی آدمیان ناشی شود، - پس این حق، مقدس است و نمی‌باید بدان تجاوز شود. همچنین، این کاری است بسیار نافرزانگانه، که خطرناک اعلام داریم پاره‌ای حکمهای متهورانه یا

1) Einsetzung    2) Obrigkeit    3) Sentenz

(۴) با توجه به شیوه چاپ ترمزگ-ها کو: H o b b e s به جای Hobbes.

حمله‌های جسورانه را به ضد حکمهایی که دیگر موافقت بزرگترین و بهترین بخش مردمان عادی را در سوی خود دارند. زیرا این بدان معنا خواهد بود که به آن حکمهای متهورانه و جسورانه<sup>۱</sup> اهمیتی بدهیم که آنها به هیچ روی نمی‌بایستی داشته باشند. هنگامی که من می‌شنوم که يك ذهن فوق‌العاده<sup>۲</sup> می‌خواهد آزادی اراده آدمی، امید به يك زندگی آینده و برجاستی خداوند را با دلیل و برهان رد کند، در این حال آرزومندم کتابی را بخوانم که از استعداد او انتظار دارم، تا او بینشهای مرا بیشتر بگستراند. ولی من از پیش کاملاً<sup>۳</sup> به طور قطع می‌دانم که او هیچ يك از این کارها را نتوانسته است انجام دهد. نه به این سبب که من تقریباً دیگر گمان می‌کنم که برهانهای چون و چرا ناپذیر این گزاره‌های مهم را در اختیار داشته باشم؛ - بل بدین سبب که سنجش ترافرازنده، که سراسر ذخیره خرد ناب ما را کشف کرده، کاملاً<sup>۴</sup> مرا متقاعد ساخته است که به همان سان که خرد به هیچ روی قادر نیست در این حیطه به حکمهای هایی [= هاینده = ایجابی] دست یابد، همچنین به مراتب کمتر و کمتر می‌تواند در باره این پرسشها چیزی را به شیوه نایی [= نایانه = سلبی = منفی] حکم کند. زیرا آن آزاداندیش، شناسایی ادعایی<sup>۳</sup> خود را از کجا بر خواهد گرفت، یعنی برای نمونه اینکه: هیچ برترین هستومند وجود ندارد؟ این گزاره بیرون از میدان تجربه ممکن قرار دارد، و از اینرو همچنین بیرون از مرزهای هرگونه بینش انسانی. من پاسخ<sup>۴</sup> پدافنده جزمی امر نیکو را به ضد این دشمن، هرگز نخواهم خواند. زیرا از پیش می-

(۱) ihnen: «به آنها». - اشاره به «حکمهای متهورانه و جسورانه» دانسته شده است.  
(۲) اصل عبارت: ein nicht gemeiner Kopf. معنای تحت لفظی: «يك كلة غير عادی»، «... غير معمولی»، «كله‌ای که عامی نیست»، «كله‌ای نه عامی»، «...؛ و بدینسان.

(۳) به پیروی از ویله، der Freigeist seine angebliche Kenntnis، به جای der angebliche Freigeist seine Kenntnis؛ - و گرنه: «آن آزاداندیش ادعایی، شناسایی خود را...». ترمزگ-پاکو عین متن را ترجمه کرده‌اند، ولی دریادداشت خود پس از اشاره به قرائت ویله و ترجمه آن می‌افزایند:

On pourrait voir pourtant dans cette manière de parler:

der angebliche Freigeist une expression ironique de Kant.

(۴) هماهنگ با میکِل‌جان و کمپ سمیت، «پاسخ» به متن افزوده شده است.

دانم که او فقط بدان سبب به دلیلهای ظاهری طرف دیگر حمله می کند که روزنه ورودی برای دلیلهای ظاهری خودش درست کند. فزون بر آن، هم-چنین می دانم که يك فرانمود معمولی و عادی، کمتر برای ملاحظه های نوین مایه بدست می دهد تا يك فرانمود شگفت که با هوش و مهارت ساخته و پرداخته شده باشد. در برابر، همآورد دین، که خود نیز به شیوه خویش جزمی (A 754) است، مشغولیت و فرصتی را که سنجش من آرزو می کند بدست می دهد تا (B 782) آغازه های سنجش خود را بیشتر تصحیح کنم، بی آنکه از جانب خود او به کمترین میزان هراس داشته باشم.

ولی با اینهمه، آیا می بسایستی جوانان، که به آموزش دانشگاهی<sup>۱</sup> ما سپرده می شوند، دست کم از چنین نوشته های برحذر گردند، و از شناسایی پیش از موعد چنین گزاره های خطرناک محفوظ نگه داشته شوند، تا آنکه نیروی داوری ایشان بالغ شود، - یا به بیان بهتر، تا آنکه آموزه ای که می بسایستی در ایشان فروگاشته شود، به سانی استوار ریشه دوآنده باشد تا در برابر هرگونه اقناع خلاف، از هر جا هم که بیاید، نیرومندانه در ایستد؟

اینکه لازم باشد در امرهای خرد ناب در فراروند جزمی متوقف بمانیم، و رد کردن همآورد را در حقیقت پاد-آرتیک گرانه<sup>۲</sup> انجام دهیم، یعنی چنانکه خود وارد پیکار شویم و با مبناهای برهانی حکمهای برابر نهاد مسلح گردیم، کاری است که البته شاید هیچ چیز برای لحظه کنونی صلاح تر از آن نباشد. ولی همهنگام هیچ چیز<sup>۳</sup> دیرند<sup>۳</sup>، بیهوده تر و بی ثمرتر نخواهد بود از آنکه خرد جوانان را برای زمانی دراز تحت قیمومت قرار دهیم، و دست کم تا مدتی از گمراهی باز داریم. چه، اگر در پی آیند آن، یا به سبب کنج-کاوی، یا به سبب لحن رسم زمانه، چنین نوشته هایی به دست جوانان رسد، آیا سپس اقناع جوانی در برابر ضغظه پایدار خواهد ماند؟ آن اندیشنده

۱) akademisch. هماهنگ با مولر و کمپ سمیت، «ما» به ترجمه فارسی افزوده شده است.

2) polemisch

۳) auf die Dauer - یا: «در درازمدت»، «برای زمان طولانی»، «برای آینده»، «سرانجام»، «درعاقبت» و بدینسان.

جوان<sup>۱</sup> که هیچ چیز به همراه نمی‌آورد بجز جنگ‌افزارهای جزمی، تا در برابر حمله‌های هم‌آورد خود در ایستند، و نمی‌داند چگونه دویچمگوتیک پنهان شده را که در سینه خود او کمتر از طرف مقابلش نیست، بازگشاید، در وضع زیر است: او دلیلهای ظاهری‌ای را که امتیاز نو بودن دارند می‌بیند، که وارد کار می‌شوند به ضد دلیلهای ظاهری‌ای که دیگر چنین امتیازی را ندارند، بلکه بعکس، این دژگمانی را بر می‌انگیزند که از زودباوری جوانانه او سوء استفاده می‌کنند؛ او باور می‌دارد که بهتر از این نمی‌تواند نشان دهد که تأدیب دوران کودکی را پشت سر گذاشته و رشد کرده است، که آن زنده‌های خوش‌نیتانه را به کنار نهد؛ او که به جزمیت خو گرفته است، زهری را با جرعه‌های طولانی می‌نوشد که گزاره‌های او را به شیوه‌ای هم-چنان جزمی، تباه می‌کند.

{(A 755)  
{(B 783)

درست عکس آن که در اینجا توصیه می‌شود، باید در تعلیم دانشگاهی رخ دهد، ولی طبعاً فقط بر پایه فرض پیشین یک آموزش بنیادین در سنجش خرد ناب. زیرا برای آنکه اصلهای سنجش را تا آنجا که ممکن باشد، اعمال کنیم، و بسندگی آنها را حتا در برابر بزرگترین فرانمود دویچمگویانه نشان دهیم، سراسر لازم است که حمله‌هایی را که برای جزم‌اندیش چنان ترسناک است، به ضد خرد دانشجوی جوان که هنوز ضعیف است ولی بوسیله سنجش روشن شده است، متوجه سازیم؛ و این کوشش را به دوش دانشجوی جوان گذاریم که حکمهای بی‌پایه هم‌آورد را یکی یکی بر پایه آغازهای سنجش بیازماید. برای دانشجوی جوان دشوار نخواهد بود که آن حکمها را به دود صرف تبدیل کند. و بدینسان او زودهنگام، نیروی خاص خویش را حس خواهد کرد تا خویشتن را در برابر چنین ترفندهای زیانبخش که سرانجام می-باید در نگر او هرگونه فرانمود را از دست بنهند، کاملاً تضمین کند. اینک، هرچند دقیقاً همین ضربتها که ساختمان دشمن را فرومی‌ریزند، همچنین باید درست به همان اندازه برای ساختمان نگرورزانه خاص خود او، هنگامی

{(A 756)  
{(B 784)

(۱) در متن: Derjenige. - هماهنگ با میک‌ل‌جان به «آن اندیشنده جوان». گزارده شده است (The young thinker).

که بیاندیشد که چنین ساختمانی را بر پا سازد، تباه کننده باشند، - با اینهمه، او در این باره به هیچ روی نگران نیست، از بهر آنکه به هیچ روی نیاز ندارد در آن ساختمان منزل کند، بلکه باز چشم اندازی در حیطه عملی در برابر خود دارد، که در آن بحق می تواند به يك زمينه استوارتر امید داشته باشد تا بر آن، دستگاه خردمندان و سالم خود را بر پا کند.

بر این پایه، هیچ گونه پاد-آرتیک راستین در حیطه خرد ناب یافته نمی-شود. هر دو طرف، جنگاورانی اند که به هوا حمله می کنند و با سایه های خود کشتی می گیرند؛ چه، ایشان از طبیعت فراتر می روند، به جایی که دستگیره های جزمی ای برایشان وجود ندارد که بتوان آنها را بگرفت و نگه داشت. ایشان ممکن است نیکو جنگیده باشند، اما سایه هایی که ایشان خورد و نابود می کنند، باز در يك چشم به هم زدن<sup>۱</sup>، مانند قهرمانان والهالا<sup>۲</sup>، با هم فرا می رویند، تا دگرباره خود را در يك پیکار بی خونریزی سرگرم سازند.

ولی هیچ گونه کاربرد شك گرایانه پذیرفته شده خرد ناب نیز یافته نمی-شود که بتوان آن را آغازه بی یکسویی<sup>۳</sup> در همه مناقشه های خرد ناب نام نهاد. اینکه خرد را به ضد خود برانگیزیم، و از هر دو سوی، بدو جنگ افزار رسانیم، و سپس پیکار سخت و گرم او را با آرامی و ریشخندانه تماشا کنیم، از دیدگاه جزمی کاری نیکو نمی نماید؛ بعکس، جنبه يك شیوه ذهنی را دارد که از آسیب رساندن شاد می شود، و بدخواه است. با اینهمه، اگر لجاجت سرسختانه و غرور و لافزنی خردپردازانی را در نگر آوریم که خود را از راه هیچ گونه سنجش، ترازند نمی سازند، پس در واقع باز هیچ توصیه ای نمی-توان کرد، جز آنکه در برابر لافزنی يك طرف، لافزنی طرف دیگر را که

(A 757) }  
(B 785) }

### 1) Augenblick

۲) Walhalla. در اسطوره های شمالی (ژرمانیک و اسکاندیناوی)، سرای بزرگی که در آن، اودین [Odin، شکل اسکاندیناوی؛ در نورس باستان: Othinn؛ در آلمانی: «وتان»؛ Wotan و «ودان»؛ Wodan] برای روح قهرمانانی که در جنگ جان سپرده اند، مهمانی پیامی کند. همچنین - ترانه نیبلونگ (Das Nibelungenlied) حاوی اسطوره ها و افسانه های سرزمینهای شمالی.

### 3) Neutralität

درست بر همان حقها پایه‌گذاری شده، برنهمیم، تا آنکه خرد، از راه مقاومت دشمن، دست کم فقط تکان خورد، تا در ادعاهای خود تا اندازه‌ای شك وارد کند و به سنجش گوش فرا دارد. ولی اگر سراسر به این شکها دل سپاریم و برسر آن شویم که بخواهیم اعتقاد و اذعان نادانی خود را نه تنها چونان دارو به ضد خود فریفتگی جزمی، بلکه هم‌هنگام چونان شیوه‌ای که بدان راه مناقشه خرد را با خودش به پایان بریم، توصیه کنیم، - این همه يك طرح بیهوده است و به هیچ روی شایسته آن نتواند بود که برای خرد حالت آرامش ایجاد کند. این حد اکثر فقط وسیله‌ای است که خرد را از رؤیای جزمی شیرین خویش بیدار کند، تا حالت او را تابع آزمون دقیقتری سازد. با این- همه، چون این اسلوب شك گرایانه، که خود را از يك جریان پرزحمت خرد باز پس کشیم، انگار راهی میان برمی‌آید که بخواهیم بدان راه به يك آرامش فلسفی پایدار<sup>۱</sup> دست یابیم، یا، حداقل، بزرگراهی می‌نماید که کسانی در آن با میل گام می‌نهند که گمان می‌کنند با تحقیر تمسخر آمیز همه این گونه پژوهشها، به خود اعتبار و اقتدار فلسفی دهند، - پس من این کار را لازم می‌یابم که این شیوه اندیش را در نور ویژه آن باز نمایم.

در باره ناممکنی خرسندی شك‌گرایانه خرد ناب  
به هنگامی که با خوبستن خود ناسازگار است

{(A 758)  
{(B 786)

آگاهی من به نادانی ام (اگر این نادانی هم‌هنگام چونان ضروری بر- شناخته نشود)، به جای آنکه بازجوییهای مرا به پایان برساند، بیشتر علت خاص آن است که این بازجوییها را برانگیزیم. هرگونه نادانی، یا نادانی از چیزهاست، یا نادانی از تعیین و مرزهای شناخت من. اینک<sup>۲</sup> اگر نادانی تصادفی باشد، پس باید مرا برانگیزاند تا در مورد نخست، چیزها (برابر- ایستها) را به شیوه جزمی پژوهم، ولی در مورد دوم، مرزهای شناخت خود را سنجشگرانه پژوهش کنم. ولی اینکه نادانی من به طور مطلق ضروری باشد

1) beharrlich

۲) اردمان: nur به جای nun. - بنابراین: «اگر نادانی فقط تصادفی باشد».

و مرا بدان سبب از هرگونه پژوهش آزاد سازد، امری است که نمی‌توان آروینانه بر پایه‌ی مشاهده دریافت، بلکه تنها می‌توان سنجشگرانه، از راه بنیادگذاری نخستین سرچشمه‌های شناخت ما درك کرد. بنابراین، تعیین مرزهای خرد ما فقط بر پایه‌ی بنیادهای پرتوم رخ می‌تواند داد؛ ولی محدود کردن خرد، که فقط عبارت است از شناخت نامعین يك نادانی که هرگز کاملاً رفع نمی‌تواند شد، همچنین می‌تواند افدوم، بوسیله آنچه در هرگونه دانستن همیشه باز برای ما باقی می‌ماند، شناخته آید. آن شناخت به نادانی خویش که تنها از راه سنجش خود خرد ممکن است، عبارت است از دانفتی؛ ولی نوع دوم شناخت نادانی خویش چیزی نیست جز دنیافت حسی؛ و در باره دریافت حسی نمی‌توان گفت نتیجه‌گیری از آن تا کجا در می‌رسد. اگر من (A 759) }  
(B 787) } سطح زمین را (بر پایه فرانمود حسی) چونان بشقابی مسطح بر خود متصور دارم، در این حال نمی‌توانم دانست که این سطح تا کجا فرا می‌گسترده. ولی تجربه به من می‌آموزد که: به هر جا هم که فرا رسم، همیشه مکانی را در پیرامون خود می‌بینم که در آن<sup>۱</sup> فراتر می‌توانم رفتن. در نتیجه، من کرانه‌های دانش خود را از زمین که در هر بار واقعی است، می‌شناسم، ولی نه مرز-های هرگونه توصیف ممکن زمین را. اما اگر آن چنان دور رفته باشم که بدانم که زمین، يك کره است و سطح آن يك سطح کروی می‌باشد، پس خواهم توانست از يك بخش کوچک آن، - برای نمونه از اندازه يك درجه آن، - ترامون [= قطر]، و بوسیله ترامون، محیط<sup>۲</sup> کامل زمین، یعنی سطح آن را به طور معین، و برطبق اصلهای پرتوم بر شناسم. و هرچند من در رابطه با برابری استاهایی که این سطح می‌تواند در خود بگنجاند نادانم، با اینهمه، باز در رابطه با پیرامونی<sup>۳</sup> که برابری استاهای را در خود می‌گنجاند، در رابطه با چندی و حدهای آن، نادان نیستم.

مجموع کلی همه برابری استاهای ممکن برای شناخت ما، به نگر ما چنین

(۱) به پیروی از اردمان، darin به جای dahin؛ - ولی اختلاف قرائت در اینجا چندان مهم نیست.

2) Begrenzung      3) Umfang

می‌نماید که يك سطح مستوی باشد که افق ظاهری خود را دارد، یعنی آنچه کل گستره آن سطح را در خود می‌گیرد و بوسیلهٔ ما مفهوم خردی تمامیت نامشروط نامیده شده است.<sup>۱</sup> اینکه بخوایم آروینانه به این مجموع کلی<sup>۲</sup> رسم، ناممکن است، و اینکه بخوایم برطبق يك اصل معین این مجموع کلی را پرتوم تعیین کنیم، برای این کار همهٔ کوششها بیهوده بوده‌اند. با اینهمه، باز همهٔ پرسشهای خرد ناب ما به چیزی مربوط می‌شوند که بیرون از این افق، یا به هرسان حد اقل، در خط مرزی این افق قرار دارند.

{(A 760)  
(B 788)}

دیوید هیوم نامور، یکی از این جغرافیدانان خرد آدمی بود که گمان می‌کرد جملگی آن پرسشها را بدین راه به شیوه‌ای رسا به پایان برد، که آنها را به بیرون از افق خرد رجوع دهد، - افقی که با این حال، او نمی‌توانست تعیین کند. هیوم بخصوص به آغازۀ علیت بسنده کرد؛ و در بارۀ آغازۀ علیت، کاملاً بحق<sup>۳</sup> ملاحظه کرد که انسان حقیقت این آغازۀ را (حتنا نه اعتبار عینی مفهوم يك علت مؤثر را به طور کلی) بر پایهٔ هیچ بینش، یعنی شناخت پرتوم، استوار نمی‌تواند نهاد؛ و اینکه: از اینرو آنچه کل اعتبار این قانون را تشکیل می‌دهد، به کمترین وجه هم ضرورت این قانون نیست، بلکه کاربری همگانی<sup>۴</sup> محض این قانون است در جریان تجربه، و يك ضرورت ذهنی ناشی از آن، که او عادت می‌نامد. سپس او از ناتوانش خرد ما که این آغازۀ را فراتر از هر گونه تجربه بکار گیریم، بظان هر گونه ادعاهای خرد را به طور کلی، برای آنکه فراتر از آروینگار [= امر آروینی] رود، نتیجه گرفت.

می‌توان چنین فراروندی را که امرهای واقع<sup>۵</sup> خرد را تابع آزمون

(۱) به پیروی از اردمان، und ist von und von به جای und.

(۲) denselben؛ - یا «مفهوم خردی تمامیت نامشروط»؟ یا «افق ظاهری»؟

(۳) ما متن را ترجمه کرده‌ایم: ganz richtig. ولی ویله به جای آن می‌خواند: gar nicht richtig یا ganz unrichtig. در این حال ترجمۀ جمله چنین خواهد بود: «... و در بارۀ آغازۀ علیت، کاملاً بناحق...». - آیا ممکن است نگرینسته کانت همین تعبیر اخیر بوده باشد؟

4) allgemein

(۵) Fakta؛ واژه لاتین جمع است؛ - مفرد: faktum.



سازیم و اگر لازم یافته شود، تابع سرزنش گردانیم، بازسی و مهلا خردا نامید. شك نیست که این بازرسی و مهار، به سانی چون وچراناپذیر، به شك به ضد هر گونه کاربرد تراگذرنده آغازها می انجامد. ولی این فقط گام دوم است که باز کار را به هیچ روی به پایان نمی رساند. گام نخست در امر- های خرد ناب که دوران کودکی خرد را مشخص می سازد، جزمی است. گام دوم که هم اکنون یاد شد، شك گرایانه است و دال است بر دوراندیشی [= احتیاط] نیروی داوری که از راه تجربه زیر کتر شده است. اینک، باز به گام سومی نیاز است که فقط متعلق است به نیروی داوری بالغ و مردانه، چنانکه مبداهای حکمتی محکم را که کلیت آنها تضمین شده است، در بن خود داشته باشد؛ و آن اینکه، نه امرهای واقع خرد، بلکه خود خرد را، بر طبق سراسر توانش و شایستگی اش برای شناختهای ناب پرتوم، تابع ارزیابی سازیم. این کار، بازرسی و مهار نیست، بل همانا سنجش خرد است. بوسیله سنجش خرد، نه تنها حدها [= کرانه‌ها]ی خرد، بلکه مرزهای معین خرد، نه تنها نادانی خرد در فلان یا بهمان بخش، بلکه نادانی او در رابطه با همه پرسش- های ممکن يك گونه خاص، استوار می شود: و آن هم نه تقریباً با حدس و گمان، بلکه بر پایه اصلها. بدینسان، شك گرایسی نقطه آرامشی است برای خرد آدمی، که در آنجا او می تواند در باره سیر و سیاحت جزمی خود غور کند و طرح سرزمینی را بکشد که خود را در آن می یابد، تا بتواند راه خود را پس از این با اطمینانی بیشتر برگزیند. ولی شك گرایسی محل مسکونی برای سکونت دائم نیست. این محل مسکونی فقط می تواند در يك قطعیت کامل یافته شود؛ حال، چه قطعیت در شناخت خود برابر استاها، چه در شناخت مرزها، که هر گونه شناخت ما از برابر استاها در چهار دیوار آن مرزها محصور است.

(A 762) }  
(B 790) }

خرد ما به مانند جلگه ای نیست که تعیین ناپذیرانه، گسترده باشد، چنان- که کرانه‌های آن را فقط به طور کلی بشناسیم. بعکس، خرد باید با کره ای همسنجیده شود که شعاع آن می تواند بوسیله انحناى قوس سطح آن (بوسیله

1) Zensur der Vernunft

طبیعت گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم) یافته شود، و به همان راه، گنج‌انیده و مرزهای این کره نیز با اطمینان می‌تواند تعیین گردد. بیرون از این کره (حیطه تجربه) هیچ چیز برای خرد، برون‌آخته نیست، و حتا پرسشها درباره چنین گونه برابر ایستاهای ادعایی فقط به اصلهای ذهنی تعیین تام نسبت‌هایی مربوط می‌شوند که می‌توانند اندر میان مفهوم‌های فهم، در درون مرزهای این کره وجود داشته باشند.

ما واقعاً دارای شناخت‌های<sup>۱</sup> هم‌نهادی پرتوم هستیم، چنانکه این را آغاز‌های فهم که تجربه را پیش می‌نگرند، ثابت می‌کنند. اینک اگر کسی به هیچ روی نتواند امکان آغاز‌های فهم را اندر یابد، البته در آغاز می‌تواند شك کند که آیا این آغازها واقعاً پرتوم در ما سکنا دارند یا نه؛ ولی او باز نمی‌تواند به این سبب ناممکنی آغاز‌های فهم را از راه<sup>۲</sup> نیروهای محض فهم اعلام دارد، و همه گام‌هایی را که خرد بر طبق ریسمان کار آغاز‌های فهم بر می‌دارد، چونان هیچ و پوچ فرابنگرد. او فقط می‌تواند گفت: اگر ما خاستگاه و اصالت آغاز‌های فهم را در می‌یافتیم، آنگاه می‌توانستیم گستره و مرزهای خرد خود را تعیین کنیم. ولی تا زمانی که این دریافت صورت نگرفته است، همه حکم‌های مربوط به خرد، کورکورانه و بی‌حساب بیان می‌شوند. و بدین آیین، یک شك سراسری درباره هر گونه فلسفه جزمی، - که بدون سنجش خرد، خود راه خویش را پیش می‌گیرد، - کاملاً بنیاد یافته خواهد بود؛ ولی بساز بدان سبب نمی‌توان چنین پیش‌روندی را بکلی از خرد مضایقه کرد، به شرطی که راه این پیش‌روند را بوسیله شالوده‌ریزی<sup>۳</sup> بهتر آماده سازیم و تأمین کنیم. زیرا نخست، هیچ یک از مفهومها، و همانا هیچ یک از پرسشهایی که خرد ناب در برابر ما می‌نهد، در تجربه قرار ندارند، بلکه همگی خود دوباره فقط در خرد نهفته‌اند، و از اینرو می‌باید بتوانند فرو-گشوده شوند و اعتبار یا بطلان آنها اندر یافته شود. و نیز، دوم، ما حق نداریم این مسئله‌ها را، چنانکه گویی فروگشایی‌شان واقعاً در طبیعت شیءها

۱) به پیروی از اردمان، Erkenntnisse به جای Erkenntnis.

۲) یا «بوسیله»، یا «برای»: - این جمله را شاید بتوان به دو صورت تعبیر کرد.

3) Grundlegung

{(A 763)  
{(B 791)

قرار داشته باشد، باز به بهانه ناتوانش خود به کنار نهیم، و از پژوهش بعدی آنها سر باز زنیم. چه، خرد خود در دامان خویش این مینوها را تولید کرده است و بنابراین ملزم است که در باره اعتبار یا فرامود دویچمگویانه آنها توجیهی بدست دهد.

هر گونه پاد-آرتیکیدن<sup>۱</sup> [= جدال کردن = جدل ورزیدن] شك گرایانه برآستی فقط به ضد جزم اندیش متوجه است، که بدون آنکه دژاعتمادی خود را به اصلهای عینی نخستین خود بگرداند، یعنی بدون سنجش، بسا وقار و سنگینی، روند خود را دنبال می کند. کار این پاد-آرتیکیدن، تنها آن است که برداشت<sup>۲</sup> آن جزم اندیش را تکان دهد و درهم ریزد، و وی را به خودشناسی برساند. ولی این پاد-آرتیکیدن در گوهر خویش، در رابطه با آنچه مامی توانیم بدانیم، و در رابطه با آنچه بعکس آن، نمی توانیم بدانیم، به هیچ روی هیچ چیز را تعیین نمی کند. همه کوششهای جزمی شکست آمیز خرد، عبارت اند از امرهایی واقع که همیشه سودمند است آنها را تابع بازرسی و مهار<sup>۳</sup> سازیم. ولی این بازرسی و مهار در باره انتظارهای خرد، که به يك موفقیت بهتر تلاشهای آینده خود امید داشته باشد و بدان راه ادعاهایی به عمل آورد، هیچ نمی تواند تصمیم بگیرد. بنابراین، بازرسی و مهار محض هرگز نمی تواند مناقشه را در باره حقایق خرد آدمی به فرجام رساند.

شاید هیوم اندرمیان شك گرایان هوشمندترین ایشان باشد، و در رابطه با نفوذی که فراروند شك گرایانه می تواند آن را در راه بیدارسازی يك آزمون بنیادین خرد بکار زند، بی چون و چرا ممتازترین ایشان. از اینرو این زحمتی است با اجر نيك که روال نتیجه های قیاسی وی را و اشتباه های مردی چنین بینا و پر ارج را که با اینهمه در راه درست حقیقت آغاز شده و بوجود آمده اند، نا آنجا که برای آهنگ من مناسب است، باز نمایم.

(۱) das Polemisieren - و نیز: «پادستیهیدن»، «پادآرمیدن».

(۲) Konzept. همچنین: «نقشه و طرح اولیه». [توجه: Konzept در آلمانی دقیقاً برابر با concept انگلیسی و فرانسه نیست.]

(۳) Zensur. - میکال جان، مولر، و کمپ سمیت: «بازرسی و مهار شك گرا» (censure/censura/censorship of the sceptic).

تواند بود که هیوم در اندیشه خود چنین پنداشته بوده است - هر چند هم هرگز کاملاً این نکته را بازنگشوده - که ما در گونه معینی از داوریها، از مفهوم خودمان در باره برابرایستا، فراتر می‌رویم. من این گونه داوریها را داوریهای همنهادی نامیده‌ام. اینکه من چگونه از مفهوم خود که تا کنون داشته‌ام، به میانجی تجربه برون توانم شد، در معرض هیچ نوع شك و تردید نیست. تجربه خود چنین گونه همنهاد دریافتهای حسی است، که مفهوم مرا، که من به میانجی يك دریافت حسی دارم، بوسیله دریافتهای حسی دیگر، افزون می‌گرداند. ولی ما همچنین تصور می‌کنیم که پرتوم می‌توانیم از مفهوم خود برون شویم و شناخت خود را بگسترانیم. ما به دو راه می‌کوشیم تا این کار را انجام دهیم: یا از راه فهم ناب، در رابطه با چیزی که دست کم می‌تواند يك بودن آخته تجربه باشد، یا حتا از راه خرد ناب، در رابطه با چنان خاصیت‌های شیءها، یا همچنین در رابطه با برجاهستی چنان برابرایستاهایی که هرگز نمی‌توانند در تجربه پیش آیند. هیوم شك گرای ما این دو گونه دآوری را از یکدیگر باز نشناخت، - هر چند که با اینهمه می‌بایستی چنین می‌کرد، - و درست این افزونش مفهومها را خود بخود در نگر آورد، و به يك تعبیر، خودزایی<sup>۱</sup> فهم ما (و خودزایی خرد) را، بی‌آنکه بوسیله تجربه آستن شود، ناممکن دانست. در نتیجه او همه اصلهای ادعا شده پرتوم فهم و خرد را خیالی تلقی کرد و چنین دریافت که آنها چیزی نی‌اند جز عاداتی که از تجربه و قانونهای آن ناشی شده‌اند، و در نتیجه صرفاً آروینی‌اند، یعنی در گوهر خویش قاعده‌هایی‌اند تصادفی، که ما بدانها گونه‌ای ضرورت و کلیت ادعایی نسبت می‌دهیم. ولی برای حکم کردن گزاره‌ای چنین شکفت، هیوم به آغازه عموماً بر شناخته شده نسبت علت و معلول متوسل شد. زیرا چون هیچ گونه قوه فهم نمی‌تواند ما را از مفهوم يك شیء به برجاهستی چیزی دیگر، که بدان راه کلاً و ضرورتاً داده شده است، راه نماید، - پس او گمان بُرد که از اینجا بتواند نتیجه بگیرد که ما جز تجربه هیچ چیز نداریم که بتواند مفهوم ما را افزایش دهد و بتواند ما را در تشکیل يك چنین دآوری که خود

(A 765)  
(B 793)

1) Selbstgebärung

- (A 766) }  
(B 794) } را پرتوم می‌گستراند، توجیه‌کنند. اینکه نور خورشید با تابش به موم، هم- هنگام آن را می‌گدازد، اما گِل را سخت می‌کند، - اینها را فهم نمی‌تواند از مفهومی که ما پیش از این در مورد این شیءها داشته‌ایم، حدس زند؛ و به مراتب کمتر می‌تواند اینها را قانونمندانه نتیجه‌گیری کند؛ چنانکه فقط تجربه است که می‌تواند چنین قانونی را بیاموزاند. بعکس، ما در منطق ترا- فرازنده دیده‌ایم که: هر چند هرگز نمی‌توانیم بیمانجی از گنجانیده مفهومی که به ما داده شده است فراتر رویم، بسا اینهمه می‌توانیم کاملاً پرتوم، ولی در رابطه با يك امر سوم، یعنی تجربه ممکن، و بسا همچنان پرتوم، قانون پیوستگی با شیءهای دیگر را بر شناسیم. بنابراین اگر مومی که پیش از این سخت بود، اکنون می‌گدازد، پس من می‌توانم پرتوم بر شناسم که می‌بایست چیزی پیش از گداختن موم آمده باشد (برای نمونه گرمی خورشید)، که به دنبال آن این گداختن بر طبق يك قانون ثابت، انجام گرفته است؛ هر چند که البته من، بدون تجربه، پرتوم و بی آموزش تجربه، به طود معین نه می- توانم از معلول، علت را بر شناسم، و نه از علت، معلول را. بنابراین هیوم، بخطأ، از تصادفی‌بودگی تعیین ما بر طبق قانون<sup>۱</sup>، تصادفی‌بودگی خود قانون را نتیجه گرفت و برون شدن از مفهوم يك شیء را به گونه‌ای تجربه ممکن (عملی که پرتوم انجام می‌گیرد و واقعیت عینی مفهوم را تشکیل می‌دهد)، با هم نهاد برابر ایستاهای تجربه واقعی که البته همواره آروینی است، درهم آمیخت. ولی او بدان راه از يك اصل قرابت، که هدیش آن در فهم است و پیوستگی ضروری را بیان می‌دارد، يك قاعده تداعی را بیان کرد، که تنها در نیروی انگارش پی‌انگاران<sup>۲</sup> [ = تقلیدی ] یافته می‌شود و فقط می‌تواند هم- بستگیهای تصادفی را باز نماید، ولی هرگز نه همبستگیهای عینی را.
- (A 767) }  
(B 795) } ولی اشتباههای شك‌گرایانه این مرد، که گذشته از اینها، سخت تیز- هوش است، به سان عمده از يك کاستی نتیجه شدند که او در آن با همه جزم- اندیشان شریک است، و آن اینکه، او همه گونه‌های هم نهاد پرتوم فهم را دستگاه‌مندانه بررسی نکرد. زیرا اگر چنین کرده بود، برای نمونه، آغازه
- (۱) مولر: «بر طبق قانون علیت».

پابندگی را - بی آنکه دیگر آغازها را یساده کنیم، - چنان آغازهای می- یافت که درست مانند آغازۀ علیت<sup>۱</sup>، تجربه را پیش می‌نگرد. او همچنین می‌توانست بدان راه برای فهم، که خود را پرتوم می‌گستراند، و برای خرد نساب، مرزهای معینی را تثبیت و نشانه‌گذاری کند. ولی هیوم چنین فرا می- رود: او فقط حیطة فهم ما را تنگ می‌کند، بی آنکه مرزهای آن را مشخص سازد؛ و هرچند يك دژاعتمادی کلی برمی‌انگیزد، ولی هیچ گونه شناسایی معینی را از نادانی ای که برای ما پرهیزناپذیر است، ایجاد نمی‌کند؛ او پاره‌ای آغازهای فهم را تابع بازرسی و مهارمی گرداند، بی آنکه این فهم را در رابطه با سراسر توانش آن به ترازوی آزمون<sup>۲</sup> سنجش آورد؛ هرچند او از فهم چیزی را سلب می‌کند که فهم واقعاً نمی‌تواند انجام دهد، اما دورتر می‌رود و هرگونه توانش فهم را که خود را پرتوم گسترش دهد، در معرض چون و چرا می‌نهد؛ و چنین می‌کند، بی آنکه سراسر این توانش فهم را ارزیابی کرده باشد. - بر پایه همه اینها، آنچه همواره شك- گرایی را شکست می‌دهد، به ضد هیوم نیز بکار می‌افتد، و آن اینکه دستگاه خود او مورد شك و تردید قرار می‌گیرد، بدینسان که اعتراضهای او فقط به امرهای واقع [= Faktis<sup>۳</sup>] مربوط می‌شوند که تصادفی اند. ولی اعتراض- های او بر پایه اصلها استوار نیستند، که می‌توانند انصرافی ضروری را از حق بیان حکمهای جزمی جبراً اعمال کنند.

فزون بر آن، چون هیوم اندر میان حقایق بنیاد یافته فهم و ادعاهای دوچمگوییانه خرد، - که با اینهمه حمله‌های او به سان عمده به ضد آن ادعاهای دوچمگوییانه متوجه‌اند - هیچ تمایزی را باز نمی‌شناسد، پس خرد، که شور و شوق کاملاً ویژه او در اینجا به هیچ روی آسیب ندیده، بلکه فقط مانعی در راهش پیش آمده است، فضا را برای توسعه خویش بسته شده حس نمی‌کند، و به رغم اینکه در اینجا و آنجا سر می‌خورد، هرگز نمی‌تواند

### 1) Causalität

۲) Proberwa[al]ge؛ - یا: «به محك سنجش».  
 ۳) واژه لاتین جمع و در حالت مفعولی با واسطه، و حالت آزی است. حالت جمع فاعلی یا نامی: *facta*.

بکلی از کوششهای خود دست بردارد. چه، حقیقت این است که در برابر حمله‌ها، انسان خود را برای حملهٔ متقابل مسلح می‌کند، و سر خود را باز هم بلندتر برمی‌افزاید، تا درخواستهای خود را برقرار سازد. ولی یک بررسی کامل توانش خرد<sup>۱</sup> و اعتقاد ناشی از این بررسی به قطعیت یک دارایی کوچک، در برابر بیهودگی و بطالت ادعاهای برتر، هرگونه مناقشه را از میان برمی‌دارد و سبب می‌شود که خرد به یک دارایی محدود ولی بی‌چون و چرا خرسندانه بسنده کند.

به ضد جزم‌اندیش ناسنجشگر<sup>۲</sup> که عرصهٔ فهم خود را اندازه نگرفته و در نتیجه مرزهای شناخت ممکن خود را بر طبق اصلها تعیین نکرده است، جزم‌اندیشی که بنابراین دیگر از پیش نمی‌داند که تا چه حد توان دارد، بلکه گمان می‌کند اینها را از راه کوششهای محض کشف کند، این حمله‌های شک‌گرایانه نه تنها خطرناک‌اند، بل همانا برای او تباه‌کننده‌اند. زیرا، حتا اگر مچ او در یک حکم تنها هم گرفته شود، حکمی که او نتواند توجیه کند، ولی فرانمود آن را نیز نتواند بر پایهٔ اصلها بازگشاید، پس دژگمانی گریبان‌گیر همهٔ حکمهایش می‌شود، هر چند که آن حکمها در غیر این صورت همچنان قانع‌کننده نیز باشند.

(A 769)  
(B 797)

و بدینسان، شک‌گرا، تأدیب‌کنندهٔ خرد ورز جزم‌اندیش است تا او را به یک سنجش سالم خودفهم و خرد راه نماید.<sup>۳</sup> اگر او در این کار کامیاب شود، دیگر نباید از حمله و پیکار دیگری بهراسد، از بهر آنکه او سپس دارایی خود را متمایز می‌سازد از آنچه سراسر بیرون از دارایی خود قرار دارد، و نسبت

۱) در متن: seines؛ که هماهنگ با میکل‌جان و کمپ‌سمیث، اشاره به «خرد» دانسته شده است. - ولی مولر و اویزمان [هرچند برداشت شان در مورد Vermögen در اینجا تا اندازه‌ای متفاوت است]، با توجه به ضمیر منتشر (man) که پیش از seines می‌آید، seines را به ضمیر ملکی «ما»، «مان» برگردانده‌اند (به ترتیب: all that is really our own، و всех наших способностей).

2) unkritisch

۳) این جمله را با الهام از قرائت شوپنهاور [ولی نه با پیروی دقیق از آن] ترجمه کرده‌ایم: führt der Skeptiker, ... Vernünftlers, auf به جای ist der Skeptiker ... Vernünftlers auf.

به آن چیز بیرونی هیچ ادعایی پیش نمی‌کشد و در باره آن در هیچ گونه مناقشه‌ها نیز درگیر نمی‌تواند شد. از اینرو فراروند شك گرایانه البته در گوهر خویش برای پرسشهای خرد خرسند کننده نیست ولسی با اینهمه جنبه پیش-تمرینی دارد، تا احتیاط خرد را بیدار سازد و به وسیله‌های بنیادینی رجوع دهد که خرد را در دارایی مشروع او تضمین توانند کرد.

## فصل نخست

## بهره سوم

## انضباط خرد ناب در رابطه با فرضیه‌ها

حال که ما بوسیله سنجش خرد خود، سرانجام این اندازه می‌دانیم که: در کاربرد ناب و نگرورزانة خرد در واقع هیچ چیز را نمی‌توانیم بدانیم، - آیا سنجش نمی‌بایستی به همین سبب میدان باز هم وسیعتری را برای فرضیه‌ها باز کند تا در آنجا، هر چند نمی‌توانیم حکم کنیم، ولی دست کم مجاز باشیم که تخیل کنیم و عقیده داشته باشیم؟

اگر بنا نباشد که نیروی انگارش، به گونه‌ای، به عالم (دُیا رود، بلکه بنا باشد تحت بازبینی فرسخت خرد، به ابتکاد و ابداع پردازد، پس همیشه باید قبلاً چیزی کاملاً قطعی باشد، و خیالی یا عقیده محض نباشد؛ و آن عبارت است از: امکان خود برابر ایستا. سپس، بخوبی مجاز خواهد بود که در باره بودنش برابر ایستا به عقیده پناه بریم. ولی این عقیده، برای آنکه بی‌پایه نباشد، باید با آنچه در واقع داده شده و در نتیجه قطعی است، چونان مبنای توضیحی در پیوستگی آورده شود؛ و این، فرضیه نامیده می‌شود.

اینک ما از امکان پیوستگی پویای پرتوم کوچکترین مفهومی نمی‌توانیم داشت. و مقوله‌های<sup>۱</sup> فهم ناب بدان کار نمی‌خورند که چنین پیوستگی را از خود براندیشند، بلکه فقط به این کار می‌آیند که در آنجا که پیوستگی در تجربه یافته می‌شود آن را بفهمند. - به این دلیل ما نمی‌توانیم بر طبق این مقوله‌ها

(۱) به پیروی از فورلندر، Kategorien ... dienen به جای Kategorie ... dient.



هیچ برابریستای واحدی را با يك چگونگی نوین، که به طور آروینی داده نمی‌تواند شد، به سان نخستی تخیل کنیم، و نمی‌توانیم آن برابریستای را مبنای يك فرضیه مجاز قرار دهیم. چه، این بدان معناست که در بن خرد، به جای مفهومیهای چیزها، خیالبافیهای تهی را فرونهم. از اینرو مجاز نیست که گونه‌هایی از نیروهای نخستی نوین را براندیشیم؛ برای نمونه: فهمی که توان داشته باشد برابریستای خود را بدون حسها بسهد؛ یا يك نیروی کشش، بی هرگونه تماس؛ یا گونه‌ای نوین از جوهرها، برای نمونه جوهری که بدون تداخل ناپذیری در مکان حاضر باشد؛ - در نتیجه همچنین مجاز نیست بیان‌دیشیم گونه‌ای مشارکت جوهرها را که متمایز باشد از هرگونه مشارکتی (A 771) }  
(B 799) } که تجربه بدست می‌دهد؛ یا گونه‌ای حضور را جز آنچه در مکان باشد؛ یا گونه‌ای دیرند [ = دیومت ] را جز آنچه تنها در زمان باشد. در يك کلام: برای خرد ما فقط ممکن است که شرطهای تجربه ممکن را چونان شرطهای امکان چیزها بکار گیرد. ولی برای خرد ما به هیچ روی ممکن نیست که سراسر مستقل از این شرطها، مفهومیهای تشکیل دهد. زیرا این قبیل مفهومیها هرچند که عاری از آخشیح باشند، با اینهمه همچنان بدون برابریستا خواهند بود. مفهومیهای خرد، چنانکه گفته شد، مینوهای محض‌اند، و طبعاً هیچ برابریستایی در هیچ گونه تجربه ندارند. ولی بدان سبب باز برابریستایی را مشخص نمی‌کنند که تخیلی باشند و هم‌نگام به منزله ممکن فرض شده باشند. مفهومیهای خرد صرفاً احتمالی [ = اشکالی ] اندیشیده می‌شوند، تا در رابطه با آنها (چونان تخیلهای اکتشافی<sup>۲</sup>)، اصلهای تنظیمی کاربرد دستگاه‌مندانه فهم را در حیطه تجربه پایه‌گذاری کنیم. اگر این جنبه را کنار گذاریم، مفهومیهای خرد صرفاً شی‌های اندیشه‌ای‌اند که امکان‌شان استوارشدنی نیست، و از اینرو همچنین نمی‌توانند به منزله فرضیه‌ها<sup>۳</sup>، مبنای توضیح

۱) به پیروی از اردمان، ihn به جای sie؛ ولی در پرتو توضیح خود او، همچنین: «امکان واقعی برابریستا». - یا sie اشاره به «چگونگی»؟

2) heuristische Fiktionen

۳) در متن: eine Hypothese: «يك فرضیه»؛ - ولی هماهنگ با میکلمان، مولر، کمپ سمیت، و اویزمان، جمع بسته شده است.

پدیدارهای واقعی قرار گیرند. اندیشیدن روح چونان ساده، کاملاً مجاز است، تا بر طبق این مینو، يك يگانگی فرآراسته و ضروری همه نیروهای ذهنی را، به مثابه اصل داوری کردن مان در باره پدیدارهای درونی روح قرار دهیم، - هر چند هم که نمی‌توان این یگانگی را به طور ملموس دریافت. ولی فرض کردن روح چونان جوهر ساده (که يك مفهوم تراگذرنده است)، گزاره‌ای می‌باشد که نه تنها استوارناشدنی است (چنانکه بسیاری فرضیه‌های فیزیکی<sup>۱</sup> چنان‌اند)، بلکه همچنین کاملاً دلخواهانه و کورکورانه برون افکنده شده است. از بهر آنکه عنصر ساده هرگز در هیچ تجربه پیش نتواند آمدن؛ و اگر نگرسته ما از جوهر، در اینجا برون‌آخته پاینده سہش حسی باشد، امکان يك پدیداد ساده را به هیچ روی نمی‌توان به نگر آورد. هستومند-های صرفاً معقول، یا خاصیت‌های صرفاً معقول شی‌های جهان حسی را نمی‌توان بر پایه هیچ حق بنیاد یافت خرد، چونان عقیده، فرض کرد؛ - هر چند (چون ما از امکان یا امتناع آن هستومندهای معقول هیچ گونه مفهوم نداریم)، همچنین نمی‌توان بوسیله هیچ گونه بینش بهتر ادعایی، به سان جزمی منکر شد.

{(A 772)  
{(B 800)

در توضیح پدیدارهای داده شده، هیچ گونه شی‌ها و بنیادهای توضیحی دیگری عرضه نمی‌تواند شد، مگر آنهایی که بر پایه قانونهای تاکنون شناخته-شده پدیدارها، با پدیدارهای داده شده در پیوستگی قرار داشته باشند. يك فرضیه تراسننده<sup>۲</sup> که در آن، يك مینوی محض خرد برای توضیح شی‌های طبیعت بکار برده شود، به هیچ روی يك توضیح نخواهد بود؛ زیرا بدین شیوه، آنچه ما از اصلهای آروینی شناخته شده به طور رسا درک نمی‌کنیم، از راه چیزی توضیح داده خواهد شد که از آن چیز، هیچ نمی‌فهمیم. همچنین اصل چنین فرضیه‌ای برآستی فقط برای خرسندی خرد عمل می‌کند، و نه برای پیش بردن کاربرد فهم در رابطه با برآیستا. نظم و هدفمندی در طبیعت، باید دوباره بر پایه بنیادهای طبیعت و بر طبق قانونهای طبیعت توضیح داده

- 1) physische Hypothesen
- 2) transzendente Hypothese

(A 773) }  
(B 801) } شود، و در اینجا، حتا غریب‌ترین فرضیه‌ها، اگر فقط گیتیانه [= فیزیکی] باشند، تحمل‌پذیرتر خواهند بود از يك فرضیه فراگیتیانه، یعنی توسل به يك آفریننده خدایی، که بدین خاطر در پیش فرض شود. زیرا چنین فرضیه‌ای يك اصل خرد اژگهان (*ignava ratio* [= عقل کاهل]) خواهد بود؛ و آن اینکه: همه علتها را که واقعیت عینی آنها را، دست کم به لحاظ امکان آنها، باز از راه تجربه ممتد می‌توان آموخت، بیکباره به کنار گذاریم، تا در يك مینوی محض که برای خرد بسیار راحت‌بخش است، بیارامیم. ولسی آنچه مربوط است به تمامیت مطلق مبناهای توضیحی در سلسله علتها، چنین تمامیتی هیچ مانعی در رابطه با برون‌آخته‌های جهان نخواهد بود. زیرا برون‌آخته‌های جهان چیزی نیستند جز پدیدارها؛ و بنابراین در باره آنها هرگز هیچ‌گونه فرساختگی در همنهاد سلسله شرطها یافته نمی‌تواند شدن.

اینکه در کاربرد نگرورزانه خرد، فرضیه‌های تفرارزنده را بکار گیریم و به خود آزادی دهیم تا فقدان مبناهای توضیحی گیتیانه را عنداللزوم با توسل به مبناهای توضیحی فراگیتیانه جبران کنیم، به هیچ روی نمی‌تواند مجاز باشد؛ به دو سبب: یکی از بهر آنکه خرد از راه این فرضیه‌ها به هیچ روی دورتر برده نتواند شد، بلکه بعکس، سراسر پیشروند کار خود را قطع می‌کند؛ و دیگر، از بهر آنکه چنین پروانه<sup>۱</sup> ای سرانجام خرد را از همه میوه‌های به عمل آوردن زمینه ویژه خود که تجربه باشد، محروم می‌سازد. زیرا اگر توضیح طبیعی در اینجا یا آنجا برای ما دشوار باشد، ما پیوسته يك مبنای توضیحی تراگذرنده در دست داریم که آن بازجویی را از سر ما باز کند، و بدینسان پژوهش ما بوسیله بینش پایان نمی‌پذیرد، بلکه بوسیله فهم-ناپذیری کامل يك اصل که دیگر از پیش چنان براندیشیده شده که می‌بایستی مفهوم نخستینه مطلق را در خود بگنجانند، قطع می‌گردد.

دومین امر واجب برای آنکه فرضیه‌ای را در خور برگرفتن سازد، بسندگی آن فرضیه است، تا از راه آن، پی آمدهایی که داده شده‌اند، پرتوم تعیین گردند. اگر ما از بهر این هدف، ملزم شویم که فرضیه‌های کمکی را

1) Lizenz

فرا خوانیم، فرضیه‌های کمکی این دژگمانی را بر خواهند انگيخت که افسانه‌پردازی محض‌اند. زیرا هر يك از آن فرضیه‌ها در گوهر خویش به همان توجیه نیاز دارد که اندیشه‌ای که در بن نهاده شده، لازم داشت، و از اینرو هیچ گواه ارزشمند فرا نمی‌تواند داد. اگر علتی را که ناکرآنمندان کامل باشد، فرض پیشین خود قرار دهیم، البته در باره مبناهای توضیحی هر-گونه هدفمندی، نظم، و بزرگی، که در جهان یافته می‌شوند، کمبود نخواهیم داشت. ولی با اینهمه، باز برای توجیه انحرافها و کژیهای که دست کم برطبق مفهومیهای ما خود را نشان می‌دهند، آن فرضیه نخست<sup>۱</sup> به فرضیه‌های نوینی نیازمند خواهد بود تا در برابر این انحرافها و کژیها که جنبه اعتراض دارند، رهایی یابد. به همین سان، اگر خودایستایی<sup>۲</sup> ساده روح انسانی که در بن پدیدارهای روح انسانی نهاده شده است، بوسیله دشواریهایی ناشی از پدیده‌هایی همانند تبدلهای ماده (افزایش و کاهش) مورد مخالفت قرار گیرد، در این حال می‌بایستی فرضیه‌های تازه‌ای به یاری خواسته شوند، که البته ممکن است خالی از فرانمودی از حقیقت<sup>۳</sup> نباشند، ولی با اینهمه از هرگونه باور-پذیری نیز بی‌بهره‌اند، مگر آن گونه باورپذیری که آن عقیده‌ای که چونان دلیل عمده فرض شده است بدانها می‌بخشد، - حال آنکه خود این فرضیه‌ها ایند که می‌بایستی به سود آن عقیده سخن گویند.

{(A 775)  
{(B 803)

اگر بنا باشد که حکمهای خردی‌ای که در اینجا به مثابه نمونه فرض شده‌اند (یگانگی ناجسمانی روح و برجاهستی يك برترین هستومند) نه چونان فرضیه‌ها، بلکه چونان اصلهای جزمی پرتوم استوارشده، اعتبار یابند، در این حال من سخنی در باره خود آنها ندارم. ولی فقط در چنین موردی باید توجه داشت که برهان، باید قطعیت یقینی يك برهان نمایان را داشته باشد. زیرا

۱) شیبانی توضیحی می‌افزاید: «... الفرضية الأولى (العللة الكافية - المترجم)». - همچنین توجه کنید به آغاز جمله پیش: «اگر علتی را که ناکرآنمندان کامل باشد، فرض پیشین خود قرار دهیم، ...».

## 2) Selbständigkeit

۳) در متن فقط می‌آید: «فرانموده» (Schein). - «حقیقت» به خاطر روشنی بیشتر به متن افزوده شده است.

اینکه بخواهیم بودش چنین مینوها را صرفاً احتمالی برقرار سازیم، کاری است بیمعنا؛ درست مانند آنکه بیاندیشیم که يك گزاره هندسی را صرفاً احتمالی استوار کنیم. خردی که از هرگونه تجربه جدا شده باشد، هرچیزی را یا می‌تواند فقط پرتوم و چونان ضروری بشناسد، یا اصلاً نمی‌تواند بشناسد. از اینرو داوری خرد هرگز عقیده نیست، بلکه: یا خودداری از هرگونه داوری است، یا قطعیت یقینی. عقیده‌ها و داوریهای احتمالی در باره آنچه به شیءها تعلق دارد، فقط می‌توانند چونان بنیادهای توضیحی چیزی که واقعاً داده شده است، یا چونان<sup>۱</sup> پی‌آمدهایی بر طبق قسانونهای آروینی از آنچه همچون واقعی در بن قرار دارد، و در نتیجه فقط در سلسله برابر استاهای تجربه پیش نهاده شوند. در بیرون از میدان تجربه، عقیده داشتن تنها به معنای بازی با اندیشه‌هاست؛ - و گرنه سپس می‌بایست این عقیده را هم داشته باشیم که شاید در يك راه نامطمئن داوری، حقیقت را بیابیم.

حال هر چند در پرسشهای صرفاً نگرورزانه خرد ناب هیچ گونه فرضیه-  
 (A 776) }  
 (B 804) } هایی یافته نمی‌شوند که گزاره‌ها را بر آنها بنیاد نهیم، با اینهمه آنها سراسر پذیرفتنی‌اند، تا آنها را عنداللزوم حد اکثر فقط پدافندیم؛ یعنی در حقیقت نه در کاربرد جزمی، بلکه با اینهمه در کاربرد پساد-آرتیکانه [= جدالی = جدل‌ورزانه]. ولی نگرسته من از پدافند [= دفاع]، افزونش مبناهای برهانی حکم خویش نیست، بل همانا باطل‌سازی محض بینشهای فرانمودانه هم‌اورد است؛ بینشهایی که می‌خواهند به گزاره حکم شده ما آسیب زنند. ولی اینک همه گزاره‌های هم‌نهادی که از خرد ناب زاییده می‌شوند دارای این ویژگی-  
 اند که: اگر کسی که گونه‌ای واقعیت پاره‌ای مینوها را حکم می‌کند، هرگز چندان نمی‌داند تا این گزاره خود را قطعی سازد، - در طرف مقابل نیز هم‌اورد او به همان اندازه اندک می‌تواند بداند تا خلاف آن را حکم کند. البته این تساوی سرنوشت خرد آدمی در شناختهای نگرورزانه، جانب هیچ يك از دو سوی منازعه را نمی‌گیرد، و از اینرو نیز رزمگاهی واقعی است برای دشمنیهایی که هرگز به پایان نمی‌رسند. ولی در پی‌آیند، نشان داده خواهد

(۱) به پیروی از شوپنهاور، als Folgen به جای Folgen.

فرا خوانیم، فرضیه‌های کمکی این دزگمانی را بر خواهند انگیخت که افسانه‌پردازی محض‌اند. زیرا هر يك از آن فرضیه‌ها در گوهر خویش به همان توجیه نیاز دارد که اندیشه‌ای که در بن نهاده شده، لازم داشت، و از اینرو هیچ گواه ارزشمند فرا نمی‌تواند داد. اگر علتی را که ناکرآنمندان کامل باشد، فرض پیشین خود قرار دهیم، البته در باره مبناهای توضیحی هر-گونه هدفمندی، نظم، و بزرگی، که در جهان یافته می‌شوند، کمبود نخواهیم داشت. ولی با اینهمه، باز برای توجیه انحرافها و کژیهای که دست کم برطبق مفهومیهای ما خود را نشان می‌دهند، آن فرضیه نخست<sup>۱</sup> به فرضیه‌های نوینی نیازمند خواهد بود تا در برابر این انحرافها و کژیها که جنبه اعتراض دارند، رهایی یابد. به همین سان، اگر خودایستایی<sup>۲</sup> ساده روح انسانی که در بن پدیدارهای روح انسانی نهاده شده است، بوسیله دشواریهایی ناشی از پدیده‌هایی همانند تبدلهای ماده (افزایش و کاهش) مورد مخالفت قرار گیرد، در این حال می‌بایستی فرضیه‌های تازه‌ای به یاری خواسته شوند، که البته ممکن است خالی از فرانمودی از حقیقت<sup>۳</sup> نباشند، ولی با اینهمه از هرگونه باور-پذیری نیز بی بهره‌اند، مگر آن گونه باورپذیری که آن عقیده‌ای که چونان دلیل عمده فرض شده است بدانها می‌بخشد، - حال آنکه خود این فرضیه‌ها ایند که می‌بایستی به سود آن عقیده سخن گویند.

{(A 775)  
{(B 808)

اگر بنا باشد که حکمهای خردی‌ای که در اینجا به مثابه نمونه فرض شده‌اند (یگانگی ناجسمانی روح و برجاهستی يك برترین هستومند) نه چونان فرضیه‌ها، بلکه چونان اصلهای جزمی پرتوم استوارشده، اعتبار یابند، در این حال من سخنی در باره خود آنها ندارم. ولی فقط در چنین موردی باید توجه داشت که برهان، باید قطعیت یقینی يك برهان نمایان را داشته باشد. زیرا

۱) شیبانی توضیحی می‌افزاید: «... الفرضية الأولى (العلة الكافية - المترجم)». - همچنین توجه کنید به آغاز جمله پیش: «اگر علتی را که ناکرآنمندان کامل باشد، فرض پیشین خود قرار دهیم، ...».

## 2) Selbständigkeit

۳) در متن فقط می‌آید: «فرانموده (Schein)». - «حقیقت» به خاطر روشنی بیشتر به متن افزوده شده است.

اینکه بخواهیم بودش چنین مینوها را صرفاً احتمالی برقرار سازیم، کاری است بیمعنا؛ درست مانند آنکه بیاندیشیم که يك گزاره هندسی را صرفاً احتمالی استوار کنیم. خردی که از هرگونه تجربه جدا شده باشد، هرچیزی را یا می‌تواند فقط پرتوم و چونان ضروری بشناسد، یا اصلاً نمی‌تواند بشناسد. از اینرو داوری خرد هرگز عقیده نیست، بلکه: یا خودداری از هرگونه داوری است، یا قطعیت یقینی. عقیده‌ها و داوریهای احتمالی در باره آنچه به شیءها تعلق دارد، فقط می‌توانند چونان بنیادهای توضیحی چیزی که واقعاً داده شده است، یا چونان<sup>۱</sup> پی‌آمدهایی بر طبق قسانونهای آروینی از آنچه همچون واقعی در بن قرار دارد، و در نتیجه فقط در سلسله برابر استاهای تجربه پیش نهاده شوند. در بیرون از میدان تجربه، عقیده داشتن تنها به معنای بازی با اندیشه‌هاست؛ - و گرنه سپس می‌بایست این عقیده را هم داشته باشیم که شاید در يك راه نامطمئن داوری، حقیقت را بیابیم.

{ (A 776)  
(B 804) }

حال هرچند در پرسشهای صرفاً نگرورزانه خرد ناب هیچ گونه فرضیه‌هایی یافته نمی‌شوند که گزاره‌ها را بر آنها بنیاد نهیم، با اینهمه آنها سراسر پذیرفتنی‌اند، تا آنها را عنداللزوم حد اکثر فقط پیدافندیم؛ یعنی در حقیقت نه در کاربرد جزمی، بلکه بسا اینهمه در کاربرد پساد-آرتیکانه [= جدالی = جدل‌ورزانه]. ولی نگریسته من از پدافند [= دفاع]، افزونش مبناهای برهانی حکم خویش نیست، بل همانا باطل‌سازی محض بینشهای فرانمودانه هم‌اورد است؛ بینشهایی که می‌خواهند به گزاره حکم شده ما آسیب زنند. ولی اینک همه گزاره‌های هم‌نهادی که از خرد ناب زاییده می‌شوند دارای این ویژگی-اند که: اگر کسی که گونه‌ای واقعیت پاره‌ای مینوها را حکم می‌کند، هرگز چندان نمی‌داند تا این گزاره خود را قطعی سازد، - در طرف مقابل نیز هم‌اورد او به همان اندازه اندک می‌تواند بداند تا خلاف آن را حکم کند. البته این تساوی سرنوشت خرد آدمی در شناختهای نگرورزانه، جانب هیچ يك از دو سوی منازعه را نمی‌گیرد، و از اینرو نیز رزمگاهی واقعی است برای دشمنیهایی که هرگز به پایان نمی‌رسند. ولی در پی آیند، نشان داده خواهد

(۱) به پیروی از شوپنهاور، als Folgen به جای Folgen.

شد که با اینهمه، در رابطه با کاربرد عملی، خرد حق دارد چیزی را فرض کند که به هیچ آیین در میدان نگرورزی محض حق ندارد آن را فرض گیرد، مگر آنکه مجاز باشد مبناهای برهانی رسا را در پیش فرض کند. زیرا با آنکه همه این چنین فرضهای پیشین به کمال نگرورزی آسیب می‌رسانند، ولی علاقه عملی به هیچ روی بدان خساطر نگران نیست. بنابراین، خرد در علاقه عملی ملکی دارد که نیازمند نیست مشروعیت آن را استوار کند و برای آن در واقع برهانی نیز نمی‌تواند ارائه دهد. بنابراین، این هم‌وارد است که می‌بایستی استوار کردن را به عهده گیرد. ولی چون هم‌وارد برای ثابت کردن نهستی برابر ایستای مورد گفتگو، از آن برابر ایستا به همان اندازه اندک می‌داند که طرف مقابل او که بودش آن برابر ایستا را حکم می‌کند، پس در اینجا يك امتیاز در سوی کسی یافته می‌شود که چیزی را چونان فرض پیشینی که عملاً ضروری است، حکم می‌کند (*melior est conditio possidentis*) [= بهتر است وضع کسی که مالک است]. او در حقیقت آزاد است که انگار در پدافند اضطراری، درست همان وسیله‌ها را در پشتیبانی از امر نیکوی خود بکار گیرد، که هم‌وارد او به ضد آن امر نیکو بکار می‌گیرد. یعنی او آزاد است فرضیه‌هایی را بکار گیرد که به هیچ روی بدان کار نمی‌خورند که برهان امر او را تقویت کنند؛ - بل فقط برای آنکه نشان دهند که هم‌وارد در باره برابر ایستای مناقشه بسیار کمتر از آن می‌داند که بتواند خود را به داشتن امتیازی نسبت به ما در زمینه بینش نگرورزانه دلخوش گرداند.

بنابراین فرضیه‌ها در حیطة خرد ناب فقط چونان جنگ‌افزار مجازند: نه برای آنکه بدان راه حقی را بنیان نهیم، بل فقط برای آنکه از آن حق پدافندیم. ولی در اینجا می‌باید هم‌وارد خود را هم‌واره در خودمان بجویم، چه، خرد نگرورز در کاربرد ترافرازانده، «گوهر خویشی دویچمگویانه است. اعتراضهایی که می‌بایستی از آنها به‌راسیم، در خود ما قرار دارند. ما باید آنها را مانند ادعاهای کهن، که با اینهمه هرگز از کار نمی‌افتند، برجویم، تا پس از نیست کردن<sup>۱</sup> آنها، صلحی جاودانه را بنیاد نهیم. آرامش بیرونی

(۱) «نابود کردن»؛ - و النتیتر: Vernichtung به جای Vernichtungung.

{(A 777)  
(B 805)}



فقط ظاهری است. نطفه این کشمکشها که در طبیعت خرد آدمی قرار دارد، باید برافکنده شود. ولی چگونه این نطفه را نابود می‌توانیم کرد، - اگر به وی آزادی ندهیم و حتا خوراکش نرسانیم که جوانه برون زند، تا وی را بدان وسیله کشف کنیم و سپس با ریشه‌اش نابود سازیم؟ بر این پایه، شما خود اعتراضهایی را به شعور آورید که تا کنون به مخیله هیچ هم‌اورد خطور نکرده است؛ و حتا به هم‌اورد اسلحه وام دهید، یا مناسب‌ترین جا را، چنانکه او آرزو می‌تواند کرد، برایش باز کنید. در اینجا به هیچ روی نباید ترسید، بل همانا می‌باید امیدوار بود، و آن اینکه شما برای خودتان، دارایی‌ای به چنگ خواهید آورد که در سراسر زمان آینده هرگز دیگر بر سر آن جنگ نخواهد شد.

(A 778)  
(B 806)

اینک در شمار تسلیحات فرآراسته، فرضیه‌های خرد ناب نیز هستند، که هر چند فقط اسلحه‌هایی‌اند سربی (چون بوسیله هیچ گونه قانون تجربی، چونان فولاد آبدیده نشده‌اند)، با اینهمه همیشه به اندازه همان اسلحه‌ها توان دارند که هر هم‌اوردی به ضد شما در دست داشته باشد. بنابراین اگر شما (در یک جنبه دیگر که نگرورزانه نیست)، به ضد طبیعت نامادی فرضی روح که تابع هیچ گونه ترادوسی جسمانی نیست، به این دشواری بر-خوردید که با اینهمه تجربه چنین می‌نماید که هم اعتلاء و هم انحطاط نیروهای روانی ما را تنها چونان چگونگی پذیرها [= تکلیفها] ی<sup>۱</sup> گوناگون اندام-های حسی<sup>۲</sup> ما استوار کند، - در این حال می‌توانید نیروی این برهان را بدین راه تضعیف کنید که: فرض گیرید جسم ما هیچ نمی‌باشد مگر پدیدار بنیادین، که در حالت کنونی (در زندگی)، همچون شرطی است برای تمامی توانش حسگانی و همراه با آن، برای هرگونه اندیشیدن. جدایش جسم، پایان این کاربرد حسی نیروی شناخت شماست، و آغاز کاربرد فکری. بنابراین جسم شاید علت اندیشیدن نباشد، بلکه تنها یک شرط مقید کننده اندیشیدن باشد، یعنی هر چند می‌باید چونان وسیله پیش بردن زندگی حسی و حیوانی

(A 779)  
(B 807)

(۱) [مترجم، هماهنگ با ژول بارنی، ترمزگ-پاکو، میکل جان، مولر، کمپ سمیت، و اویزمان:] Modifikationen به جای Modifikation.

2) Organe

در نظر گرفته شود، ولی به همین سان نیز بیشتر بایستی چونان مانع زندگی ناب و معنوی<sup>۱</sup> نگریسته آید؛ و وابستگی زندگی حسی و حیوانی به خصلت جسمانی، هیچ چیز را در مورد وابستگی سراسر زندگی به حالت اندامهای حسی ما استوار نمی‌کند. بدینسان شما باز می‌توانید پیشتر روید و حتا شکهای تازه‌ای را مطرح سازید که یا تاکنون مطرح نگشته‌اند، یا به اندازه بسنده دور و ژرف برده نشده‌اند.

تصادفی بودن تولید مثل، چنانکه هم در انسان و هم در آفریدگان بیخرد، تابع فرصتها، و فزون بر آن اغلب تابع تغذیه و تربیت، شیوه حکومت و حال و هوس و فکرهای آن، و حتا اغلب تابع معاصی است، به ضد این عقیده که يك آفریده دوامی دارد که تا ابد<sup>۲</sup> خود را می‌گستراند، دشواری بزرگی را بر می‌انگیزد. زیرا زندگی آن آفریده در اوضاع و احوالی ایجاد شده بسیار نامهم، که بکلی و سراسر به آزادی ما واگذار شده است. آنچه بستگی دارد به بقای تمامی جنس انسانی<sup>۳</sup> (در اینجا بر روی زمین)، این دشواری در رابطه با دشواری پیشین، چندان مهم نیست. زیرا با اینهمه، تصادف، در هر مورد يك خود تابع يك قاعده در کل است. ولی در رابطه با هر فرد، اینکه چنین معلول قدرتمند را از علت‌هایی چنین کم ارزش امید داشته باشیم، همانا محل تأمل می‌نماید. ولی حتا در برابر این اعتراضها، شما می‌توانید يك فرضیه ترافرازنده را مطرح سازید و آن اینکه هرگونه زندگی برآستی فقط معقول می‌باشد و به هیچ روی تابع دگرگونیهای زمانی<sup>۴</sup> نیست، و نه بازادش آغاز شده است و نه با مرگ به پایان می‌رسد؛ اینکه<sup>۵</sup> این زندگی چیزی نیست جز يك پدیدار محض، یعنی يك تصور حسی از زندگی روحی ناب است، و سراسر جهان حسی يك انگاره محض است که

{(A 780)  
(B 808)}

(۱) spirituell – همچنین: «روحانی».

2) Ewigkeit

(۳) «انسانی» به ترجمه افزوده شده است: هماهنگ با اویزرمان که در قلاب توضیح می‌دهد: «دوام تمامی جنس [انسانی]»

(... продолжения всего рода [человеческого])

4) Zeitveränderungen

(۵) به پیروی از والتینر، werde; daß به جای werde. Daß

در برابر شیوه کنونی شناخت ما بازی می‌کند، و مانند يك رؤیا در گوهر خویش هیچ واقعیت عینی ندارد؛ اینکه<sup>۱</sup> اگر ما چیزها و حتا خودمان را چنان بسهیم که هستند، خود را در جهانی خواهیم دید دارای موجودهای معنوی<sup>۲</sup> که مشارکت راستین ما با ایشان، نه با زادش آغاز شده است، نه با مرگ تن از میان خواهد رفت (زادش و مرگ چونان پدیدارهای محض)؛ و بدینسان دیگر چیزها.

حال هر چند ما در باره همه چیزهایی که در اینجا به ضد آفند به سان فرضی پیش می‌نهیم، کمترین چیزی نمی‌دانیم و حتا به طور جدی نیز حکم نمی‌کنیم، - چه اینها حتا مبنوی خرد هم نیستند، بلکه صرفاً مفهومی‌اند که برای مقابله براندیشیده شده‌اند، - با اینهمه، باز در این راه کاملاً خردمندانه فرا می‌رویم؛ به ترتیب زیر: هم‌اورد ما گمان می‌کند هر گونه امکان را افنا کرده باشد، بدینسان که بخطا، نبودن شرطهای آروینی را به منزله يك برهان ناممکنی سراسری آنچه بوسیله ما باور شده است، اعلام می‌دارد. ولی ما فقط به او نشان می‌دهیم که او به همان اندازه اندک می‌تواند سراسر حیطة شی‌های ممکن را در گوهر خویش از راه قانونهای محض تجربه فرا گیرد، که ما بیرون از تجربه برای خرد خود چیزی را خواهیم توانست به شیوه بنیادین بیالفنجیم. کسی که چنین پاد-وسیله‌های فرضی را به ضد ادعاهای هم‌اوردی می‌گرداند که گستاخانه به نایش می‌پردازد، نباید به منزله چنان شخصی گرفته شود که گویی می‌خواهد این پاد-وسیله‌ها را به عقیده‌های راستین خاص خود تبدیل کند. او این عقیده‌ها را، به مجرد آنکه خود فریفتگی جزمی هم‌اورد را پاسخ گفته باشد، رها می‌کند. زیرا درست است که این فروتنانه و ترازمندانه می‌نماید اگر کسی در برابر حکمهای غریب، صرفاً

(A 781)  
(B 809)

(۱) به پیروی از والتینر، habe; daß به جای habe: dass. [در متنهای هایدمان و وایشدل، بخلاف متن رایموند سمیت، daß چاپ شده است، نه dass.]  
(۲) geistige Naturen؛ یا «طبیعتهای معنوی»، «طبیعتهای روحی». هماهنگ با کمپ سمیت و اویزمان، Natur در اینجا به «موجود» گزارد شده است؛ به ترتیب: mit welcher در همین جمله spiritual beings و духовных существ. در همین اشاره به این موجودها یا هستی‌مندهای معنوی دانسته شده است؛ ولی می‌تواند اشاره به جهان هم باشد: «که مشارکت راستین ما با آن جهان...».

اعتراض آمیز و نایانه [= سلبی = منفی] رفتار کند؛ - با اینهمه، همواره چنین است که به مجرد آنکه بخواهد این اعتراضهای خود را چونان برهانهای مقابل معتبر سازد، این ادعا از ادعایی که طرف هاینده [= ايجاب کننده] و حکمهای او پیش می‌گیرد، کمتر غرور آمیز و از خود راضی‌وار<sup>۱</sup> نیست. از اینجا دیده می‌شود که در کاربرد نگرورزانة خرد، فرضیه‌ها چونان عقیده‌ها، فی حد ذاته<sup>۲</sup> هیچ اعتباری ندارند، بلکه فقط اعتبار نسبی دارند در برابر ادعاهای تراگذرنده<sup>۳</sup> طرف مخالف. زیرا استنش [= گسترش] اصل-های تجربه ممکن بر امکان شیءها به طور کلی، به همان اندازه تراگذرنده است که حکم واقیت عینی چنین مفهوما، که برابر ایستاهای خود را در هیچ جا نتوانند یافتن، مگر بیرون از مرز هرگونه تجربه ممکن. آنچه خرد ناب به طور تحقیقی<sup>۴</sup> حکم می‌کند، باید (مانند هر آنچه خرد می‌شناسد)، یا<sup>۵</sup> ضروری باشد، یا هیچ چیز نیست. بر این پایه، خرد ناب در واقع هیچ گونه عقیده‌هایی را در خود نمی‌گنجاند. ولی فرضیه‌های مورد بحث فقط داوریهای اشکالی [= احتمالی] اند، که دست کم وازده نمی‌شوند، هر چند که البته به هیچ راه نمی‌توانند استوار گردند. و بنابراین، فرضیه‌های مورد بحث، عقیده‌های خصوصی ناب<sup>۶</sup> اند، ولی با اینهمه (حتا برای آرامش بخشیدن درونی مان هم که باشد)، نمی‌توانند برای مقابله با تردید و تأملی که در ذهن ما برانگیخته تواند شد، بسادگی کنار گذاشته شوند. ولی این فرضیه‌ها را بساید در همین کیفیت نگه داشت، و حتا با دقت محافظت کرد تا همچون در گوهر خویش باور کردنی، و با گونه‌ای اعتبار مطلق، به میدان نیابند، و خرد را در افسانه پردازیها و ترفندها غرقه نسازند.

{(A 782)  
(B 810)}

(۱) eingebildet. - همچنین: «خیالی».

2) an sich selbst      3) transzendente Anmaßungen  
4) assertorisch

(۵) این «یا» با الهام از مولر افزوده شده است. (ولی در مورد دوم، «یا» مطابق اصل است.)

(۶) به پیروی از هارتنشتاین، reine به جای keine.

فصل نخست

بهره چهارم

## انضباط خرد ناب در رابطه با برهانهای خود

برهانهای گزاره‌های ترافرازنده و همنهادی، اندر میان همه برهانهای يك شناخت همنهادی پرتوم، دارای این ویژگی‌اند که خرد مجاز نیست در این گونه برهانها به میانجی مفهومايش خود را سرراستانه به برابر ایستا مربوط سازد، بلکه باید نخست، اعتبار عینی مفهوما و امکان همنهاد مفهوما را پرتوم ثابت کند. این امر مثلاً تنها يك قاعده لازم مآل اندیشی نیست، بل همانا مربوط می‌شود به گوهر و به امکان خود برهانها. اگر بنا باشد من از مفهوم يك برابر ایستا، پرتوم فراتر روم، این کار بدون يك رشته راهنمای ویژه، که بیرون از این مفهوم یافته شود، ناممکن است. در ریاضیات، این سهش پرتوم است که همنهاد مرا رهبری می‌کند، چنانکه در آن، همه نتیجه‌های قیاسی می‌توانند بیمیانجی از سهش ناب برآهنجیده شوند. در شناخت ترافرازنده، تا آنجا که تنها به مفهوماهای فهم پرداخته می‌شود، این ریسمان کار، عبارت است از تجربه ممکن. چنین برهان<sup>۱</sup>، در حقیقت نشان نمی‌دهد که مفهوم داده شده (برای نمونه مفهومی از آنچه رخ می‌دهد) سرراستانه به يك مفهوم دیگر (به مفهوم يك علت) راه می‌برد. زیرا گذری بدین چنین، جهشی خواهد بود که به هیچ روی توجیه‌اش نمی‌توان کرد. همانا چیزی که این برهان نشان می‌دهد آن است که خود تجربه، و در نتیجه برون آخته تجربه، بدون چنین گونه پیوستگی<sup>۲</sup> ناممکن خواهد بود. از اینرو این برهان می‌باید همهنگام امکانی را نشان دهد که همنهادانه و پرتوم، به يك شناخت معین شیءها که در مفهوم شیءها گنجانیده نشده بود، دست یابیم. بدون توجه به این نکته، برهانها مانند سیلابهایی که کرانه‌های خود را در هم می‌شکنند و

(A 788)  
(B 811)

۱) میکال جان توضیح می‌دهد: «برهان در حیطة شناخت ترافرازنده».  
۲) مولر: «پیوستگی (علی)».

پرخروش، در عرض و طول دشتها جاری می‌گردند، به هر جا که تمایل<sup>۱</sup> تداعی نهفته آنها را تصادفاً رهبری می‌کند، کشیده می‌شوند. فرامود اعتقاد، که بر پایه علت‌های ذهنی تداعی استوار است، و باشتابه، به منزله بینش يك قرابت طبیعی در نظر گرفته می‌شود، به هیچ روی نمی‌تواند در برابر تردید و تأملی که بحق می‌باید در باره گامهایی چنین جسورانه ابراز شود، تعادل مقابل را نگه دارد. از اینرو، همچنین همه کوششهایی که اصل سبب کافی را استوار کنند، بر پایه اعتراف همگانی شناسندگان، بیهوده بوده‌اند؛ و پیش از آنکه سنجش ترافرازنده به میدان آید، چون با اینهمه این آغازه را نمی‌شد رها کرد، ترجیح دادند که مغرورانه، به فهم سالم آدمی دست یازند (گریزی که همواره استوار می‌کند که امر خرد مأیوسانه است)، و نه آنکه برهانهای جزمی نوین را بیازمایند.

{(A 784)  
{(B 812)

ولی اگر گزاره‌ای که می‌بایستی برای آن برهانی پیش نهاده شود، يك حکم خرد ناب باشد، و اگر من بخواهم حتا به میانجی مینوهای محض از مفهومهای تجربی خود فراتر روم، پس به طریق اولی این برهان (اگر فرض کنیم که وانگهی، این برهان اصلاً ممکن باشد) باید گنجاننده توجیه چنین گامی در هم نهاد، چونان شرط ضروری نیروی برهانی خود باشد. اینک، هر چند هم که برهان ادعایی طبیعت ساده جوهر اندیشنده ما بر پایه یگانگی خوداندریافت، ظاهری آراسته داشته باشد، با اینهمه این تردید و تأمل به سانی پرهیزناپذیر در برابر آن پیش می‌آید که: چون سادگی مطلق باز هیچ مفهومی نیست که بیمیانجی به يك دریافت حسی مربوط تواند شد، بلکه چونان مینو، باید صرفاً نتیجه‌گیری شود، - پس به هیچ روی نمی‌توان دریافت که چگونه آگاهی محض که در هر گونه اندیشیدن گنجانیده شده است، یا دست کم می‌تواند گنجانیده شده باشد، هر چند که البته تا اینجا يك تصور ساده است، بتواند مرا به آگاهی و شناسایی يك شیء رهنمون شود، که تنها در آن شیء، اندیشیدن گنجانیده تواند بود. در واقع، اگر من نیروی يك<sup>۲</sup> جسم را در

1) Hang

۲) با میزانی تأمل، به پیروی از هارتنشتاین، eines به جای meines؛ - وگرنه: «جسم من»، «جسم خود»، «جسمم»؛ (با اعمال تغییرهای لازم در بقیه موردها).

حالت جنبش به تصور آورم، پس آن جسم در آن حال برای من یگانگی مطلق است، و تصور من در باره آن ساده است. بدان روی من می‌توانم این تصور را بوسیله جنبش يك نقطه بیان دارم؛ از بهر آنکه حجم آن جسم در اینجا نقشی ندارد، و بی‌کاهش نیرو، حجم جسم می‌تواند هر چه بخواهیم کوچکتر اندیشیده شود، و بنابراین، حتا چونان موجود در يك نقطه، اندیشیده آید. ولی با این- (A 785) } همه، من از اینجا نتیجه نخواهم گرفت که: اگر به من هیچ چیز جز نیروی (B 813) } جنباننده يك جسم داده نشده باشد، آن جسم چونان جوهر ساده اندیشیده تواند شد؛ چون تصور آن جسم از هرگونه اندازه گنجانیده فضایی منتزع شده است و بنابراین ساده است. اینک من از نکته‌های زیر يك پاراگویی کشف می‌کنم: از اینجا که: عنصر ساده در انتزاع، سراسر متمایز است از عنصر ساده به منزله برون‌آخته؛ و از اینجا که: من، هر چند که به مفهوم انتزاعی هیچ گونه بسیارگانی را در خود نمی‌گنجانم، ولی من به مفهوم برون-آخته، که در آن به معنای خود روح است، می‌توانم مفهومی باشد بسیار همبافته<sup>۱</sup>، یعنی می‌تواند بسی چیزها را تحت خود بگنجانم و مشخص سازد. ولی برای آنکه این پاراگویی را از پیش حدس بزیم<sup>۲</sup> (چه بدون چنین حدس<sup>۳</sup> مقدماتی، هیچ گونه دژگمانی به ضد برهان نمی‌توان داشت)، سراسر لازم است که در دسترس داشته باشیم محکی دائمی را برای امکان این گونه گزاره‌های همنهادی، که می‌بایستی چیزی بیشتر استوار کنند از آنچه تجربه فرا می‌تواند داد. این محک عبارت از آن است که: برهان سراسرستانه به محمولی که می‌خواهیم راه نبرد، بلکه فقط به میانجی يك اصل امکان، که مفهوم داده شده خود را پرتوم، تا مینوها بگسترانیم و آنها را تحقق بخشیم، چنین کند. اگر این احتیاط همیشه بکار گرفته شود، اگر ما پیش از آنکه برهان را آزمایش کنیم، نخست فرزانه‌گانه در خود تعمق کنیم که چگونه و

1) komplex

۲) هایدمان: ahnen به جای ahnden؛ A و B و ویراست سوم، همگی دارند ahnden؛ ولی مطلب داخل پرانتز آشکارا ahnen را به ذهن القا می‌کند؛ ahnden در این مورد شکل کهن [آرکاییک] ahnen است).

3) Vermutung

با کدام بنیاد امید، می‌توانیم چنین گونه گسترش را از راه خرد ناب انتظار داشته باشیم، و در چنین موردی، چنین بینشهایی را که از مفهوماها بازگشوده نمی‌شوند، و نیز در رابطه با تجربه ممکن، نمی‌توانند پیش نگرسته شوند، از کجا می‌خواهیم گرفت؟ - پس خواهیم توانست در بسی تلاشهای دشوار و با اینهمه بی‌ثمر، صرفه‌جویی کنیم. زیرا ما دیگر به خرد چیزی را که آشکارا فراتر از توانش او قرار دارد نسبت نمی‌دهیم؛ همانا بعکس، خرد را که در شوق خود در میل به گسترش نگرورزانه، خویشتن را داوطلبانه در کرانه‌هایی محدود نمی‌سازد، تابع انضباط خودداری و امساک می‌گردانیم.

بنابراین نخستین قاعده چنین است: ما نباید هیچ گونه برهانهای ترا-فرازنده‌ای را پیش کشیم، بسی آنکه از پیش سگالش کرده باشیم و خود را بدین خاطر توجیه کرده باشیم که آغازه‌هایی را که می‌اندیشم تا برهانها را بر پایه آنها بنا نهیم از کجا می‌خواهیم بگیریم و به چه حق می‌توانیم از آنها موفقیت نیکوی نتیجه‌های قیاسی را انتظار داشته باشیم. اگر آنها آغازه‌های فهم باشند (برای نمونه آغازۀ علیت)، پس بیهوده خواهد بود که به میانجی آنها به مینوهای خرد ناب دست یابیم. زیرا آغازه‌های فهم فقط به برابر ایستاهای تجربه ممکن مربوط می‌شوند. ولی اگر آنها آغازه‌های خرد ناب باشند، باز دوباره هرگونه کوشش بیهوده است. زیرا هرچند خرد بیگمان چنین آغازه‌ها را دارد، ولی چونان آغازه‌های عینی، آنها بر روی هم دوچمگویانه‌اند و حد اکثر فقط می‌توانند چونان اصلهای تنظیمی کاربرد خرد<sup>۲</sup> اعتبار داشته باشند، تا آنکه تجربه، دستگاه‌مندان به هم دوسیده شود. ولی اگر چنین برهانهای ادعایی پیش نهاده شده باشند، در این حال در برابر اعتقاد دروغین، *non liquet* [= روشن نیست] نیروی داوری بالغ‌تان را قرار دهید؛ و هرچند که باز نتوانید ترفند آن اعتقاد دروغین را کشف کنید، با اینهمه حق کامل دارید تنقیح مناط آغازه‌هایی

{(A 786)  
(B 814)

(B 815)

(A 787)

(۱) به پیروی از ویراست سوم و هایدمان، *erste* به جای *erste*.  
(۲) هماهنگ با میکال‌جان و مولر و اویزمان (و عملاً کمپ‌سمیت) در اینجا «خرد» به ترجمه افزوده شده است.



را که در آن<sup>۱</sup> بکار گرفته شده است، طلب کنید؛ ولی اگر این آغازها از خرد محض برخاسته باشند، هرگز نمی‌توان این تنقیح مناط را عملی ساخت. از اینرو شما هرگز نیاز ندارید که خود را با بازگشایی و وازنش هر فرامود بسی بنیاد مشغول دارید، بلکه می‌توانید هرگونه دویچمگوئیک را که در نیرنگها بس غنی است، در کل خود به دادگاه یک خرد سنجشگر که خواستار اجرای<sup>۲</sup> قانونهاست، روانه سازید.

دومین ویژگی برهانهای ترافرازنده در این است که: برای هر گزاره ترافرازنده، فقط یک برهان واحد و یگانه یسافته توانستی شد. اگر من بنا نباشد که از مفهوماها، بل همانا از سهشی که با یک مفهوم متناظر است، - حال خواه سهش ناب باشد مانند سهش در ریاضیات، خواه سهش آروینی مانند سهش در دانش طبیعی، - نتیجه بگیرم، آنگاه سهشی که در بن نهاده شده است، مایه بسیارگونه‌ای برای گزاره‌های همنهادی به من می‌دهد که من به بیش از یک راه پیوند توانم داد، و چون اجازه دارم از بیش از یک نقطه آغاز کنم، می‌توانم از راههای گوناگون، به همان گزاره دست یابم.

ولی در برابر، هر گزاره ترافرازنده تنها از یک مفهوم آغاز به راه می‌کند و شرط همنهادی امکان برابری را بر طبق این مفهوم، فرا می‌گوید. بنابراین مبنای برهانی می‌تواند فقط یک مبنای برهانی تک باشد. از بهر آنکه بیرون از این مفهوم هیچ چیز دیگری نیست که بدان راه برابری بتواند تعیین شود. بنابراین، برهان هیچ چیز بیشتری نمی‌تواند در خود بگنجانند جز تعیین یک برابری به طور کلی، بر طبق این مفهوم، که همچنین فقط یگانه مفهوم است. برای نمونه، ما در جستار آناکاویک ترافرازنده این آغاز را داشتیم: هر آنچه رخ می‌دهد، علتی دارد، که از شرط منحصر به فرد امکان عینی<sup>۳</sup> مفهومی از آنچه به طور کلی رخ می‌دهد، آهنجیده شده است، و آن اینکه: تعیین یک رویداد در زمان، و در نتیجه این امر (این رویداد) که به تجربه متعلق است، بدون آنکه تحت چنین قاعده پویا قرار داشته باشد، ناممکن خواهد

(A 788)  
(B 816)

۱) darin، یا «در آنها». - «آن» اشاره به «اعتقاد دروغین»؟ «آنها» اشاره به «برهانهای ادعایی»؟ یا بسادگی «در اینجا»؟ «در آنجا»؟ (۲) «اجرا» در ترجمه افزوده شده است.  
3) objektive Möglichkeit

بود. اینک این تنها مبنای برهانی ممکن است. زیرا اینکه رویداد متصور شده اعتبار عینی یعنی حقیقت می‌یابد، فقط بدان سبب است که برای مفهوم، به میانجی قانون علیت يك برابر است تعیین می‌شود. البته باز برهانهای دیگری به سود این آغاز، برای نمونه از تصادفی بودگی، مطرح می‌شوند. ولی اگر این گونه برهان را در معرض روشنایی نهیم، آنگاه نمی‌توان هیچ شناخت-نشان تصادفی بودن را کشف کرد مگر دعداد را، یعنی برجاهستی برابر است را که يك نهستی برابر است پیش از آن وجود دارد، و بنابراین همیشه به نوبه خود به همان مبنای برهانی باز می‌گردد. اگر بنا باشد که این گزاره را استوار کنیم که: هر آنچه می‌اندیشد ساده است، - پس دیگر به بسیارگانی اندیشیدن توجه نخواهیم کرد، بلکه صرفاً مفهوم من را که ساده است و هر گونه اندیشیدن بدان پایان می‌پذیرد، نگه خواهیم داشت. وضع برهان ترافرازنده برجاهستی خداوند نیز به همین منوال است، که منحصرانه استوار است بر اندرهم کارگری<sup>۱</sup> مفهوم واقعترین هستومند و مفهوم هستومند ضروری، و در هیچ جای دیگر جستجو و یافته نمی‌تواند شد.

{(A 789)  
{(B 817)

در پرتو این ملاحظه زنهاده، سنجش حکمهای خرد دامنه‌ای بسیار محدود می‌یابد. آنجا که خرد کار خود را از راه مفهومهای محض پیش می‌راند، در آنجا فقط يك برهان تك و تنها ممکن است: اگر اصلاً گونه‌ای برهان ممکن باشد. از اینرو، اگر ببینیم که اندیشنده جزمی با ده برهان به میدان گام می‌نهد، با اطمینان می‌توان باور داشت که او هیچ برهانی ندارد. زیرا اگر او يك برهان واحد می‌داشت که (چنانکه در امرهای خرد ناب باید باشد) می‌توانست به شیوه یقینی مطلب او را استوار کند، دیگر به برهانهای دیگرش چه نیازی می‌بود؟ آهنگ او فقط مانند آهنگ يك و کیل مجلس است که: يك استدلال را برای يك گروه و استدلالی دیگر را برای گروهی دیگر پیش می‌نهد تا از ضعف داوران خود سود جوید، - داورانی که بی‌آنکه ژرف روند، و برای آنکه هرچه زودتر خود را از ماجرا و ارهاند، نخستین استدلال به ظاهر خوبی را که نگرشان را جلب می‌کند، می‌قاپند و بر آن پایه تصمیم

### 1) Reziprokabilität

می گیرند.

قاعده و ویژه سوم خرد ناب، هنگامی که در رابطه با برهانهای ترا-فرازنده، تابع گونه‌ای انضباط می گردد، آن است که: برهانهای او هرگز نباید آپاژیرنده<sup>۲</sup> [= غیر مستقیم = خلف = آپاگوژیک] باشند، بلکه همواره

(۱) به پیروی از ویراست سوم و هایدمان، *dritte* به جای *dritte*.  
 (۲) *apagogisch*، صفت برای *Apagōgē*؛ در یونانی *ἀπαγωγή*، از ریشه *ἀπάγειν* = *apágein* خود از *ἀπό* = *apó* [هند و اروپایی. نخستین *\*apo-* به معنای: «دور»، «به کنار»، «از»، «روی»، هم‌ریشه با *ab* در لاتین و آلمانی و *off* و *of* در انگلیسی؛ و *ἀγωγή* = *agōgē* از *ἀγειν* = *agein* به معنای «رهبری کردن»، «راه نمودن»، «پیش بردن»، «عمل کردن»، هم‌ریشه با *agere* (عمل کردن) و *actus* (عمل، کنش) در لاتین [هند و اروپایی نخستین *\*ag-* به معنای «راندن»، «پیش بردن»].  
 این واژه به چند مفهوم بکار می‌رود: الف) برهان خلف: *reductio ad absurdum*؛ ب) مترادف با *Abduktion*: قیاسی که گزاره مهین آن راست است، ولی گزاره کهن آن قطعی نیست: نتیجه بدست آمده از این گونه قیاس؛ پ) استوار کردن يك گزاره یا قضیه ریاضی و گذر از آن به قضیه دیگر. «برهان آپاگوژیک» به مفهوم کانت، چنانکه در این بهره ملاحظه می‌شود «برهان غیر مستقیم» و «برهان خلف» است [میکل جان: *apagogical* در برابر *ostensive or direct*؛ مولر: *apagogic or indirect or circumstantial* در برابر *ostensive or direct*]. بر روی هم، ما صلاح آن دیدیم که به جای اصطلاح «برهان خلف» واژه‌ای بکار بریم که بالقوه بتواند برای معنایهای دیگر این واژه نیز رسا باشد: *apa-* در ایرانی نخستین و اوستایی و پارسی باستان (و سنسکریت) هم‌ریشه و هم معناست با *ἀπο* در یونانی، که در فارسی نوین به «آپ-» ترادیسیده است، از جمله در «افکندن». ولی ما شکل اصلی *apa-* را برای اصطلاحهای علمی بهتر می‌دانیم، و فقط به خاطر آسانی نوشتن آن را به «آپا» تبدیل کرده‌ایم؛ با اینهمه کاربرد «آپ-» را نیز می‌پذیریم. - «آژیرنده» در دهخدا به «آگاهاننده» معنا شده، و «آژیر» نیز به معنای «زنگار» و معنای مشابه در فارسی دری پیشینه دراز دارد. [«آژیرش» نیز بوسیله محمود حسابی برای *action* بکار رفته است. می‌افزاییم که *\*ag-* در ایرانی نخستین و اوستایی به صورت *az-* می‌آید؛ ولی ظاهراً «آژیر» از ریشه ایرانی-*gay* (هند و اروپایی نخستین *\*gʷei-*) به معنای «زندگی» (و ریشه خود آن) دانسته می‌شود، نه از ریشه *az-*. - اما به هراسان از نگرگاه معنایی «آژیر» بویژه به *ἀγειν* یونانی نزدیک است. [بنابراین: «آپ + آژیرنده» ← «آپا آژیرنده». می‌توان این واژه را به «آپاژیرنده» نیز کوتاه کرد یا بویژه به «\*آفاژیرنده» (آف + آژیرنده) تبدیل کرد که می‌توانست شکل تکامل یافته طبیعی آن باشد. با توجه به اینکه «آپا آژیرش» را می‌توان برای *Apagoge* بکار برد، در مورد قیدی *apagogisch* را به «به شیوه آپا آژیرشی» نیز برگردانده‌ایم. - «آپاژیرانه» و «آفاژیرانه» هم می‌توان گفت («آژیرانه» بر پایه آنالوگویی با «روانه» و دیگرها، از *متاك مضارع* «آژیر» از مصدر «آژیریدن» که در دهخدا به «آگاهانیدن» و غیره معنا شده، و پسوند قیدی-صفتی «-انه»). سرانجام

←

باید نمایاننده باشند. برهان مستقیم یا برهان نمایاننده<sup>۱</sup> در هر شیوه شناخت، چنان است که با اعتقاد به حقیقت، و همهنگام با بینش در سرچشمه‌های آن شناخت همبسته باشد. در برابر، برهان آباآزیرنده<sup>۲</sup>، هر چند که می‌تواند قطعیت ایجاد کند، ولی نمی‌تواند ما را به اندریابندگی<sup>۳</sup> حقیقت در رابطه با همدوسش با بنیادهای امکان آن یاری دهد. از اینرو برهانهای آباآزیرنده بیشتر يك كمك فوری اضطراری اند، نه آنکه فرا روندی باشند که همه آهنگ-های خرد را خرسند کند. با اینهمه این برهانها يك امتیاز بدهت بر برهان‌های مستقیم دارند، و آن اینکه: آنخشیج همواره بیشتر روشنی در خود دارد تا بهترین پیوستگی، و بدان راه به سهشیگی<sup>۴</sup> [= جنبه سهشی = جنبه سهدنی] يك برهان نمایان نزدیکتر می‌شود.

{(A 790)  
(B 818)}

علت راستین کاربرد برهانهای آباآزیرنده در دانشهای گوناگون، درست چنین است: اگر بنیادهایی که می‌بایستی از آنها يك شناخت معین مشتق شود، سخت بسیار گونه باشند<sup>۵</sup>، یا سخت نهفته باشند، در این حال ما می‌کوشیم ببینیم که آیا حقیقت<sup>۶</sup> آن شناخت از راه پی آمدهای آن به دست نمی‌آید؟ اینك *modus ponens* [= وجه وضعی = وجه وضعی در قیاس استثنایی] که عبارت از آن است که حقیقت يك شناخت را از حقیقت پی-آمدهای آن نتیجه بگیریم، فقط هنگامی مجاز است که همه پی آمدهای

1) ostensiver Beweis

2) apagogischer Beweis

۳) به پیروی از هایدمان و وایشدل، *Begreiflichkeit* به جای *Begrifflichkeit*؛ - و گرنه: «مفهومیت»، «مفهوم‌واری»، «مفهومیگی»، «فرا-یافتگی»؛ و معادل‌هایی از این دست.

۴) *das Anschauliche*؛ - همچنین: «عنصر سهدنی»، «چیز سهشی»، «امر سهدنی».

۵) به پیروی از اردمان، *man[n]igfaltig sind oder .mannigfaltig oder* به جای

۶) هماهنگ با میک‌ل‌جان، «حقیقت»، به ترجمه افزوده شده است.

→

می‌افزاییم که واژه یونانی *ἀπαγωγή* را نباید با *ἐπαγωγή* به معنای «استقراء» و «استدلال استقرائی» اشتباه کرد. [واژه اخیر (*ἐπαγωγή*) در متنهای قدیم به صورت عربیده [= معرّب] «افاغوجی» بکار رفته است.]

ممکن آن راستین باشند. زیرا در این حال برای این پی آمدها فقط يك بنياد واحد ممکن است، که بدینسان همچنین بنیادی است راستین. ولی این فرا-روند عملی نیست، زیرا این کار از نیروهای ما فراتر می‌رود که همه این پی-آمدهای ممکن را از گونه‌ای گزاره فرضی اندر یابیم؛ بسا اینهمه این شیوه نتیجه‌گیری، - هر چند که البته با گونه‌ای تساهل، - بکار گرفته می‌شود، و آن هنگامی است که بخواهیم چیزی را تنها چونان فرضیه استوار کنیم، و در این حال ما نتیجه قیاسی را بر پایه آناگویی می‌پذیریم. این تساهل به قرار زیر است: اگر همه پی آمدهایی که همیشه آزمایش کرده‌ایم، با يك بنياد فرضی بخوبی توافق داشته باشند، همه پی آمدهای دیگر نیز بدان راه تعیین خواهند شد. بدین خاطر، هرگز از این راه، يك فرضیه به حقیقتی که با برهان نمایان استوار شده باشد، ترادیسیده نمی‌شود. *modus tollens* ] = وجه رفعی = وجه رفع تالی-مقدم در قیاس استثنایی [ در قیاسهای خردی که از پی آمدها، بنیادها را نتیجه گیریم، نه تنها فرسخخانه استوار می‌کند، بلکه سراسر آسان نیز استوار می‌کند. زیرا اگر ما فقط يك پی آمد دروغین تك و تنها را نیز از يك گزاره بر توانیم آهنجید، - آنگاه آن گزاره دروغین است. پس به جای آنکه در يك برهان نمایاننده، سراسر سلسله بنیادها را که به حقیقت يك شناخت، به میانجی بینش فرآراسته در امکان آن شناخت تواند انجامید، بیماییم و بررسی کنیم، فقط نیازمندیم اندر میان پی آمدهایی که از حکم مخالف آن ناشی می‌شوند، فقط يك پی آمد دروغین بیابیم، تا استوار شود که حکم مخالف نیز خود دروغین است، در نتیجه شناختی که می‌بایستی استوار می‌کردیم، راستین است.<sup>۲</sup>

(۱) به پیروی از اردمان، diesen به جای diesem. همچنین شاید: «برای این نتیجه-گیریها» یا «برای نتیجه‌گیری این پی آمدها».

(۲) شیوه توضیح *modus ponens* و *modus tollens* در متن کانت، در نگر نخست اندکی پیچیده می‌نماید. این پیچیدگی بویژه در مورد *modus ponens* جلب توجه می‌کند؛ چه، معمولاً این ضابطه بندی به ذهن انسان فرامی‌آید که در *modus ponens*، حقیقت پی آمد یا تالی از وضع حقیقت بنیاد یا مقدم نتیجه‌گیری می‌شود. با این حال، ژرف‌نگری و ژرف‌اندیشی بیشتر در متن، شاید دشواری را بر طرف سازد: - ما از متن چنین درمی‌یابیم که نگر بسته کانت از *modus ponens* «وجه وضعی» باشد به نحو اعم، ←

ولی این شیوه برهان آپاآزیرنده<sup>۱</sup> فقط می‌تواند در دانش‌هایی مجاز باشد که در آنها ناممکن است که امر ذهنی تصورهای خود را جایگزین امر عینی، - یعنی جایگزین شناخت چیزی که در برابر ایستاست، - سازیم. ولی در جایی که این جایگزین‌سازی واقع می‌شود، باید اغلب چنین افتد که حکم مخالف یک گزاره معین: یا صرفاً با شرطهای ذهنی اندیشیدن آخشیج-

### 1) apagogische Beweisart

→ و در اینجا «وجه وضع تالی-مقدم در قیاس استثنایی» به نحو اخص. بر پایه این دریافت، این گونه کاربرد *modus ponens*: «وجه وضعی»، می‌تواند کم و بیش با تمامی بحث سازگار به نظر رسد. به این ترتیب که «وجه وضع تالی-مقدم در قیاس استثنایی» (یعنی: «اگر A، آنگاه B؛ - اینک B، پس A»، بخلاف *modus tollens*: «وجه رفعی» یا «وجه رفع تالی-مقدم در قیاس استثنایی») به هر سان از قطعیت برخوردار نیست. ولی در اصطلاح‌شناسی متعارف منطق، چنانکه اشاره شد، *modus ponens*: «وجه وضعی» به معنای «وجه وضع مقدم-تالی در قیاس استثنایی» بکار می‌رود. - بکوتاهی، چنین است مفهوم متعارف دو اصطلاح لاتین مورد بحث، با کاربرد نمادها: در *modus ponens*، گفته می‌شود که: «اگر A، آنگاه B؛ - اینک A، پس B؛ یا:

$$\frac{A \supset B}{A} \\ B$$

در *modus tollens*: «اگر A، آنگاه B؛ - لکن نه B، پس نه A؛ یا:

$$\frac{A \supset B}{\neg B} \\ \neg A$$

هر دو وجه، به تعبیر یاد شده، از قطعیت برخوردارند و «همانگویی» یا Tautologie را تشکیل می‌دهند. (دو اصطلاح یاد شده را به ترتیب *modus ponendo-ponens* و *Abtrennungsregel* نیز می‌نامند. در آلمانی اصطلاح *modus tollendo-tollens* هم برای *modus ponens* بکار می‌رود. و اما مفهومیهای *modus ponendo-tollens* و *modus tollendo-ponens* بیرون از جستار مایند.)

ضمناً، جدا از آنچه گفته آمد، می‌افزاییم که استنتاج پی‌آمد یا تالی از بنیاد یا مقدم، روش «قیاسی» (*deduktiv*) نامیده می‌شود، و استنتاج بنیاد یا مقدم از پی‌آمد یا تالی - که فرسختی مطلق ندارد، - روش «تحویلی» یا «کاهشی» (*reduktiv*)، که در منطق عملاً با «استقرائی»: *induktiv* مترادف است. در رابطه با شیوه اندیشیدن عادی و نیز در رابطه با روش‌شناسی دانش‌های طبیعی، برابرنهش روش‌های قیاسی (استنتاج B از A) و تحویلی یا استقرائی (نتیجه‌گیری A از B) خود نهشته‌ای است مستقل، که بررسی آن به هر سان می‌تواند جستاری آموزنده و پاداش‌دهنده باشد.

گونه باشد، ولی نه با خود برابر است؛ یا اینکه هر دو گزاره فقط تحت يك شرط ذهنی، که بخطا به منزله عینی گرفته شده است، با یکدیگر آخشیج گونه باشند؛ و چون شرط، دروغین است، هر دو گزاره می‌توانند دروغین باشند، بسی آنکه از نادرستی یکی از آن دو گزاره بتوان حقیقت طرف دیگر را نتیجه گرفت.

(A 792) } در ریاضیات، این ترافیتگری ناممکن است. از اینرو در ریاضیات  
(B 820) } برهانهای آپاآزیرنده<sup>۱</sup> [= برهانهای خلف = برهانهای آپاگوژیک] جای خود را دارند. در دانش طبیعت، چون همه چیز بر پایه سهش آروینی استوار است، این اغفالگری [= ترافیتگری = اختداع] می‌تواند در بیشتر موردها از راه بسی مشاهده‌های همسخته [= همسنجیده شده] جلوگیری شود؛ ولی این شیوه برهان در دانش طبیعت اغلب چندان اهمیت ندارد. اما کوششهای تران-فرازنده<sup>۲</sup> خرد ناب، جملگی در چهار چوب وسیله خاص فرانمود دویچمگویانه انجام می‌گیرند، یعنی در حیطه امر ذهنی، که خود را به خرد در مقدمه‌هایش چونان عینی عرضه می‌دارد، یا حتا تحمیل می‌کند. بنابراین در اینجا، آنچه مربوط است به گزاره‌های همنهادی، این امر به هیچ روی نمی‌تواند مجاز باشد که حکمهای خود را بدان راه توجیه کنیم که حکمهای مقابل را وازنیم. زیرا دو حال در کار است: یا چنین است که این وازنش چیزی نیست جز تصور محض ستیزه عقیده برابر نهاده با شرطهای ذهنی اندریابندگی بوسیله خرد مسا، امری که هیچ مؤثر نیست تا خود امر مورد بحث را به دور افکنیم (برای نمونه ملاحظه می‌کنیم که ضرورت نامشروط برجاهستی يك هستومند، مطلقاً بوسیله ما دریافته نمی‌تواند شد و از اینرو به سان ذهنی هر برهان نگر-ورزانه يك والاترین هستومند ضروری را می‌توان بحق وازد، ولی به هیچ روی نمی‌توان محققانه، امکان يك چنین نخست هستومند را «د گوهر خودش وازد» - و یا، از سوی دیگر چنین است که هر دو طرف، هم طرف تأیید-

(۱) به پیروی از اردمان، sie به «برهانهای آپاآزیرنده» گزارده شده است.

2) transzendente Versuche

کننده<sup>۱</sup> [= هاینده]، و هم طرف ناینده<sup>۲</sup>، که بوسیله فرانمود ترافرازنده فریب خورده‌اند، بر بنیاد يك مفهوم ناممکن برابریستا قرار دارند؛ و از اینرو این قاعده صدق می‌کند که: *non entis nulla sunt praedicata* [= برای هیچ کائنی، هیچ گونه محمولهایی وجود ندارند]. یعنی در بارهٔ برابریستا، خواه چیزی را هایانه [= ایجاباً] دآوری کنیم، خواه نایانه [= نفیاً = سلباً]، هر دو نادرست‌اند، و ما نمی‌توانیم به شیوهٔ آپاآژی‌رشی<sup>۳</sup>، از راه وازنش حکم مخالف، به شناخت حقیقت دست یابیم. برای نمونه اگر در پیش فرض شود که جهان حسی «د گوهر خویش»، در تمامیت خود داده شده است، پس نادرست است اگر بگوییم که: جهان حسی یا می‌بایستی در مکان بیکران باشد، یا اینکه پایان‌پذیر و کرانمند باشد، چون هر دوی اینها نادرست‌اند. زیرا اینکه پدیدارها (چونان تصوره‌های محض) با اینهمه «د گوهر خویش» (چونان برون‌آخته‌ها) داده شده باشند، امری است ناممکن، و پایان‌ناپذیری این کل خیالی، البته نامشروط است، ولسی (چون هر چیزی در پدیدارها مشروط است)، با تعیین نامشروط چندی<sup>۴</sup> که با این حال در مفهوم در پیش فرض می‌شود، آخشیچ گونه است.

شیوهٔ برهانی آپاآژی‌رنده، همچنین آن ترفند واقعی است که بدان راه کسانی که از استوارکاری خردپردازان جزم‌اندیش ما در شکفت می‌شوند، همواره مسحور شده‌اند<sup>۵</sup>. این گونه برهان، انگار يك قهرمان<sup>۶</sup> است که بوسیله او، شرافت و حق ستیزه‌ناپذیر طرفی که گرفته است، استوار می‌شود،

(۱) behauptend، نعت فاعلی از مصدر behaupten: «حکم کردن»، «تأیید کردن»، «ادعا کردن»، «اثبات کردن»، و بدینسان. behauptend در این مورد عملاً با bejahend مترادف است.

(۲) verneinend

(۳) apagogisch؛ همچنین: «آپاآژی‌رانه»، «آپاآژی‌رانه»، «آفاآژی‌رانه».

(۴) unbedingten Größenbestimmung ... . - کمپ سمیت در قلاب توضیح می‌دهد:

... unconditioned determination of magnitude, [that is, of totality].

(۵) به پیروی از گریلو، worden sind: sie به جای worden: sie.

(۶) Champion



(A 794)  
(B 822)

بدین راه که او به عهده می‌گیرد با هر کس که بخواهد در جانب او تردید کند، بجنگد؛ هر چند که از راه این گونه گزافه‌گویی هیچ چیز در امر مورد بحث حل و فصل نمی‌شود، بلکه فقط نیرومندی هر يك از هماوردان برقرار می‌گردد، و البته همچنین فقط در طرف کسی که آفندانه عمل می‌کند. تماشاگران، چون می‌بینند که هر يك از هماوردان در ردیف خود در يك دم پیروز می‌شود و در دم دیگر به زیر می‌افتد، اغلب نتیجه می‌گیرند که در خود برون‌آخته مناقشه‌شک-گرایانه تردید کنند. ولی تماشاگران به این کار حق ندارند، و این بسنده است به جنگاوران *non defensoribus istis tempus eget*: [= اوضاع به این گونه مدافعان [= پدافندگان] نیاز ندارد].<sup>۱</sup> هر کس باید امر خود را به میانجی برهان مشروعی که از راه تنقیح مناط ترافرازنده مبناهای برهانی انجام گرفته شده باشد، یعنی مستقیماً، پیش برَد، که بدان راه بتواند دید که ادعاهای خرد او لئفسه چه چیزی در بردارند. زیرا اگر هماورد ما بر بنیادهای ذهنی پای گذارد، آنگاه البته آسان است که او را وازنیم، ولی این کار برای جزم‌اندیش که عادتاً به همان اندازه به علت‌های ذهنی دآوری وابسته است، و به شیوه‌ای همانند می‌تواند بوسیله هماورد خود در تنگنا قرار گیرد، امتیازی در بر ندارد. ولی اگر هر دو طرف صرفاً مستقیم فراروند، دو حال پیش می‌آید: یا ایشان این دشواری، بل همانا این ناممکنی را که سند و عنوانی<sup>۲</sup> برای حکمهای خویش پیدا کنند، خود بخود ملاحظه خواهند کرد، و سرانجام فقط به تجویز متوسل خواهند شد، - یا سنجش، فرامود جزمی را بسیار آسان کشف خواهد کرد، و خرد ناب را ملزم خواهد گرداند که ادعاهای مبالغه-آمیز خویش را در کاربرد نگرورزانه واهلد و خود را به چهار دیوار مرزهای زمینه ویژه خویش، یعنی به آغازهای عملی، باز پس کشد.

(۱) در این جمله، *sie* اشاره به «تماشاگران» دانسته شده است، و *ihnen* اشاره به «جنگاوران» یا «هماوردان». - ضمناً، در عبارت لاتین، تصور ما آن است که فاعل جمله ممکن است *tempus* باشد. *tempus* معناهای گوناگون دارد. ما آن را در این مورد به واژه مبهم «اوضاع» برگردانده‌ایم. ولی اویزربان، فاعل را به صورت ضمیر سوم شخص جمع مشخص کرده است: «ایشان به... ندارند» (*они не нуждаются ни* в каких защитниках)؛ در این حال، آیا مراد، عدم نیاز «برون‌آخته(ها)ی مناقشه» به این گونه پدافندگان است، یا عدم نیاز «تماشاگران»؟ - یا...؟

2) Titel

## روش‌شناسی ترافرازنده

(A 795)  
(B 823)

فصل دوم

## کیش-قانون خرد ناب

این برای خرد آدمی خوارکننده است که او در کاربرد ناب خود هیچ موفقیتی به چنگ نمی‌آورد و حتا نیز به انضباطی نیاز دارد تا افراط‌کاری-هایش را لگام زند و او را در برابر ترفندهایی که از آن افراط‌کاریها برای وی ناشی می‌شوند، محافظت کند. ولی از سوی دیگر این امر سبب سربلندی خرد و اعتماد به نفس اوست، که او خود می‌تواند و بساید این انضباط را اعمال کند و هیچ‌گونه بازرسی و مهار دیگران را در کار خود اجازه نمی‌دهد؛ به همین سان، اینکه مرزهایی را که خرد ناگزیر است برای کاربرد نگرورزانه خود بنهد، همهنگام ادعاهای خردپردازانه هر هم‌آوردی را نیز محدود می‌کنند؛ و در نتیجه، خرد<sup>۱</sup> هر آنچه را که باز از طلبهای مبالغه‌آمیز پیشین او برایش باز مانده باشد، به ضد همهٔ آینده‌ها [= حمله‌ها] تضمین تواند کرد. بنا بر این بزرگترین و شاید یگانه سود سراسر فلسفهٔ خرد ناب<sup>۲</sup> فقط منفی است، چون فلسفهٔ خرد ناب در حقیقت نه چونان ارغنون برای گسترش، بلکه چونان انضباط به کار تعیین مرزها می‌خورد، و به جای آنکه حقیقت را کشف کند، فقط این ارزش خاموش را داراست که خطاها را باز دارد.

با اینهمه بساید در جایی سرچشمه‌ای از شناختهای مثبت وجود داشته باشد که به حیطهٔ خرد ناب تعلق دارند، و شاید فقط به سبب دژفهمی، خطاها را برمی‌انگیزند، - ولی شناختهایی که در واقع، هدفِ مساعیِ خرد را تشکیل

(A 796)  
(B 824)

(۱) به پیروی از اردمان، und sie mithin، und mithin به جای und mithin.

(2) Philosophie der reinen Vernunft

می‌دهند. زیرا وگرنه، به این خواهش خاموشی ناپذیر، که سراسر فراتر از مرز تجربه در جایی پایگاهی استوار یابیم، چه علتی نسبت توان دادن؟ خرد به برابر ایستاهایی گمان می‌برد که برای او جالبیت<sup>۱</sup> بزرگی دارند. خرد به راه نگرورزی محض گام می‌نهد، تا بدان برابر ایستاهای نزدیک شود، ولی این برابر ایستاهای از وی می‌گریزند. پس احتمال دارد در یگانه راهی که هنوز در برابر خرد باز است، یعنی در راه کاربرد عملی بتوان بخت نیکوتری را برای وی امید داشت.

نگریسته من از کیش-قانون [= Kanon] عبارت است از مجموع کلی آغازه‌های پرتوم کاربرد صحیح پاره‌ای توانشهای شناخت<sup>۲</sup> عموماً. بدینسان منطق عمومی در بخش آناکاوانه خود، عبارت است از کیش-قانونی برای فهم و خرد عموماً، ولی فقط به لحاظ صورت؛ چه، منطق عمومی هر-گونه گنجانیده را منتزع می‌کند. بدینسان، آناکاویک ترافرازنده عبارت بود از: کیش-قانون فهم ناب. زیرا این فقط فهم است که به شناختهای پرتوم همنهادی توان دارد. ولی در آنجا که هیچ کاربرد صحیح یک نیروی شناخت ممکن نیست، در آنجا کیش-قانونی وجود ندارد. اینک هر گونه شناخت همنهادی خرد ناب در کاربرد نگرورزانه او، بر پایه همه برهانهایی که تاکنون مطرح شده‌اند، سراسر ناممکن است. بنابراین هیچ گونه کیش-قانون کار-برد نگرورزانه خرد وجود ندارد (چه، کاربرد نگرورزانه خرد، سراسر دویچمگوییانه است)، بلکه هر گونه منطق ترافرازنده از این نگرگاه چیزی نیست جز انضباط. در نتیجه، اگر اصلاً یک کاربرد صحیح خرد ناب وجود داشته باشد، که در چنین موردی باید یک کیش-قانون وی نیز وجود داشته باشد، آنگاه این کیش-قانون به کاربرد خردی نگرورزانه مربوط نخواهد شد، بلکه به کاربرد عملی خرد پیوند خواهد یافت؛ و همین کاربرد عملی خرد است که اکنون برآیند تا بازجویی کنیم.

(A 797)  
(B 825)

۱) Interesse؛ همچنین: «جاذبه»، «جذابیت». - شیبانی، در این مورد: «مصلحت» («مصلحة»).

## 2) Erkenntnisvermögen

## کیش-قانون خرد ناب

بهره نخست

## در باره واپسین هدف کاربرد ناب خرد ما

خرد بوسیله گونه‌ای تمایل طبیعت خویش به پیش رانده می‌شود تا از کاربرد تجربی فراتر رود، در يك کاربرد ناب و به میانجی مینوهای محض به دورترین مرزهای هر گونه شناخت خطر کند و فقط تازه در فرساختش دایره خویش، در يك کل دستگاه‌مندانه خودپاینده، آرامش یابد. اینک، آیا این تلاش صرفاً بر پایه‌ی علاقه نگرورزانه خرد استوار است، یا بعکس، فقط و فقط بر پایه‌ی علاقه عملی خرد؟

من اکنون پیروزی‌ای را که خرد ناب در آهنگ نگرورزانه بدست می‌آورد، کنار می‌گذارم، و فقط به مسئله‌هایی می‌پردازم که فروگشایی آنها هدف واپسین خرد را تشکیل می‌دهد، - حال خرد چه به این هدف برسد، چه نرسد، - و در رابطه با آن هدف واپسین، همه هدفهای دیگر صرفاً ارزش وسیله را دارند. این برترین هدفها برطبق طبیعت خرد، به نوبه خود باید یگانگی داشته باشند تا آن علاقه بشریت که تابع هیچ گونه علاقه برتری نیست، به سان متحد پیش برده شود.

{(A 798)  
{(B 826)

آهنگ فرجامینی که نگرورزی خرد در کاربرد ترافرازنده‌اش سرانجام بدان می‌انجامد، به سه برابر ایستا پیوند می‌یابد: آزادی اراده، نامیرایی روح، و برجاستی خداوند. در رابطه با این هر سه برابر ایستا «علاقه صرفاً» نگرورزانه خرد فقط بسیار ناسچیز است، و بسختی ممکن بود که از نگرنگاه این علاقه نگرورزانه کار يك پژوهش ترافرازنده خسته‌کننده را که می‌بایست با مانعهای پایان‌ناپذیر دست و پنجه نرم کند، به عهده گیریم. زیرا هر گونه کشفهایی هم که ممکن است در باره این برابر ایستاها انجام گیرند، - باز هیچ

(۱) در B می‌آید: das bloß؛ و در A: bloß das، یعنی: «صرفاً علاقه» نگرورزانه خرد. [ضمناً واژه «فقط» (nur) را پس از «خرد»، می‌توان در ترجمه حذف کرد.]

کاربردی نمی‌توان با آنها صورت داد که مالموساً<sup>۱</sup>، یعنی در پژوهش طبیعت، سود خود را استوار کند. اراده، همچنین می‌تواند آزاد باشد، ولی با اینهمه، این امر فقط می‌تواند به علت معقول خواستن ما مربوط شود. زیرا آنچه به پدیده‌های جلوه‌های خواست ما، یعنی به کنشها مربوط می‌شود، ما باید بر طبق یک مبدأ حکمتی بنیادین<sup>۲</sup> نقض ناپذیر، - که بدون آن هیچ خردی را در کاربرد آروینی اعمال نمی‌توانیم کرد، کنشها را هرگز به شیوه‌ای توضیح ندهیم مگر به همان شیوه که پدیدارهای دیگر طبیعت را توضیح می‌دهیم، یعنی بر طبق قانونهای ترادوسی ناپذیر طبیعت. دوم، ماهیت معنوی<sup>۳</sup> روح (و همراه با ماهیت معنوی روح، نامیرایی روح) نیز ممکن است بتواند دریافته شود، ولی با اینهمه باز این بینش را چونان بنیاد توضیحی، نه در رابطه با پدیدارهای این زندگی به حساب توانیم آورد، و نه در رابطه با چگونگی ویژه حالت آینده. زیرا مفهوم ما از یک طبیعت ناجسمانی، صرفاً منفی است و شناخت ما را به کمترین اندازه گسترش نمی‌دهد، و مایه مناسبی هم برای استنباطها عرضه نمی‌دارد، جز تقریباً برای استنباطهایی که فقط همچون افسانه‌پردازیها توانند بود و به هیچ روی فلسفه آنها را مجاز نمی‌شمارد. سوم، همچنین اگر برجاستی یک برترین موجود هوشمند استوار شده باشد، آنگاه ما بدان راه امر هدفمند<sup>۴</sup> را در آراستار جهان، و نظم را به طور کلی دریافتنی توانیم ساخت؛ ولی به هیچ روی حق نخواهیم داشت گونه‌ای تأسیس و نظم ویژه را از آن موجود هوشمند، مشتق سازیم، یا اگر آن موجود هوشمند<sup>۵</sup> با حس دریافته نشود، او<sup>۶</sup> را جسورانه نتیجه بگیریم. چه، این یک قاعده ضروری کاربرد نگرورزانه خرد است که از علت‌های طبیعی در نگذریم، و آنچه را که از راه تجربه می‌توانیم آموخت، و- نهلیم، و چیزی را که می‌شناسیم از چیزی مشتق نسازیم که از هر گونه شناسایی ما سراسر ترا می‌گذرد. در یک کلام، این سه گزاره همواره برای خرد نگر-ورز، تراگذرنده‌اند، و به هیچ روی کاربرد درون‌ماننده، یعنی کاربردی که

1) in concreto 2) Grundmaxime

۳) geistige Natur؛ - همچنین: «ماهیت روحانی»، «ماهیت روحی»، «طبیعت مجرد».

4) das Zweckmäßige

۵) در متن: sie؛ - و گرنه، اشاره به «تأسیس و نظم ویژه»؟

۶) در متن: darauf؛ که اشاره به «موجود هوشمند» دانسته شده است.

(A 799)  
(B 827)

برای برابری استاهای تجربه مجاز باشد، و در نتیجه برای ما، به شیوه‌ای، سودمند باشد، ندارند، - بل همانا اگر در گوهر خویش نگریسته آیند سراسر عاطل‌اند، هرچند که باز هم کوششهای سخت دشوار<sup>۱</sup> خرد مایند.

بر این پایه، اگر این سه گزاره اساسی برای دانستن ما به هیچ روی لازم نباشند، و با اینهمه بوسیله خرد ما به شیوه‌ای ضروری توصیه شوند، پس اهمیت آنها می‌باید برآستی فقط به جنبه عملی<sup>۲</sup> مربوط شود.

{(A 800)  
{(B 828)

عملی، هر آن چیزی است که از راه آزادی ممکن باشد. ولی اگر شرطهای اعمال آزادکامی<sup>۳</sup> ما آروینی باشند، در این حال خرد بدان وسیله هیچ کاربردی نمی‌تواند داشت جز کاربرد تنظیمی، و به هیچ کار نمی‌تواند خورد مگر اعمال کردن یگانگی قانونهای آروینی. بدینسان، برای نمونه در آموزه هیشیاری، یگانه‌سازی همه هدفهایی که بوسیله گرایشهای ما به ما داده شده‌اند، در یک هدف واحد، یعنی در نیکبختی و هماهنگی وسیله‌هایی که به نیکبختی دست یابیم، سراسر کار خرد را تشکیل می‌دهد. بدین خاطر، خرد هیچ قانونی را فرا نمی‌تواند داد جز قانونهای «ذگردانه»<sup>۴</sup> رفتار آزادمان<sup>۵</sup> برای دستیابی به هدفهایی که بوسیله حسها به ما توصیه شده‌اند؛ و بنابراین خرد به هیچ روی قانونهای ناب که کاملاً<sup>۶</sup> پرتوم تعیین شده باشند، تحویل ما نمی‌دهد. در برابر، قانونهای عملی ناب، که هدف آنها بوسیله خرد کاملاً<sup>۷</sup> پرتوم داده شده است، و آروینانه مشروط نیست، بلکه به طور مطلق تجویز می‌شود، محصولهای خرد ناب‌اند. چنین قانونها عبارت‌اند از: قانونهای اخلاقی [= moralische Gesetze]، و در نتیجه فقط قانونهای اخلاقی‌اند که به کاربرد عملی خرد ناب تعلق دارند و یک کیش-قانون [= Kanon] را مجاز می‌شمارند.

بنابراین، سراسر تجهیزات خرد، در آن گونه کارگردانی که فلسفه

۱) هایدمان: äußerst schwere. (شکل äußert را در رایموند شمیت می‌بایستی غلط چاهی تلقی کرد.)

2) das Praktische 3) freie Willkür

4) pragmatische Gesetze

۵) هماهنگ با ژول بارنی و ترمزگ-پاکو، ضمیر ملکی به ترجمه افزوده شده است.

ناب‌اش توان نامیدن، در واقع فقط به سه مسئله یاد شده متوجه است. ولی این سه مسئله به نوبه خود، آهنگ دورتر خویش را دارند و آن اینکه: اگر اراده آزاد باشد، اگر خدایی وجود داشته باشد، و اگر جهانی آینده برجا باشد، چه می‌باید مان کرد؟ حال چون این امر به رفتار ما در رابطه با برترین هدفمان مربوط می‌شود، پس آهنگ نهایی طبیعت که فرزنانگانه به وضع ما توجه دارد، در تشکیل دادن خرد، برآستی فقط به حیطة اخلاقی متوجه است. ولی لازم است احتیاط کنیم که چون ما اینک توجه خود را به برابرآستایی معطوف می‌گردانیم که برای فلسفه ترافرازننده بیگانه است،\* خود را در واقعه‌های معترضه<sup>۲</sup> گم نکنیم و به یگانگی دستگاه آسیب نرسانیم؛ و از سوی دیگر نیز چون ما در مورد مایه نوین خود کم سخن می‌گوییم، در مورد روشنی، یا اعتقاد، کاستی‌ای را برجا نگذاریم. من امیدوارم بتوانم بدین راه از هر دو خطر بپرهیزم که تا آنجا که ممکن باشد خود را به ترافرازندگار محدود سازم، و آنچه را که در اینجا تقریباً ممکن است روانشناسانه، یعنی آروینی باشد، بکلی به کنار نهم.

و براین پایه، نخست باید توجه داشت که من در حال کنونی<sup>۳</sup> مفهوم آزادی را فقط به معنای عملی بکار خواهم گرفت و مفهوم آزادی به معنای ترافرازننده را که نمی‌تواند چونان مبنای برهانی پدیدارها آروینانه در پیش فرض شود، بلکه خود مسئله‌ای است برای خرد، همچنان که پیش از این رد کرده‌ام، در اینجا کنار می‌گذارم. کامش اگر به هیچ شیوه جز از راه انگیزه-

(\* همه مفهومی‌های عملی به برابرآستاهای حال خوش<sup>۴</sup> یا حال بد<sup>۵</sup>، یعنی به رامش یا نارامش مربوط می‌شوند؛ و در نتیجه، دست کم غیر مستقیم، به برابرآستاهای احساس ما پیوند می‌یابند. ولی چون احساس به هیچ روی نیروی تصور شیءها نیست، بلکه بیرون از سراسر نیروی شناخت قرار دارد، پس بن‌پارهای داورهای ما، تا آنجا که به رامش یا نارامش، در نتیجه به امر عملی پیوند یابند، تعلق ندارند به أسطقس<sup>۶</sup> فلسفه ترافرازننده که منحصرانه به شناختهای ناب پرتوم می‌پردازد.

#### 1) Einrichtung

۲) Episoden؛ مفرد: Episode. - همچنین: «امر معترضه»؛ و نیز: «تک‌حادثه».

۳) به پیروی از والتتینر، für jetzt به جای vorjetzt.

4) Wohlgefallen      5) Mißfallen      6) Inbegriff

های حسی، یعنی به سان انفعالی تعیین نشود، در حقیقت صرفاً کامیش جانودی (*arbitrium brutum* = اراده حیوانی) است. ولی کامشی که مستقل از انگیزه‌های حسی و در نتیجه از راه علت‌های انگیزاننده‌ای که فقط بوسیله خرد متصور می‌گردند، تعیین تواند شد، آزاد کامی (*arbitrium liberum* = اراده مختار = اختیار) خوانده می‌آید؛ و هر آنچه با آزاد کامی، خواه چونسان بنیاد، خواه چونسان پی‌آمد، همدوسیده باشد، عملی نام می‌گیرد. آزادی عملی را می‌توان از راه تجربه استوار کرد. زیرا آنچه کامیش انسانی را تعیین می‌کند، صرفاً چیزی نیست که تحریک می‌کند، یعنی بیمیانجی برحسبها اثر می‌گذارد. بعکس، ما توانشی داریم که بوسیله تصورها، از آنچه خود به گونه‌ای دور روتر، سودمند یا زیانبخش است، بر تأثیرهایی که بر توانش خواهش حسی مان گذاشته می‌شود، چیره شویم. ولی این سگالشها در باره چیزی که در رابطه با کل حالت ما ارزش آرزو کردن دارد، یعنی خوب است و سودمند، استوارند بر پایه خرد. از اینرو خرد همچنین قانونهایی فرا-می‌دهد که فرمودمان<sup>۱</sup>ها [یعنی فرمودمان فریضی = فرمودمان فریزی] هستند، یعنی قانونهای عینی<sup>۲</sup> آزادی اند، و می‌گویند که چه چیزی عقلاً می‌بایستی [ = sollte]<sup>۳</sup> رخ دهد، هر چند که چنین چیزی هرگز هم رخ ندهد، و از اینرو متمایزند از قانونهای طبیعی، که فقط به چیزی می‌پردازند که رخ می‌دهد. از اینروست که قانونهای آزادی، همچنین قانونهای عملی نام می‌گیرند.

ولی آیا خرد، خود در این کنشها که از راه آنها قانونها را تجویز می‌کند، به نوبه خود بوسیله نفوذهای دیگر تعیین نمی‌شود، و آنچه از نگرگاه انگیزه‌های حسی، آزادی خوانده می‌شود، در رابطه با علت‌های برتر و دور-اثرتر، دو باره نمی‌تواند طبیعت باشد؟ - این پرسش در زمینه عملی به ما پیوند نمی‌یابد؛ چون ما در زمینه عملی فقط از خرد در باره دستور رفتار خود مستقیماً پرسش می‌کنیم؛ بعکس، این پرسشی است صرفاً نگرورزانه که ما، تا هنگامی که توجه مان به عمل کردن یا عمل نکردن<sup>۴</sup> متوجه باشد، کنارش

(1) Imperativ. - کروش، معادل der kategorische Imperativ است.

(2) objektive Gesetze

(3) «عقلاً» در ترجمه افزوده شده است، چون در این مورد در sollen مستتر است.

(4) das Tun oder Lassen؛ - همچنین: «فعل یا ترك فعل».

{(A 803)  
(B 831)}



می‌توانیم گذاشتن. بدینسان ما آزادی عملی را از راه تجربه، چونان یکی از علت‌های طبیعی می‌شناسیم، یعنی چونان يك علت خرد، در تعیین اراده؛ حال آنکه آزادی ترافرازنده، مستلزم استقلال خود خرد (در رابطه با علت‌اش، که سلسله‌ای از پدیدارها را آغاز کند) از همه علت‌های تعیین‌کننده جهان حسی است؛ و بدینسان، چنین می‌نماید که آزادی ترافرازنده به ضد قانون طبیعت باشد، و در نتیجه به ضد هر گونه تجربه ممکن باشد، و بنابراین هم-چون يك مسئله باقی می‌ماند. ولی این مسئله به خرد، در کاربرد عملی‌اش تعلق ندارد. بنابراین ما در يك کیش-قانون خرد ناب فقط با دو پرسش سر و کار داریم، که به علاقه عملی خرد ناب بستگی دارند و در رابطه با آنها يك کیش-قانون کاربرد خرد باید ممکن باشد؛ بدین شمار: آیا خدا هست؟ آیا يك زندگی آینده هست؟ پرسش مربوط به آزادی ترافرازنده تنها به دانستن نگرورزانه مربوط می‌شود که اگر موضوع بر سر امر عملی باشد، می‌توانیم آن را چونان کاملاً علی‌السویه [= بی‌تفاوت]، کنار بگذاریم، و در باره آن در ناموسان‌پیکاری خرد ناب، شرحی رسا یافته می‌شود.

(A 804)  
(B 832)

### کیش-قانون خرد ناب

بهره دوم

#### در باره مینوگان برترین نیکی<sup>۱</sup> چونان بنیاد تعیین واپسین هدف خرد ناب

خرد در کاربرد نگرورزانه خویش ما را به حیطة تجربه‌ها برد، و چون در حیطة تجربه خرسندی کامل حاصل نمی‌توانست کرد، از آنجا ما را به مینوهای نگرورزانه رهنمون شد که ما را سرانجام دو باره به تجربه راه نمودند، و بنابراین آهنگ خود را به شیوه‌ای البته سودمند، که با اینهمه به هیچ روی با انتظار ما تطبیق نمی‌کرد، برآوردند. اینک برای ما باز يك کوشش آزمایشی باقی می‌ماند، و آن اینک: آیا خرد-ناب در کاربرد عملی نیز یافته می‌شود؟ آیا خرد در کاربرد عملی به مینوهای می‌انجامد که به

1) das Ideal des höchsten Guts

برترین هدفهای خرد ناب که هم اکنون مطرح ساخته‌ایم، دست یابند؟ و بنا براین آیا خرد از دیدگاه علاقه‌ عملی خود آن چیزی را که در رابطه با کاربرد نگرورزانة خویش سراسر از ما مضایقه می‌کند، به ما ارزانی می‌دارد؟

هرگونه علاقه‌ خرد من (چه علاقه‌ نگرورزانه، چه علاقه‌ عملی) در این سه پرسش زیر یگانه می‌شود:

(۱) من چه می‌توانم بدانم؟

(۲) من چه می‌بایستی بکنم؟

(۳) من به چه چیز حق دادم امید واد باشم؟

{(A 805)

{(B 833)

پرسش نخست صرفاً نگرورزانه است. ما (چنانکه من به خود دلخوشی می‌دهم) هرگونه پاسخگویی ممکن به این پرسش را افنا کرده‌ایم و سرانجام پاسخی را یافته‌ایم که خرد باید با آن خرسند شود، و اگر جنبه‌ عملی را ننگرد، همچنین دلیل نیکو دارد که خرسند باشد. ولی از دو هدف بزرگ، که سراسر این تلاش خرد ناب برآستی متوجه آنهاست، درست به همان‌سان دور مانده‌ایم، که گویی از انجام این کار به خاطر راحت و آسایش در همان آغاز سر باز زده بودیم. بنابراین اگر بحث بر سر دانستن باشد، دست کم بدین اندازه مطمئن و قطعی است که در رابطه با آن دو مسئله هرگز دانستن سهم ما نخواهد شد.

پرسش دوم صرفاً عملی است. این پرسش البته می‌تواند چونان پرسش عملی، به خرد ناب تعلق داشته باشد، ولی سپس باز هم توافرازانده نیست، بلکه اخلاقی است، و در نتیجه نمی‌تواند سنجش‌ساز را در گوهر خویش مشغول دارد.

پرسش سوم را بنگریم، یعنی: اگر من آنچه را که می‌بایست، انجام دهم، سپس به چه چیز می‌توانم امید داشته باشم؟ این پرسش هم‌هنگام عملی است و نظری. چنانکه پرسش عملی فقط چونان رشته‌ راهنمایی است برای پاسخ-گویی پرسش نظری [= theoretisch]؛ و اگر این پرسش فرازتر رود، به پرسش نگرورزانه [= spekulativ] می‌انجامد. زیرا هرگونه امیدداشتن

(A 806)  
(B 834)

به نیکبختی بستگی می‌یابد و از نگرگاه امر عملی و قانون آیینهای اخلاقی<sup>۱</sup> درست همان نقش را داراست که دانستن و قانون طبیعت در رابطه با شناخت نظری شیءها دارد. امید داشتن<sup>۲</sup> سرانجام به این نتیجه قیاسی راه می‌برد که چیزی هست (که واپسین هدف ممکن را تعیین می‌کند)، زیرا چیزی می‌بایستی رخ دهد؛ حال آنکه دانستن<sup>۳</sup> به این نتیجه قیاسی می‌انجامد که چیزی هست (که چونان والاترین علت عمل می‌کند)، زیرا چیزی رخ می‌دهد.

نیکبختی عبارت است از خرسندسازی<sup>۴</sup> همه گرایشهای ما (هم extensive [= به شیوه برتئیده = استئیده = پهنا رو] از نگرگاه بسیار گانی گرایشها، هم intensive [= به شیوه درتئیده = ژرفارو] از نگرگاه درجه آنها، و نیز هم<sup>۵</sup> protensive [= به شیوه فرتئیده = دوررو] از نگرگاه دیرند آنها).<sup>۶</sup> قانون عملی بر بنیاد انگیزاننده<sup>۷</sup> نیکبختی را من قانون ورزگروانه می‌خوانم (قاعده هشیاری)؛ ولی آن قانونی را - اگر چنین قانونی وجود داشته باشد - که چیزی دیگر به منزله بنیاد انگیزاننده نداشته باشد، جز این شایستگی<sup>۸</sup> که خوشبخت باشیم، قانون اخلاقی می‌نامم (قانون آیینهای اخلاقی). قانون ورزگروانه اندرز می‌دهد که چه می‌بایدمان کرد تا از نیکبختی بهره بریم. قانون اخلاقی دستور می‌دهد که چگونه می‌بایستی رفتار کنیم تا فقط سزاوار خوشبختی باشیم. قانون ورزگروانه استوار است بر پایه اصلهای آروینی. زیرا جز به میانجی تجربه، من نه می‌توانم دانست چه گرایشهایی برجایند، که می‌بایستی برآورده شوند، و نه می‌توانم دانست علت‌های طبیعی کدامند که می‌توانند خرسندسازی آن گرایشها را اعمال کنند. و اما قانون اخلاقی، گرایشها و وسیله‌های طبیعی‌ای را که آن گرایشها را برآوریم، منتزع می‌کند، و فقط آزادی یک هستومند بخرد<sup>۹</sup> را به طور کلی و شرط‌های

1) Sittengesetz

۲) [مترجم: Jenes به جای Jenes. (۳) [مترجم: dieses به جای dieses. - «امید داشتن» و «امیدوار بودن» و «امید» در برابر das Hoffen بکار برده شده است. Hoffnung نیز به «امید» برگردانده شده است.]

۴) Befriedigung؛ - همچنین: «ارضاء».

۵) در B می‌آید: und auch، و در A: als auch.

۶) سه واژه لاتین متن جنبه قیدی دارند.

7) Bewegungsgrund 8) Würdigkeit 9) vernünftig

ضروری را، که تنها برپایه آنها آزادی با توزیع نیکبختی بر طبق اصلها هماهنگی دارد، مطالعه می‌کند. بنابراین قانون اخلاقی دست کم می‌تواند برپایه مینوهای محض خرد ناب استوار باشد و پرتوم شناخته‌آید.

من فرض می‌کنم که واقعاً قانونهای اخلاقی ناب وجود دارند که کاملاً پرتوم (بدون توجه به بنیادهای انگیزاننده آروینی، یعنی نیکبختی)، عمل کردن و عمل نکردن<sup>۱</sup>، یعنی کاربرد آزادی یک هستومند بخرد را به طور کلی تعیین می‌کنند؛ و اینکه این قانونها به طرد مطلق دستور می‌دهند (نه صرفاً فرضی، بر پایه فرض پیشین هدفهای آروینی دیگر)، و بنابراین از هر نگرگاه ضروری‌اند. من بحق این گزاره را در پیش فرض می‌توانم کرد؛ نه تنها چون متوسل می‌شوم به برهانهای روشن‌بین‌ترین اخلاق‌گروان<sup>۲</sup>، بلکه چون دست می‌یازم به قانون اخلاقی هر انسانی که بخواهد چنین قانونی را بروشنی بیاندیشد.

بنابراین، خرد نساب هرچند نه در کاربرد نگرورزانة خویش، ولی با اینهمه در یک کاربرد عملی معین، یعنی در کاربرد اخلاقی، اصلهای امکان تجربه را در خود می‌گنجانند، یعنی اصلهای چنان کنشهایی را که می‌توانند مطابق با دستورهای اخلاقی در تاریخ انسانها یسافته شوند. زیرا چون خرد دستور می‌دهد که چنین کنشهایی می‌بایستی رخ دهند، پس این کنشها باید همچنین بتوانند که رخ دهند، و بنابراین، باید یک نوع ویژه یگانگی همنهادی، یعنی یگانگی اخلاقی، ممکن باشد؛ حال آنکه یگانگی طبیعی دستگاه‌مندانه بر طبق اصلهای نگرورزانة خرد<sup>۳</sup> استوار نمی‌توانستی شد. زیرا هرچند خرد البته در رابطه با آزادی به طور کلی علیت دارد، ولی در رابطه با مجموع طبیعت، علیت ندارد؛ و اصلهای اخلاقی خرد<sup>۴</sup>، هرچند البته می‌توانند کنشهای آزاد را هست کنند، ولی نه قانونهای طبیعت را. براین پایه، اصلهای خرد ناب در کاربرد عملی خود، - به تصریح، یعنی در کاربرد اخلاقی خود، - واقعیت عینی

{(A 807)  
{(B 835)

{(A 808)  
{(B 836)

۱) das Tun und Lassen؛ - همچنین: «فعل یا ترك فعل».

2) Moralisten      3) spekulative Prinzipien der Vernunft

۴) moralische Vernunftprinzipien؛ - یا همچنین: «اصلهای خردی اخلاقی».

دارند.

من جهان را، اگر مطابق باشد با همهٔ قانونهای اخلاقی، (چنانکه واقعاً بر پایهٔ آزادی هستمندهای بخرد چنین می تواند بود، و بر طبق قانونهای ضروری اخلاق-آیینی، چنین می بایستی باشد)، يك جهان اخلاقی<sup>۱</sup> می نامم. این جهان تا آنجا تنها چونان معقول اندیشیده می شود که در آن همهٔ شرطها (هدفها) و حتا همهٔ مانعهای اخلاق (ضعف یا عدم خلوص طبیعت انسانی) منتزع می شود. بنابراین چنین جهانی تا آنجا يك مینوی محض - و با اینهمه عملی - است، که واقعاً می تواند و می بایستی بر جهان حسی نفوذ داشته باشد، برای آنکه جهان را تا آنجا که ممکن باشد، با این مینو سازگار سازد. از اینرو مینوی يك جهان اخلاقی واقعیت عینی دارد: نه چنانکه گویی مربوط شود به يك برابریستای يك سهش معقول (ما هرگز نمی توانیم برابریستاهایی از این دست را بیاندیشیم)، - بلکه چنانکه پیوند یابد به جهان حسی، اما جهان حسی چونان يك برابریستای خرد ناب در کاربرد عملی او؛ و نیز چنانکه پیوند یابد به يك *corpus mysticum* [= جامعهٔ رازورانهٔ] هستمندهای بخرد در آن، تا آنجا که آزادکامی هر هستومند، بر پایهٔ قانونهای اخلاقی، هم با خود و هم با هر آزادی هر هستومند دیگر در گوهر خویش یگانگی دستگاه‌مندانهٔ سراسری [= تام] داشته باشد.

باری، چنین است پاسخگویی به نخستین پرسش از دو پرسش خرد ناب که به علاقهٔ عملی مربوط می شوند: کادی ۱۱ بکن که بدان ۱۰۱ شایسته گردی تا خوشبخت باشی. حال پرسش دوم این است: اینک اگر من چنان رفتار کنم که برای تحصیل نیکبختی، ناسزاوار نباشم، چگونه می توانم امید داشته باشم بدان راه از نیکبختی بهره‌مند گردم؟ در پاسخگویی به این پرسش، موضوع به این مربوط می شود که: آیا اصلهای خرد ناب، که پرتوم قانون را تجویز می کنند، این امید را ضرورتاً با قانون اخلاقی<sup>۲</sup> پیوند می دهند یا نه؟

1) moralische Welt

۲) در متن: damit. - هماهنگ با اویزرمان به «قانون اخلاقی» گزارد شده است؛ (с нравственным законом).

بر این پایه من می‌گویم: به همان‌سان که اصلهای اخلاقی برطبق خرد در کاربرد عملی او ضروری‌اند، همچنین ضروری است که برطبق خرد، در کاربرد نظری او فرض کنیم که هرکس حق داشته باشد به نیکبختی به آن میزان امید داشته باشد که خود را با رفتار خویش برای آن شایسته ساخته است؛ و اینکه: بنابراین دستگاه اخلاق-آیینی به سانی ناگسستنی بسا دستگاه نیکبختی همبسته است، ولی فقط در مینوی خرد ناب.

اینک در یک جهان معقول، یعنی در یک جهان اخلاقی، که در مفهوم آن ما همه مانعهای اخلاق-آیینی را (مانعهای گرایشها را) منتزع می‌کنیم، می‌توان چنین دستگاهی از نیکبختی را، - که بسا اخلاق متناسب و همبسته است، - حتا نیز چونان ضروری اندیشید. زیرا آزادی که بوسیله قانونهای اخلاقی، تا اندازه‌ای به جنبش در می‌آید و تا اندازه‌ای مقید می‌گردد، خود علت نیکبختی همگانی است، که بنابراین هستومندهای بخرد، خود تحت راهنمایی چنین اصلها، آفریننده رفاه مداوم خاص خود و همهنگام رفاه مداوم دیگران خواهند بود. ولی این دستگاه اخلاق خود-پاداش‌یابنده<sup>۱</sup>، فقط یک مینوست که تحقق آن بر پایه شرطی قرار دارد که هرکس چنان عمل کند که می‌بایست؛ یعنی همه کنشهای هستومندهای بخرد چنان انجام گیرند که گویی ناشی می‌شوند از یک والاترین اراده که هرگونه کامیش شخصی را در خود، بسا تحت خود، فرا می‌گیرد. ولی چون تعهدی که بوسیله قانون اخلاقی برقرار می‌شود، برای کاربرد ویژه آزادی هرکس معتبر می‌ماند، - حتا اگر دیگران برطبق این قانون رفتار نکنند، - پس نه از چیستی امرهای جهان، و نه از علیت خود کنشها و نسبت کنشها به اخلاق-آیینی، معین نیست که چگونه پی آمدهای کنشها به نیکبختی مربوط می‌شوند؛ پیوستگی ضروری مطرح شده این امید که خوشبخت باشیم، با این تلاش وقفه‌ناپذیر که خود را شایسته نیکبختی سازیم، اگر صرفاً طبیعت را در بن نهیم، نمی‌تواند بوسیله خرد شناخته آید، - بلکه فقط هنگامی می‌توان بدان امید داشت که یک برترین خرد که برطبق قانونهای اخلاقی فرمان می‌دهد، همهنگام چونان علت

{(A 810)  
(B 838)}

1) System der sich selbst lohnende Moralität

2) Natur der Dinge

طبیعت در بن نهاده شود.

من مینوی چنین گونه هوش را که در آن، اراده‌ای که از نگرگاه اخلاقی کاملترین اراده است، همبسته با برترین سعادت ابدی<sup>۱</sup>، علت هرگونه نیکبختی را در جهان تشکیل می‌دهد، تا آنجا که آن نیکبختی با اخلاق-آیینی (یعنی چونسان شایستگی خوشبخت بودن) در نسبتی دقیق قرار داشته باشد، مینوگان برترین نیکی می‌خوانم. بنابراین، خرد ناب، فقط می‌تواند در مینوگان برترین نیکی نخستی<sup>۲</sup>، بنیاد پیوستگی عملاً ضروری هر دو بن‌پار برترین نیکی مشتق، - به تصریح، بنیاد یک جهان معقول، یعنی اخلاقی را بیابد. اینک چون ما باید خود را چنان متصور داریم که ضرورتاً بوسیله خرد به چنین جهانی متعلق باشیم، - هرچند که حسها چیزی بر ما باز نمی‌نمایند مگر جهان پدیدارها را، - پس باید آن جهان اخلاقی را چونسان پی‌آمد رفتار خود در جهان حسی، که به ما چنین پیوستگی را عرضه نمی‌دارد، چونسان جهانی فرض کنیم که برای ما یک جهان آینده است. بنابراین خداوند و زندگی آینده، دو فرض پیشین‌اند که از تعهدی که خرد ناب در برابر ما می‌نهد، بر طبق اصلهای همین خرد، جداشدنی نیستند.

(A 811)  
(B 839)

اخلاق-آیینی در گوهر خویش یک دستگاه را تشکیل می‌دهد. ولی نیکبختی دستگاهی را تشکیل نمی‌دهد، مگر تا آنجا که کاملاً متناسب با اخلاق توزیع شده باشد. ولی این امر فقط در جهان معقول تحت یک آفریننده و فرمانروای فرزانه ممکن است. اما خرد خود را ملزم می‌بیند که چنین آفریننده و فرمانروای فرزانه را همراه با زندگی در چنان جهانی که ما باید چونسان یک زندگی آینده بنگریم، فرض کند؛ وگرنه، قانونهای اخلاقی را چونسان خیالبافیهای تهی در نظر گیرد. زیرا برآمد ضروری قانونهای اخلاقی که همین خرد با آن قانونهای اخلاقی می‌پیوندد، بدون آن فرض پیشین می‌باید از میان برود. از اینرو همچنین هرکس قانونهای اخلاقی را چونسان فرمانها می‌نگرد، - حال آنکه اگر قانونهای اخلاقی، پرتوم، پی‌آمدهای مناسبی با قاعده‌های خویش نپیوندانیده بودند، و بنابراین اگر قانونهای

(1) Seligkeit؛ - همچنین: «سعادت ازلی»، «سعادت سرمدی»، «رحمت ایزدی».

(2) das höchste ursprüngliche Gut

اخلاقی قول و پیمان و تهدید در بر نمی‌داشتند، نمی‌توانستند فرمان باشند. ولی قانونهای اخلاقی چنین نیز نمی‌توانند کرد، مگر آنکه در يك هستومند ضروری چونان برترین نیکی قرار داشته باشند، که تنها او يك چنین یگانگی هدفمندانه را ممکن تواند گاشتن [= گردانیدن].

لاابینش جهان را تا آنجا که در آن فقط به هستومندهای بخرد و همدوش ایشان برطبق قانونهای اخلاقی تحت فرمانروایی برترین نیکی توجه شود، پادشاهی مهر<sup>۱</sup> خواند و آن را متمایز ساخت از پادشاهی طبیعت<sup>۲</sup>؛ زیرا در پادشاهی مهر، هستومندهای بخرد، هرچند تابع قانونهای اخلاقی اند، ولی هیچ‌گونه برآمدهای دیگر رفتار خود را چنانکه برطبق جریان طبیعت جهان حسی ما پیش می‌آید، انتظار ندارند. بنابراین، اینکه خود را در پادشاهی مهر بنگریم، که در آنجا هرگونه نیکبختی در انتظار ماست، - به شرطی که خود-مان بهره‌خویش را از نیکبختی بر اثر ناسایستگی برای خوشبخت بودن، محدود نکنیم، - يك مینوی عملاً ضروری خرد است.

قانونهای عملی، تا آنجا که همهنگام به بنیادهای ذهنی کنشها، یعنی به آغازه‌های ذهنی تبدیل شوند، مبداهای حکمتی نامیده می‌شوند. دادی<sup>۱</sup> و ادزیایی<sup>۲</sup> در اخلاق-آیینی، به لحاظ نابی [= خلوص] و پی‌آمد آن، برطبق مینوها صورت می‌گیرد؛ و پیروی و تبعیت<sup>۳</sup> از قانونهای اخلاق-آیینی، برطبق مبداهای حکمتی.

این ضروری است که سراسر جریان زندگی مسافروآراسته مبداهای حکمتی اخلاقی باشد. ولی همهنگام، ناممکن است که این امر رخ دهد؛ مگر آنکه خرد، يك علت مؤثر را با قانون اخلاقی که خود يك مینوی محض است بیونداند، تا برای رفتار برطبق قانون اخلاقی، بیرونشدهی را تعیین کند که با برترین هدفهای ما، خواه در این زندگی، خواه در يك زندگی دیگر، دقیقاً همخوانی داشته باشد. بنابراین، بدون يك خداوند، و بدون جهانی که اکنون برای ما دیدنی نیست ولی امیدداشتنی است، مینوهای عالی اخلاق-آیینی،

1) Reich der Gnade      2) Reich der Natur

3) Beurteilung؛ در این مورد همچنین: «داوری»، «داوری و نقد»، «نقد و داوری»، «نقد». 4) Befolgung؛ - همچنین: «پیروی»، «پیروی و تقلید».



گرچه برابر ایستاهایی اند برای ستایش و در شگفت شدن، ولی انگیزاننده‌هایی نیستند برای مقصود و عمل [= اجرا = انجامش]؛ زیرا آنها کل هدفی را که برای هر هستومند بخرد طبیعی است و درست بوسیله همین خرد ناب، پرتوم تعیین شده است و ضروری است، بر نمی‌آورند.

برای خرد ما، نیکبختی بتهایی به هیچ روی نیکی فرآراسته را تشکیل نمی‌دهد. خرد این گونه نیکبختی را تأیید نمی‌کند (هرچند هم که گرایش ما این را آرزو کند)، مگر آنکه نیکبختی با شایستگی خوشبخت بودن، یعنی با نیک رفتاری اخلاقی یگانه شده باشد. ولی از سوی دیگر، اخلاق-آیینی بتهایی، و همراه با آن، شایستگی محض خوشبخت بودن، باز نیکی فرآراسته نیست. برای فرساختن نیکی، باید کسی که برای نیکبختی به شیوه‌ای ناشایسته رفتار کرده است، بتواند امید داشته باشد که از نیکبختی بهره‌مند شود. حتا خردی که از هر گونه آهنگ خصوصی رهاست، اگر بی‌آنکه به علاقه‌ای خاص توجه نماید، خود را به جای گونه‌ای هستومند بگذارد که می‌بایستی هر گونه نیکبختی را برای دیگران توزیع کند، به شیوه‌ای دیگر دآوری نمی‌تواند کرد. زیرا در مینوی عملی، نیت اخلاقی و نیکبختی، هر دو به سانی گوهرین با یکدیگر همبسته‌اند؛ هرچند بدینسان که این نیت اخلاقی<sup>۱</sup> است که چونان شرط، بهره‌مندی از نیکبختی را ممکن می‌سازد، نه آنکه بعکس، چشم‌انداز نیکبختی، نیت اخلاقی را نخست ممکن گرداند. زیرا در مورد اخیر، نیت، اخلاقی نخواهد بود و بنابراین برای نیکبختی کامل نیز شایسته نخواهد بود، - نیکبختی ای که برای آن، خرد هیچ محدودیتی نمی‌شناسد جز محدودیتی که بر پایه رفتار نااخلاقی خود ما استوار است.<sup>۲</sup>

(A 814)  
(B 842)

بنابراین نیکبختی، تنها دقیقاً در تناسب با اخلاق-آیینی هستومندهای بخرد، که بوسیله آن اخلاق-آیینی ایشان خود را شایسته نیکبختی می‌سازند، برترین نیکی جهانی را تشکیل می‌دهد، که در آن، ما باید خود را سراسر (۱) *moralische Gesinnung* - و نیز: «منش اخلاقی»، «اعتقاد...»، «واروم...»؛ [ضمناً در مورد پیش، تصریح از ماست؛ در متن، تقریباً: «زیرا در مینوی عملی، هر دو عامل به سانی...»]. (۲) - به پیروی از ویله، *für die die Vernunft* به جای *die vor der Vernunft*؛ - و گرنه: «نیکبختی ای که در برابر [دیدگان] خرد هیچ محدودیتی نمی‌شناسد جز محدودیتی که...».

مطابق دستورهای خرد ناب ولی عملی قرار دهیم. این جهان طبعاً فقط جهان معقول است. زیرا جهان حسی بر پایه طبیعت شیءها، به ما چنین یگانگی دستگاه‌مندانه هدفها را قول نمی‌دهد؛ و واقعیت این چنین یگانگی، به شیوه‌ای دیگر نیز بنیاد نهاده نمی‌تواند شد، مگر بر پایه فرض پیشین یک برترین نیکی نخستی. در فرض پیشین یک برترین نیکی نخستی، خرد خودایستا، که با همه گونه بسندگی یک والاترین علت مجهز است، برطبق کاملترین هدفمندی، نظم عمومی‌ای را که با اینهمه در جهان حسی برای ما سخت پوشیده است، بنیاد می‌نهد و نگه می‌دارد و به انجام می‌رساند.

اکنون، این یزدانشناسی اخلاقی، در برابر یزدانشناسی نگرورزانه<sup>۱</sup> دارای این امتیاز ویژه است که به سانی ناگزیر، به مفهوم یک نخست-هستومند یگانه، هر دو سپ-کاملترین، و بخرد می‌انجامد، که یزدانشناسی نگرورزانه حتا، بر پایه بنیادهای عینی، ما را بدان سوق هم نمی‌دهد، چه رسد به آنکه بتواند ما را در آن باره قانع سازد. زیرا ما نه در یزدانشناسی ترافرازنده، و نه در یزدانشناسی طبیعی، - هر چند هم که خرد ما را بدانها راهنمایی کند، - بنیادی مهم نمی‌یابیم که فقط یک هستومند یگانه<sup>۲</sup> را فرض کنیم، هستومندی که برای آنکه او را مقدم بر همه علت‌های طبیعی قرار دهیم<sup>۳</sup>، و هم‌هنگام برای آنکه علت‌های طبیعی را در همه قطعه‌ها بدو وابسته سازیم، دلیل رسا در دست داشته باشیم. در برابر، اگر ما از دیدگاه یگانگی اخلاقی، چونان یک قانون ضروری جهان، علتی را بررسی کنیم، که بتهایی می‌تواند به این قانون معلول<sup>۴</sup> متناسب با آن را بدهد، و در نتیجه نیرویی را که برای ما متعهد کننده است ببخشد، - پس باید یک والاترین اراده وجود داشته باشد، که همه این قانونها را در بر می‌گیرد. زیرا ما چگونه می‌خواهیم اندرمیان اراده-های گوناگون، یگانگی کامل هدفها را بیابیم؟ این اراده: باید هرویسپ-زورمند<sup>۵</sup> باشد، تا بدان راه کل طبیعت و رابطه طبیعت با اخلاق-آیینی در

{(A 815)  
(B 843)}

1) spekulative Theologie

۲) به پیروی از هایدمان، einiges به جای einiges.

۳) به پیروی از ویله، vorzusetzen به جای einsetzen.

4) Effekt 5) allgewaltig

جهان، تابع او باشد؛ باید هر ویسپ<sup>۲</sup> دانا<sup>۱</sup> باشد تا بدان وسیله درونی ترین نیتها، و ارزش اخلاقی نیتهای ما را بشناسد؛ باید همه جا باشند<sup>۳</sup> باشد، تا بیمیانجی برای برآوردن هر گونه نیازی که برترین خیر جهان طلب می کند، در دست رس باشد؛ باید جاودانه باشد، تا این همخوانی طبیعت و آزادی در هیچ زمانی از میان نرود؛ و بدینسان.

ولی این یگانگی دستگاه‌مندانه هدفها در این جهان موجودهای هوشمند، - جهانی که هر چند چونان طبیعت محض فقط جهان حسی نامیده تواند شد، ولی اگر چونان یک دستگاه آزادی نگریسته آید، جهان معقول، یعنی جهان اخلاقی (*regnum gratiae*) = مملکت مرحمت = پادشاهی مهر] خوانده تواند آمد، - ناگزیر همچنین به یگانگی هدف‌مندانه همه شیء-هایی که بر طبق قانونهای کلی طبیعت، این کل بزرگ را تشکیل می دهد، می انجامد؛ به همان سان که خود یگانگی دستگاه‌مندانه هدفها بر طبق قانون-های کلی و ضروری آیینهای اخلاقی قرار دارد. بدینسان، یگانگی هدف‌مندانه، خرد عملی را با خرد نگرورز یگانه می گرداند<sup>۴</sup>. جهان باید چنان متصور آید که گویی از یک مینو ناشی شده است: و آن هنگامی است که بنا باشد جهان هماهنگ گردد با آن گونه کاربرد خرد، که بدون آن ما خود را برای خرد ناشایسته خواهیم کرد، - یعنی با کاربرد اخلاقی که سراسر استوار است بر پایه مینوی برترین نیکی. از اینجا هر گونه پژوهش طبیعت، بر پایه صورت یک دستگاه هدفها، راستایی می یابد و در برترین توسعه خود به گیتی-یزدان-شناسی می انجامد. ولی این گیتی-یزدانشناسی، - چون باز از نظم اخلاقی چونان نظمی که در گوهر آزادی پایه دارد، و از راه یگانگی ای که به طور تصادفی بوسیله فرمانهای بیرونی برپا شده باشد، آغاز نمی کند، - هدفمندی طبیعت را به بنیادهایی می کشاند که می باید پرتوم با امکان درونی شیءها به سانی ناگسستنی پیوسته باشند. و بدین راه گیتی-یزدانشناسی به یک یزدانشناسی

{ (A 816)  
(B 844)

1) allwissend

۲) allgegenwärtig؛ - همچنین: «هر ویسپ باشند».

۳) بکوتاهی، اگر فاعل را مشخص نکنیم، همچنین: «بدینسان خرد عملی با خرد نگرورز یگانه گردانده می شود».

ترافرازنده می‌انجامد<sup>۱</sup>، یزدانشناسی‌ای که مینوگان برترین کمال هستی‌شناختی را به منزلهٔ يك اصل یگانگی دستگامندانه می‌گیرد، که همهٔ شیء‌ها را برطبق قانونهای عمومی و ضروری طبیعت، به هم می‌پیونداند. زیرا شیء‌ها همگی در ضرورت مطلق يك نخست هستومند یگانه، خاستگاه خود را دارند.

اگر ما برای خود هدفهایی را برنهمیم، فهم خود را - حتا در رابطه با تجربه - به چه کادیدی می‌توانیم گرفت؟ ولسی برترین هدفها عبارت‌اند از هدفهای اخلاق؛ و هدفهای اخلاق را فقط خرد ناب می‌تواند برای شناختن به ما بدهد.<sup>۲</sup> اما اینک، آراسته به هدفهای اخلاق، و در رشتهٔ راهنمای آنها، باز هم ما از شناسایی طبیعت هیچ کاربرد هدفمندانه‌ای در رابطه با شناخت حاصل نمی‌کنیم، مگر آنکه طبیعت خود این یگانگی هدفمندانه را در بن نهد. و گر نه، بدون این یگانگی ما حتا هرگز خرد نیز نخواهیم داشت؛ زیرا ما هیچ آموزشگاهی برای خرد نخواهیم داشت، و از هیچ پرورشی از راه برابر- ایستگاهی که مایه را برای چنین مفهومی‌هایی عرضه می‌دارند، بهره نخواهیم برد. ولی آن یگانگی هدفمندانه، ضروری است و در گوهر خود کوشش بنیاد دارد. از اینرو، این کوشش<sup>۳</sup> که شرط تطبیق آن یگانگی هدفمندانه<sup>۴</sup> را به طور ملموس در خود می‌گنجاند، نیز باید چنین باشد؛ و بدینسان، ارتقاء ترا- فرازنده<sup>۵</sup> شناخت خردی ما، نه علت، بلکه صرفاً معلول هدفمندی عملی خواهد بود، که خرد ناب بر ما وضع می‌کند.

{(A 817)  
(B 845)}

از اینرو ما همچنین در تاریخ خرد آدمی ملاحظه می‌کنیم که: تا مفهومی‌های اخلاقی به سانی بسنده پالوده نشوند و معین نگشتند، تا یگانگی

۱) به پیروی از اردمان، und führt dadurch به جای und dadurch.

۲) یا: «به ما بشناساند».

۳) در متن: diese. با میزانی تردید و تأمل، هماهنگ با میکل جان اشاره به «کوش» [= اراده = خواست] دانسته شده است؛ ولسی کمپ سمیت این ضمیر را اشاره به «یگانگی اخیر» می‌داند و اویزمان، اشاره به «یگانگی دوم»؛ ژول بارنی و ترمزگه- پاکو: «دومی». (کمپ سمیت zweckmäßige Einheit را در همین پاراگراف واحد، به دومعادل جداگانهٔ unity of design و purposive unity برگردانده است.)

۴) derselben اشاره به «آن یگانگی هدفمندانه» گزارده شده است. ولی ممکن است اشاره باشد به «آن یگانگی دستگامندانه». اویزمان: «[یگانگی] نخست».

۵) muß es auch sein - یا «نیز باید ضروری باشد»؟

6) transzendente Steigerung

دستگاه‌مندانه هدفها بر طبق این مفهوما و آن هم بر پایه اصلهای ضروری اندر یافته نشد، شناسایی طبیعت و حتا درجه مهمی از پرورش خرد، در بسی دانشهای دیگر، بعضاً فقط مفهوماهای خام و مبهم و درهم از موجود خدایی ایجاد توانست کرد، و بعضاً يك بی تفاوتی شگفت انگیز به طور کلی را در رابطه با این پرسش بر جای گذاشت. يك به عمل آوری عمده تر مینوهای اخلاقی، که از راه قانون آیینهای اخلاقی بسیار ناب دین ما ضروری گردانده شده است، توجه خرد را به برابریستای خویش تیز کرد، و آن به سبب علاقه ای بود که این به عمل آوری خرد را ملزم ساخت تا بدان برابریستای داشته باشد. در این جریان، بدون ایفای نقشی از جانب شناختهای طبیعی گسترده، و یا بینشهای ترافرازنده<sup>۱</sup> صحیح و مطمئن (چنانکه در همه زمانها جایشان خالی بوده است)، این مینوهای اخلاقی<sup>۲</sup> بودند که مفهومی از هستومند خدایی را ایجاد کردند که ما اکنون چونان مفهومی صحیح در نظر می گیریم. نه به این سبب که خرد نگرورز، ما را در بازه درستی آن مفهوم هستومند خدایی متقاعد می کند، بلکه به این سبب که آن مفهوم با اصلهای اخلاقی خرد کاملاً هماهنگی دارد. و بدینسان، این سرانجام همیشه باز فقط خرد نساب است، ولی فقط در کاربرد عملی خویش، که این سزاواری را دارد که يك شناخت را که نگرورزی محض فقط می تواند تخیل کند، ولی هرگز نمی تواند معتبر سازد، به برترین علاقه ما پیونداند، و بدان راه نه به يك اصل جزمی که بنا برهان نمایان استوار شده باشد، ولی بنا اینجهه به يك فرض پیشین مطلقاً ضروری در هدفهای گوهرین خود تبدیل کند.

ولی اینک، اگر خرد عملی به این نقطه برین، یعنی به مفهوم يك نخست- هستومند یگانه، چونان برترین نیکی دست یافته باشد، باز نمی باید گمان برد که گویی خود را از همه شرطهای آروینی تطبیق خود بالاتر برده و فرازا، به شناسایی بیمیانجی برابریستاهای تازه دست یافته باشد. بدینسان، خرد عملی نمی باید از این مفهوم آغاز کند و حتا قانونهای اخلاقی را از این مفهوم

(۱) Bearbeitung؛ - همچنین: «تعمیل».

(2) transzendente Einsichten

(۳) به پیروی از اردمان، sie اشاره به «مینوهای اخلاقی» دانسته شده است.

مشق سازد. زیرا درست همین قانونهای اخلاقی بودند که ضرورت عملی ددنی آنها ما را به فرض پیشین يك علت خودایستا، یا يك جهاندار فرزانه راه می‌برد، تا به آن قانونها اثر<sup>۱</sup> بخشد؛ و از اینرو ما نمی‌توانیم آن قانونها را دوباره چونسان تصادفی و مشتق شده از اراده<sup>۲</sup> محض در نگیریم، بویژه از چنان اراده‌ای که اگر مفهوم آن را بر طبق آن قانونها نساخته بودیم، از آن اراده هیچ مفهومی نمی‌داشتیم. تا آنجا که خرد عملی حق داشته باشد راه‌مان نماید، ما کنشها را به سبب آنکه فرمانهای خداوندند، اجباری نمی‌دانیم، بلکه به آن سبب چونان فرمانهای خدایی می‌نگریم که از درون متعهد هستیم. ما آزادی را تحت یگانگی هدفمندانه، که بر طبق اصلهای خرد قرار دارد، مطالعه خواهیم کرد؛ و فقط تا آنجا باور می‌داریم که مطابق با خواست خدایی عمل می‌کنیم که قانون آیینهای اخلاقی را که خرد از طبیعت خود کنشها به ما می‌آموزاند، مقدس می‌دانیم؛ - و<sup>۳</sup> فقط تا آنجا باور می‌داریم، که خواست خدایی<sup>۴</sup> را اطاعت می‌کنیم، که بهترین چیز جهان را در خود و در دیگران پیش می‌بریم. بنابراین یزدانشناسی اخلاقی فقط کاربرد درون-ماننده‌ای دارد، و آن اینکه سرنوشت مقدر<sup>۴</sup> خود را در اینجا در این جهان برآورده سازیم؛ بدین ترتیب که خود را با دستگاه همه هدفها سازگار کنیم، - نه آنکه با تعصب یا همانا تباہ کاری، رشته راهنمای يك خرد قانون-گذار اخلاقی را در يك مشی و رفتار خوب در زندگی و اهلیم تا مشی و رفتار زندگی خود را بیمیانجی به مینوی برترین هستومند متصل گردانیم؛ چه، این يك کاربرد تراگذرنده تحویل ما خواهد داد، ولی کاربردی که<sup>۵</sup> درست مانند

{(A 819)  
{(B 847)

### 1) Effekt

(۲) به پیروی از اردمان، und ihm به جای ihm. در باره ihm، ← پانوشت بعد.

(۳) ihm. ژول بارنی، ترمزگ-پاکو، و اویزرمان ihm را اشاره به «این قانون» [قانون اخلاقی] گرفته‌اند، و میکل‌جان و مولر و کمپ سمیت، عملاً اشاره به «خواست خدایی» می‌دانند، به ترتیب: «آن خواست»، «او» [خداوند]، و «آن خواست». ما در این مورد جانب «خواست خدایی» را می‌گیریم، - ولی موضوع باز است.

(۴) Bestimmung؛ - در اینجا همچنین: «سرنوشت»، «قسمت».

(۵) به پیروی از گریلو، würde, der aber به جای würde, aber.

کاربرد نگرورزی محض، بناچار واپسین هدفهای خرد را واژگونه و بیهوده خواهد ساخت.

(A 820)  
(B 848)

### کیش-قانون خرد ناب

بهره سوم

#### در باره عقیده داشتن<sup>۱</sup>، دانستن، و گرویدن

راست شماردن<sup>۲</sup> رویدادی است در فهم ما، که هر چند می تواند بر بنیادهای عینی استوار باشد، ولی همچنین غلتهایی ذهنی را در ذهن کسی که داوری می کند، طلب می کند. اگر این داوری کردن، برای هر کس، تا آنجا که او فقط خرد داشته باشد، معتبر باشد، پس بنیاد آن داوری به سانی عینی رساست، و سپس راست شماردن، اعتقاد خوانده می آید. ولی اگر داوری فقط در سرشت ویژه درون آخته بنیاد داشته باشد، در این حال اقناع نام می گیرد.

اقناع يك فرمانمود محض است؛ زیرا بنیاد داوری، که منحصرانه در درون آخته قرار دارد، به منزله عینی در نظر گرفته می شود. از اینرو چنین داوری فقط اعتبار خصوصی دارد، و راست شماردن این داوری را نمی توان به دیگری انتقال داد. ولی حقیقت استوار است بر پایه همخوانی با برون آخته؛ در نتیجه، در رابطه با آن برون آخته، داوریهای هر فهمی باید با هم توافق داشته باشند (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*) = موارد مطابقت با يك امر سوم، عبارت است از مطابقت آن موارد اندرمیان یکدیگر<sup>۳</sup>). بنابراین، محک اینکه آیا راست شماردن، اعتقاد است یا اقناع محض، بیرونی است: یعنی این امکان که راست شماردن را منتقل کنیم و آن را

1) das Meinen

2) das Fürwahrhalten

۳) همچنین: «موافقت ایشان با يك امر سوم، عبارت است از موافقت ایشان اندرمیان یکدیگر».

ضابطه بندی در منطق نمادین:

$$((x \leftrightarrow z) \wedge (y \leftrightarrow z)) \Rightarrow (x \leftrightarrow y).$$

برای هر خرد آدمی معتبر یا بایم. زیرا سپس، دست کم این گمان وجود دارد که بنیاد توافق همهٔ داوریه‌ها به رغم گوناگونی درون‌آخته‌ها اندر میان همدیگر، بريك مبنای مشترك، یعنی بر پایهٔ برون‌آخته استوار خواهد بود، که در نتیجه با آن برون‌آخته، همهٔ درون‌آخته‌ها هماهنگی دارند، و بدان راه حقیقت داوری را استوار خواهند کرد.

{(A 821)  
(B 849)}

بر این پایه، اگر درون‌آخته، راست شماردن را صرفاً چونان پدیدار ذهن خاص خود در برابر دیدگان نهد، البته نمی‌توان اقناع را به سان ذهنی از اعتقاد تمیز داد. ولی این کوشش که بنیادهای راست‌شماردن را که برای ما معتبرند در فهم دیگران بیازماییم تا ببینیم که آیا بريك خرد بیگانه نیز درست همان اثر را می‌گذارند که بر خرد خود ما، وسیله‌ای است - هر چند فقط وسیله‌ای ذهنی - که البته اعتقاد را اعمال نمی‌کند، ولی با اینهمه می‌توان بدان راه اعتبار خصوصی داوری یعنی آنچه را که در آن داوری اقناع محض است، کشف کرد.

اگر فزون بر آن بتوانیم علت‌های ذهنی<sup>۱</sup> داوری را که ما به منزلهٔ بنیاد‌های عینی داوری می‌گیریم، باز گشاییم، و در نتیجه راست‌شماردن دروغین را چونان رویدادی در ذهن خود توضیح دهیم، بدون آنکه برای آن چگونگی برون‌آخته را لازم داشته باشیم، در این حال ما فرانمود را غریب می‌سازیم، و بدان راه دیگر فریب نمی‌خوریم، هر چند که اگر علت ذهنی فرانمود به طبیعت ما وابسته باشد، باز به درجهٔ معینی ما را وسوسه می‌کند.

من هیچ چیز را نمی‌توانم حکم کنم، یعنی نمی‌توانم برای همه کس چونان ضروری اعلام دارم، مگر آنچه که اعتقاد ایجاد می‌کند. ولی اقناع را می‌توانم برای خود نگه دارم، اگر در آن احساس مطبوعی داشته باشم؛ - اما نه می‌توانم و نه می‌بناستی کوشش کنم که آن را بیرون از خود بسز دیگران<sup>۲</sup> معتبر گردانم.

{(A 822)  
(B 850)}

راست‌شماردن، بنا اعتبار ذهنی داوری، در رابطه با اعتقاد (که هم-هنگام به سان عینی معتبر می‌باشد) سه مرحلهٔ زیر را دارد: عقیده داشتن، گردیدن

1) subjektive Ursachen.

۲) «بر دیگران» در ترجمه افزوده شده است.



[= باور داشتن = ایمان]، و دانستن. - عقیده داشتن، گونه‌ای راست شماردن است که با آگاهی<sup>۱</sup>، هم به سان ذهنی، و هم به سان عینی، نارساست. اگر راست شماردن، فقط به سان ذهنی رسا باشد و هم‌هنگام به سان عینی نارسا انگاشته شود، گردیدن خواننده می‌شود. سرانجام، راست شماردنی که هم به سان ذهنی رسا باشد، و هم به سان عینی، دانستن خواننده می‌آید. بسندگی ذهنی، اعتقاد (برای خود من) نامیده می‌شود؛ و بسندگی عینی، قطعیت (برای همگان). من دیگر بر سر توضیح این چنین مفهومی در یافتنی، معطل نخواهم شد.

من هرگز اجازه ندارم به خود جرئت دهم که عقیده داشته باشم، بی آنکه دست کم چیزی بدانم که به میانجی آن چیز، داوری که در گوهر خویش، صرفاً احتمالی است، با حقیقت پیوستگی یابد، - پیوستگی‌ای که هر چند فرآرسته نیست، با اینهمه چیزی است بیش از یک افسانه پردازی خودرأیانه! فزون بر آن، قانون چنین پیوستگی باید قطعی باشد، زیرا اگر در باره این قانون نیز من فقط عقیده داشته باشم، پس همه چیز فقط بازی انگارش است، بدون کمترین رابطه با حقیقت. در داوریهایی که به خرد ناب مربوط می‌شوند، به هیچ روی مجاز نیست که عقیده داشته باشیم. زیرا چون این داوریه‌ها بر بنیادهای تجربی استوار نیستند، بلکه در آنجا که همه چیز ضروری می‌باشد، همه چیز می‌بایستی بر توم شناخته آید، پس از اینرو اصل پیوستگی مستلزم کلیت و ضرورت، و در نتیجه قطعیت کامل است؛ و گرنه هیچ گونه راهنمایی به حقیقت یافته نخواهد شد. از اینرو بیهوده خواهد بود در ریاضیات ناب عقیده داشتن: یا باید دانست، یا باید از هرگونه داوری کردن خودداری کرد. وضع آغازه‌های اخلاق-آیینی نیز به همین منوال است، چون بر پایه عقیده محض که چیزی مجاز می‌باشد، نمی‌توان به کنشی خطر کرد، بلکه باید آن چیز را دانست.

بعکس فوق، در کاربرد ترافرازنده خرد، عقیده داشتن البته بس نارساست، ولی دانستن نیز زیاده از حد است. بنابراین، از نگرگاه صرفاً

(۱) mit Bewußtsein؛ - یا در اینجا همچنین: «آگاهانه».

2) willkürlich

نگرورزانه، ما به هیچ روی در اینجا داوری نمی‌توانیم کرد. زیرا بنیادهای ذهنی راست‌شماردن، مانند بنیادهایی که گرویدن را اعمال توانند کرد، در پرسشهای نگرورزانه نمی‌توانند مورد تأیید قرار گیرند، چون فارغ از یاری آروینی، نمی‌توانند استوار بمانند، و نمی‌توانند به همان اندازه به دیگران انتقال داده شوند.

ولی این اصلاً تنها در «ابطه عملی»<sup>۱</sup> است که راست‌شماردنی که نظراً نارساست، می‌تواند گرویدن نام گیرد. اکنون، این آهنگ عملی، یا عبارت است از مهارت، یا اخلاق-آیینی. مهارت مربوط می‌شود به هدفهای دلخواه و تصادفی؛ ولی اخلاق-آیینی مربوط می‌شود به هدفهای مطلقاً ضروری.

اگر يك بار هدفی رویاروی ما نهاده شود، در این حال شرطهای دست

یافتن به آن هدف فرضاً ضروری‌اند. اگر من به هیچ روی هیچ گونه شرطهای دیگری را ندانم، که تحت آنها هدف دستیافتنی باشد، این ضرورت، ذهنی

{(A 824)  
{(B 852)

است، ولی با اینهمه فقط به سان نسبی رساست؛ - اما اگر من قطعاً بدانم که هیچ کس دیگر شرطهای دیگری را نمی‌تواند بشناسد که به هدف بر نهاده شده بیانجامد، این ضرورت مطلقاً و برای هر کس رساست. در مورد نخست، فرض پیشین من، و راست‌شماردن پاره‌ای شرطها بوسیلهٔ من، يك گروش [= باور = ایمان] صرفاً تصادفی است؛ ولی در مورد دوم، يك گروش ضروری می‌باشد. برای نمونه، يك پزشك باید برای يك بیمار که در خطر قرار دارد، کاری انجام دهد. اما بیماری را تشخیص نمی‌دهد. او پدیدارها<sup>۲</sup> را معاینه می‌کند، و چون چیز صحیح‌تری به ذهنش نمی‌رسد، داوری می‌کند که بیماری، سل است. گروش او حتا به داوری خود او صرفاً تصادفی است: شاید پزشك دیگر به نتیجه‌ای صحیح‌تر می‌رسید. من چنین گروش تصادفی را که بسا اینهمه برای کاربرد واقعی وسیله‌ها برای پاره‌ای کنشها در بن نهاده می‌شود، گروش و دزگروانه<sup>۳</sup> می‌نامم.

۱) praktische Beziehung؛ - در اینجا همچنین: «از نگرگاه عملی»، «از نقطه نظر عملی».

۲) Erscheinungen؛ - یا «علامتها»، «علائم». میکل جان، مولر، و کمپ سمیت، Erscheinung را در این مورد به اصطلاح پزشکی symptom برگردانده‌اند.

3) pragmatischer Glaube

محک عادی که آیا چیزی که فردی حکم می‌کند، اقناع محض است یا دست کم اعتقاد ذهنی، یعنی گروش محکم است، عبارت است از شرط بستن<sup>۱</sup>. اغلب چنین می‌افتد که کسی گزاره‌های خود را با چنان غروری معتمدانه و سرسختانه بیان می‌دارد که چنین می‌نماید هرگونه نگرانی در باره خطا را سراسر به یک سو نهاده باشد. شرط بندی او را به فکر می‌اندازد. گاه نشان داده می‌شود که او البته به اندازه بسنده اقناع شده است که بر سر یک دوکاتن<sup>۲</sup> شرط ببندد، ولی نه بر سر ده دوکاتن. زیرا او یک دوکاتن را باسانی خطر می‌کند، ولی هنگامی که پای ده دوکاتن به میان می‌آید، تازه در می‌یابد که پیش از این ملاحظه نکرده است که در حقیقت، با همه اینها کاملاً ممکن است اشتباه کرده باشد. اگر در اندیشه بر خود متصور داریم که باید خوشبختی سراسر زندگی را بر سر حقیقت گزاره‌ای<sup>۳</sup> شرط ببندیم، لحن داوری مظفرانه ما بسی فرود می‌آید، و ماسخت هر اسان می‌شویم، و تازه در می‌یابیم که گروش ما بدان حد اندر نمی‌رسد. بدینسان، گروش ورزگروانه فقط درجه‌ای دارد که به حسب اختلاف علاقه‌ای که در اینجا نقشی بازی می‌کند، می‌تواند بزرگ یا کوچک باشد.

(A 825) }  
(B 853) }

ولی هر چند ما در رابطه با یک برون آخته هیچ چیز را نمی‌توانیم به عهده گیریم، و بنابراین راست شماردن صرفاً نظری می‌باشد، با اینهمه، در موردهای بسیار می‌توانیم یک به عهده گیری را در اندیشه درک کنیم و بر خود بیانگاریم، که گمان می‌کنیم برای آن دلیلهای رسا داشته باشیم، به شرطی که وسیله‌ای یسافته می‌شد که قطعیت امر مورد بحث را برقرار سازیم. از اینرو حتا در داوریهای صرفاً نظری، آناگویی با داوریهای عملی یافته می‌شود که برای راست شماردن آنها واژه گردیدن [= باور کردن] رساست و

1) das Wetten

۲) Dukaten؛ یا: «دوکات». سکه زرین، از واحدهای قدیم پول در آلمان و برخی کشورهای اروپایی دیگر؛ - از ایتالیایی ducato، خود از Ducas، لقب امپراتور بیزانس کنستانتینوس دهم که در دوران فرمانروایی او (۱۰۶۷-۱۰۵۹ میلادی) این سکه ضرب شد.

۳) در متن: worauf. با الهام از میکل‌جان، به «بر سر حقیقت گزاره‌ای» تعبیر شده است؛ (یا «بر سر حقیقت هر گزاره‌ای»: on the truth of any proposition).

ما گردش آفرای<sup>۱</sup> اش توانیم نامیدن. - من به طیب خاطر حاضر می‌بودم همه چیز خود را بر سر این امر شرط بیندم، که دست کم در یکی از سیاره‌هایی که ما می‌بینیم، ساکنانی وجود دارند، فقط اگر ممکن می‌بود که این را از راه گونه‌ای تجربه دریابیم. بر این پایه، من می‌گویم که این صرفاً عقیده نیست، بلکه یک گردش نیرومند است (که درباره‌ی درستی آن من دیگر بسی امتیازهای زندگی را خطر خواهم کرد)، که همچنین ساکنان جهانهای دیگر هم یافته می‌شوند.

اینک باید پذیریم که آموزه‌ی برجاستمی خداوند متعلق است به گردش آفرای. زیرا هرچند من در رابطه با جهان‌شناسی نظری<sup>۲</sup> هیچ چیز را در اختیار ندارم که این اندیشه را چونان شرط توضیح‌هیم از پدیده‌های جهان، ضرورت در پیش فرض کند، بلکه بعکس، متعهد هستم که خرد خود را چنان بکار گیرم که گویی همه چیز، صرفاً طبیعت است، - با اینهمه، یگانگی هدفمندانه چنان شرطی بزرگ است برای تطبیق خرد بر طبیعت، که من به هیچ روی نادیده‌اش نمی‌توانم انگاشتن؛ بخصوص که فزون بر آن، تجربه نمونه‌هایی بس فراوان از آن عرضه می‌دارد. ولی برای این یگانگی، من شرطی دیگر را نمی‌شناسم که مرا به رشته‌ی راهنمای طبیعت بکشاند، مگر آنکه در پیش فرض کنم که یک برترین هوش همه چیز را بر طبق فرزانه‌ترین هدفها، بدینسان آراسته است. در نتیجه این یک شرط آهنگی تصادفی است که با این-همه بسی اهمیت نیست، و آن اینکه: برای آنکه راهنمایی‌ای را در پژوهش طبیعت داشته باشیم، یک جهان‌آفرین فرزانه را در پیش فرض می‌کنیم. و نیز، چون بیرونشد کوششهای من<sup>۳</sup> اغلب کارآمدی این فرض پیشین را استوار می‌کند، و چون هیچ چیز نمی‌تواند به شیوه‌ی قطعی به ضد این فرض پیشین مطرح شود، - پس اگر بخوایم راست شمردن خود را صرفاً عقیده داشتن بنامم، آن را بسی ناچیز خواهم خواند. بعکس، حتا در این نسبت نظری می-توان گفت که من با اطمینان و استحکام، به خداوند ایمان دارم. ولی در

1) doktrinaler Glaube 2) theoretische Welterkenntnis

۳) کمپ سمیت در قلاب توضیح می‌دهد: «بیرونشد کوششهای من [در توضیح طبیعت]».

{(A 826)  
{(B 854)

آن صورت، این گروه، به معنای فرسخت و اژه، باز گروه عملی نیست، بلکه می‌باید یک گروه افراهی نامیده شود، چنانکه یزدانشناسی طبیعت (گیتی- یزدانشناسی) باید آن را ضرورتاً همیشه و همه جا بوجود آورد. درست در رابطه با همین فرزاندگی، با توجه به تجهیز و استعداد عالی طبیعت انسانی، و در رابطه با کوتاهی زندگی که به هیچ روی با آن متناسب نیست، نیز می‌توان یک دلیل بسنده برای گروه افراهی به زندگی آینده روح آدمی یافت. اصطلاح گروه [= ایمان]، در این موردها، از نگرگاه عینی، یک اصطلاح فروتنانه است؛ ولی با اینهمه، هم‌هنگام از نگرگاه ذهنی، اصطلاحی است دال بر استحکام اعتماد. اگر من در اینجا بخواهم راست شماردن صرفاً نظری<sup>۱</sup> را حتا فقط فرضیه‌ای بنامم که حق داشته باشم آن را فرض گیرم، آنگاه من به خود جرئت خواهم داد که در باره چگونگی یک علت جهانی و چگونگی یک جهان دیگر، مفهومی بیشتر داشته باشم از آنچه واقعاً ارائه توانم کرد. زیرا اگر من چیزی را حتا فقط چونان فرضیه، فرض کنم، باید دست کم آن چیز را به لحاظ خصائشهایش تا آنجا بشناسم که مجاز باشم که نه مفهوم آن (۱)، بل همانا فقط برجاستی آن (۱) به خیال آورم. ولی واژه گرویدن، فقط مربوط می‌شود به راهنمایی‌ای که یک مینو به من می‌دهد، و مربوط می‌شود به نفوذ ذهنی بر پیشبرد کنشهای خردی من، که مرا در آن مینو نگه می‌دارد؛ هرچند من در موقعیتی نیستم که به آهنگ نگرورزانه توجیهی در باره آن مینو<sup>۲</sup> بدست دهم.

ولی گروه صرفاً افراهی چیزی متزلزل در خود دارد. ما اغلب به سبب دشواریهایی که در نگرورزی یافته می‌شوند، گروه افراهی را از دست می‌نهیم، هرچند هم که به سانی ناگزیر همیشه دو باره به سوی آن باز- می‌گردیم.

در مورد گروه اخلاقی<sup>۳</sup> وضع بکلی دیگرسان است. زیرا در گروه

1) das bloß theoretische Fürwahrhalten

(۲) با میزانی تأمل، ihr به «مینو» [= ایده] گزارده شده است.

(۳) moralischer Glaube / moralisches Glauben؛ همچنین: «گرویدن اخلاقی».

اخلاقی مطلقاً ضروری است که چیزی می‌باید رخ دهد، یعنی اینکه من می‌بایست در همه کارها از قانون اخلاقی پیروی کنم. در اینجا هدف بی‌چون و چرا استوار نهاده شده است؛ و بر طبق هر گونه بینش من، فقط یک شرط واحد و یگانه ممکن است، که تحت آن شرط، این هدف با همه مجموعه هدفها هم‌دوسیده باشد و بدان راه اعتبار عینی داشته باشد، یعنی اینکه: خداوند و زندگی آینده برجایند: من همچنین با قطعیت کامل می‌دانم که هیچ‌کس شرطهای دیگری را نمی‌شناسد که به همین یگانگی هدفها تحت قانون اخلاقی بیانجامند.<sup>۱</sup> بنابراین چون دستور اخلاقی هم‌هنگام مبدأ حکمتی من است (چنانکه خرد فرمان می‌دهد که دستور اخلاقی می‌بایستی چنین باشد)، پس من به سانی ناگزیر، بر جاهستی خداوند و یک زندگی آینده را باور خواهم کرد، و اطمینان دارم که این گروه هیچ چیز را متزلزل نمی‌تواند ساخت؛ زیرا وگرنه آغازه‌های اخلاقی من بدان راه خود واژگون خواهند شد؛ - آغازه‌هایی که من از آنها منصرف نتوانم شدن، مگر آنکه در برابر دیدگان خویشتن، سزاوار تنفر شوم.

بدین آیین، حتا پس از باطل شدن همه آهنگهای جاه‌طلبانه خردی که می‌خواهد بر فراز مرزهای هر گونه تجربه به پرواز درآید، باز برای ما به اندازه بسنده چیزی می‌ماند که ما را بحق از نگرگاه عملی خشنود سازد. البته درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند لاف زند که می‌داند که خدایی هست و یک زندگی آینده در کار است. زیرا اگر کسی اینها را بدانند، پس وی درست همان مردی است که من از دیر باز در جستجویش بوده‌ام. هر گونه دانستن را (اگر به یک برابریستای خرد محض مربوط شود) می‌توان به دیگران ابلاغ کرد؛ و بنابراین، من همچنین خواهم توانست امید داشته باشم که در پرتو آموزش آن مرد<sup>۲</sup>، دانستن خود را به چنین میزان شگفت‌انگیز،

{(A 829)  
{(B 867)

(۱) به پیروی از گریلو، führen به جای führe.

(۲) در متن: durch seine Belehrung. - هماهنگ با اویزرمان seine اشاره به «آن مرد» (یا «این مرد») گرفته شده است؛  
(благодаря поучениям этого человека).

اُستنیده بینم. - نه، آن اعتقاد<sup>۱</sup>، قطعیت منطقی نیست، بل همانا قطعیت اخلاقی است؛ و چون اعتقاد بر بنیادهای ذهنی (نیت اخلاقی) استوار است، پس من اصلاً نباید بگویم: این امر اخلاقاً قطعی هست که خدایی هست، و دیگرها؛ بلکه: من اخلاقاً مطمئن هستم که ... تا آخر. یعنی: گروهش به خداوند و یک جهان دیگر چنان با نیت اخلاقی من در هم بافته شده است که به همان اندازه که من خطری در برابر خود ندارم که این نیت اخلاقی<sup>۲</sup> را از دست بدهم، به همان اندازه نگران نیستم که هرگز آن گروهش به خداوند<sup>۳</sup> از من بازستانده شود.

یگانه تردید و تأملی که در اینجا یافته می‌شود، این است که این گروه خردی<sup>۴</sup> بر پایه فرض پیشین نیتهای اخلاقی نهاده شده است. اگر فرض پیشین نیتهای اخلاقی را به کنار گذاریم، و کسی را بگیریم که در رابطه با قانونهای اخلاقی سراسر بی تفاوت باشد، آنگاه این پرسش که خرد مطرح می‌سازد، صرفاً وظیفه‌ای است برای نگرورزی، و سپس می‌تواند باز با دلیل-های قوی بر پایه آناگویی پشتیبانی شود، ولی نه با چنان دلیلهایی که گمان-مندی<sup>۵</sup> [= شك گرایی] بسیار لجوج، در برابرشان سر فرود آورد\*. ولی هیچ

(A 830) }  
(B 858) }

(\* ذهن انسانی (چنانکه گمان می‌کنم در هر هستومند بخرد چنین رخ می‌دهد) يك علاقه طبیعی به اخلاق دارد، هرچند که این علاقه تقسیم نشده نباشد و عملاً چیره نباشد. این علاقه را محکم کنید و بزرگ سازید، و آنگاه خرد را بسیار آموزش‌پذیرتر، و حتا روشن‌شده‌تر خواهید یافت، تا علاقه نگرورزانه را نیز با علاقه عملی یگانه سازید. ولی اگر به این امر توجه نکنید که نخست، دست کم تا اندازه‌ای، انسانهای خوبی بسازید، در این حال هرگز انسانهای صمیمانه با ایمانی نیز نخواهید ساخت!

۱) شیبانی توضیح می‌دهد: «ان ذاك الاعتقاد (بالله، بالحياة الأخرى - المترجم)». ۲) و ۳)، به پیروی از ملین، die letztere به جای die erstere و der erste به جای der zweite. و آنگاه هماهنگ با اویزمان، die letztere اشاره به «نیت اخلاقی» (در ترجمه او، دقیقتر: «اعتقادات اخلاقی»: моральными убеждениями؛ و نیز: эти убеждения) دانسته شده است، و der zweite اشاره به «گروش [= ایمان] به خداوند» (эта вера و вера в бога). و گرنه، با نگهداری ترتیب خود متن: «... که این گروهش را ... که هرگز آن نیت اخلاقی ...». ژول بارنی و ترمزگ-پاکو چنین گزارده‌اند.

4) Vernunftglaube 5) Zweifelsucht

انسانی به این پرسشها سراسر بی‌علاقه نیست. زیرا هرچند ممکن است انسانی به سبب نداشتن نیت‌های نیکو از علاقه اخلاقی جدا شده باشد، ولی بنا اینهمه همانا در این مورد نیز چیزی بسنده در او می‌ماند تا سبب شود که او از يك برجاهستی خدایی و يك زندگی آینده، بترسد. زیرا در اینجا چیز بیشتری طلب نمی‌شود مگر آنکه او دست کم هیچ قطعی را نتواند ارائه دهد دال بر آنکه هیچ گونه هستومند خدایی، و هیچ زندگی آینده وجود ندارد. برای چنین قطعیتی، چون می‌بایست از راه خرد محض و در نتیجه به شیوه یقینی استوار شود، او ناگزیر خواهد بود ناممکنی هستومند خدایی و زندگی آینده را ثابت کند، - و این کاری است که هیچ انسان بخرد بر عهده نخواهد گرفتن. این يك گروش منفی<sup>۲</sup> است که البته اخلاق و نیت‌های نیکو را ایجاد نتواند کرد، ولی با اینهمه آناگوش آنها را اعمال تواند کرد، یعنی برون جهیدن نیت‌های اهریمنی را قدرتمندانه جلو خواهد گرفت.

ولسی خواهند گفت: آیا این است تمام آن چیزی که خرد ناب با گشودن چشم‌اندازهایی فراتر از مرزهای تجربه، انجام می‌دهد؟ آیا اینها چیزی بیش از دو فقره گروشی نیستند؟ اینها را بیگمان فهم همگانی خود می‌توانست برقرار سازد، بی‌آنکه از فیلسوفان اندرز بخواید!

{(A 831)  
(B 859)}

من در اینجا خدمتی را که فلسفه از راه تلاش پر زحمت سنجش خود به خرد آدمی کرده است، نمی‌ستایم، - حتا اگر فرض کنیم که بیرونشد کار صرفاً منفی باشد؛ - چه، در این باره در قطعه آینده<sup>۲</sup> بساز هم سخن خواهیم گفت. ولی آیا شما خواستار آنید که شناختی که به همه آدمیان مربوط است، از فهم همگانی ترا گذرد و فقط بوسیله فیلسوفان بر شما آشکار شود؟

(۱) در متن، Unmöglichkeit von beiden: «ناممکنی هر دو»؛ هماهنگ با اویزیمان و شیبانی، به صورت «هستومند خدایی و زندگی آینده» تصریح شده است؛ [به ترتیب: невозможность бытия бога и зогробной жизни و «استحالة كلا الامرین، وجود الله، و حیاة آخری - المترجم»].

2) negativer Glaube

(۳) منطقاً: «در فصل آینده». ژول بارنی نیز Abschnitt را در این مورد به «فصل» برگردانده است: dans le chapitre suivant.



دقیقاً همان چیزی که شما سرزنش می‌کنیدتان، بهترین تصدیق درستی حکم-هایی است که تاکنون بیان شده‌اند. زیرا انسان، چیزی را که در آغاز نمی‌توانست در نگرده، کشف می‌کند، و آن اینکه: نمی‌توان طبیعت را در چیز-هایی که بی‌تمایز، به آدمیان مربوط می‌شوند، متهم ساخت که دهشها را طرف‌گیرانه توزیع کرده است؛ و برترین فلسفه در رابطه با هدفهای گوهرین طبیعت آدمی از راهنمایی‌ای که طبیعت به عادی‌ترین فهم ارزانی داشته است، بیشتر نمی‌تواند رفتن.

(A 832)  
(B 860)

### روش‌شناسی ترافرزنده

فصل سوم

### مهر ازیک خرد ناب

نگریسته من از مهر ازیک<sup>۱</sup> [= معماریت = ساختمان معمارانه]، عبارت است از هنر صنع<sup>۲</sup> دستگاهها. چون یگانگی دستگاه‌مندانه عبارت است از آن چیزی که شناخت عادی را در اصل به دانش تبدیل می‌کند، یعنی از یک مجموعه محض شناخت، یک دستگاه می‌سازد، - پس مهر ازیک عبارت است از آموزه عنصر علمی<sup>۳</sup> در شناخت ما عموماً، و بنابراین بضرورت متعلق است به روش‌شناسی.

زیر فرمانروایی خرد، شناختهای گوناگون ما به هیچ روی نمی‌باید آمیخته‌ای درهم باشند، بلکه می‌باید دستگاهی تشکیل دهند، که فقط در آن دستگاه، شناختها می‌توانند هدفهای گوهرین خرد را پشتیبانی کنند و پیش

1) Architektonik

۲) میکل‌جان، مولر، و کمپ سمیت، die Kunst را در اینجا به the art of constructing برگردانده‌اند. با الهام از این تعبیر، «صنع» به ترجمه فارسی افزوده شده است.

3) das Scientifische

برند. ولی نگریده من از دستگاه عبارت است از: یگانگی شناختهای بسیار-گونه تحت يك مینو. این مینو عبارت است از مفهوم خردی صورت يك كل، تا آنجا که از راه آن مفهوم خردی، هم گستره بسیارگان، و هم موضع بخشها اندرمیان یکدیگر، پرتوم تعیین شود. بنابراین، مفهوم خردی علمی، هدف و صورت كل را در خود می گنجانند، - صورتی که با آن هدف مطابقت می کند. ۱. یگانگی هدف، که همه بخشهای كل به آن مربوط اند، و نیز در مینوی آن هدف، همچنین طی مناسبات خود اندر میان یکدیگر مربوط اند، سبب می شود که هر بخش در جریان شناسایی بقیه بخشها، نبودنش شناخته آید، و هیچ افزایش تصادفی، یا چندی نامعین کمال، که مرزهای پرتوم تعیین شده خود را نداشته باشد، واقع نشود. بنابراین، كل، عضوبندی شده [= متمفصل] است (*articulatio* [= متمفصل])، نه آنکه انبوه شده باشد [*coacervatio* = (تجمع)]. كل البته می تواند از درون (*per intus susceptionem*) = از راه عمل داخلی] رشد کند، ولی نه از بیرون (*per appositionem*) = از راه نزد هم گذاری]. بدینسان كل مانند يك جسم جانوری می روید، که رویش آن، هیچ عضوی تازه را نمی افزاید، بل همانسا بدون دگرگون ساختن تناسب، هر يك از عضوها را برای هدف خویش قویتر و مؤثرتر می-گرداند.

مینو برای تحقق خود به يك دیسه نما نیازمند است، یعنی به يك بسیارگان بنیانی و به نظم بخشهای آن، که پرتوم، بر پایه اصل هدف تعیین شده باشند. دیسه نمایی که بر پایه يك مینو، یعنی بر پایه هدف عمده خرد طرح نشود،

۱) در متن: *das mit demselben kongruiert*. اردمان *das* را اشاره به «كل» می داند. اما ویله چنین می خواند: *die mit demselben kongruiert*. ما از قرائت ویله پیروی کرده ایم، و آنگاه *die* را اشاره به «صورت» دانسته ایم، و *demselben* را اشاره به «هدف»؛ - و با اینهمه، موضوع باز است.

۲) به پیروی از ویله [با افزودن *und*]:

Theile des Ganzen [und] in der Idee desselben auch durch ihr Verhalten untereinander beziehen.

به جای:

Teile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen.

بلکه آروینانه بر طبق آهنگهایی که تصادفاً خود را عرضه می‌دارند (که تعداد آنها را نمی‌توان از پیش دانست) طرح گردد، یگانگی تکنیکی<sup>۱</sup> [= تکنیکی = فنی] را فرا می‌دهد، ولی دیسه‌نمایی که فقط از یک مینو ناشی می‌شود (در آنجا که خرد هدفها را پرتوم در برابر ما می‌نهد، و آروینانه در انتظار آنها نمی‌ماند)، یگانگی مهرآزانه [= معمارانه] را بنیاد می‌گذارد. آنچه ما دانش می‌نامیم، تشنیکانه<sup>۲</sup> به مناسبت شباهت بسیارگان، یا کاربرد تصادفی شناخت به‌طور ملموس برای همه هدفهای بیرونی دلخواه تشکیل نمی‌شود، بلکه مهرآزانه، به سبب خویشاوندی و اشتقاق از یک والاترین هدف یگانه و درونی که کل را نخست ممکن می‌سازد، تشکیل می‌یابد؛ و دیسه‌نمای دانش، باید گرته (*monogramma* [= طغرا]) و بخش‌بندی کل به عضوها را بر پایه مینو، یعنی پرتوم، در خود بگنجانند، و این کل را از همه دستگاههای دیگر با اطمینان و بر طبق اصلها تمیز دهد.

(A 834)  
(B 862)

هیچ کس نمی‌کوشد تا دانشی را ایجاد کند، بی‌آنکه مینویی را در بن آن نهد. ولی در به عمل آوردن این دانش، دیسه‌نما، و همانا حتا تعریفی که او درست در همان آغاز از دانش خود بدست می‌دهد سخت بندرت با مینوی او همخوانی دارد. زیرا مینو در خرد قرار دارد؛ مانند نطفه‌ای که در آن، همه بخشها هنوز فروپيچیده‌اند، و چون در مشاهده ریزبینانه بسختی شناخته شدنی‌اند، پنهان می‌مانند. به این سبب است که ما باید دانشها را، - چون همه آنها باز از دیدگاه يك علاقه کلی معین بر اندیشیده می‌شوند، - نه بر طبق توصیفی که آفریننده‌شان از آنها بدست می‌دهد، بلکه بر طبق مینویی توضیح دهیم و تعیین کنیم، که بر پایه یگانگی طبیعی بخشهایی که گرد هم آورده‌ایم، بنیاد آن را در خود خرد می‌یابیم. زیرا از این راه روشن خواهد شد که آفریننده، و اغلب باز آخربین پیروان او در پیرامون مینویی که بر خود واضح نساخته‌اند، خطا می‌کنند، و از اینرو نمی‌توانند گنجانیده ویژه، انسجام [= تمفصل] (یگانگی دستگاه‌مندانه)، و مرزهای دانشها را تعیین کنند.

1, 2), technisch

این جای تأسف است که فقط تازه پس از آنکه ما زمانی دراز، بر طبق راهنمایی يك مینو که در خود ما نهان است، به سانس آمیخته و درهم، بسی شناختها را که به آن مینو مربوط اند، چونان وسیله‌های ساختمانی گرد آورده‌ایم، و همانا حتا زمانهایی دراز آنها را تشنیکانه باهم نهاده‌ایم - تازه آنگاه است که برای ما ممکن است آن مینو را در نوری روشن‌تر بنگریم، و يك کل را بر طبق هدفهای خرد، مهرآزانه طرح افکنیم. دستگاهها چنین می‌نمایند که مانند موجودهای زنده ابتدایی، از راه *generatio aequivoca* [ = تولید ذوجهین ] ساخته شده باشند؛ یعنی از راه تلفیق محض مفهومی‌های گرد آوری شده که در آغاز ناقص اند، ولی در طی زمان فرآراسته می‌شوند؛ - هرچند که همه آنها یکایک دیسه‌نمای خود را داشته‌اند: چونان نطقه نخستی در خردی که صرفاً خود تکامل می‌یابد. بدین سبب، نه تنها هر يك از دستگاهها برای خود بر طبق يك مینو عضو مند شده است، بلکه باز فزون بر آن، همه دستگاهها نیز اندرمیان خود در يك دستگاه شناخت آدمی، دوباره چونان عضوهای يك کل، هدفمندانه یگانه می‌شوند و يك مهرآزیک هرگونه دانستن آدمی را اجازه می‌دهند. این مهرآزیک در زمان کنونی، - چون دیگر بسی مصالح گردآوری شده است، یا از ویرانه‌های ساختمانهای کهن که فرو ریخته‌اند، برگرفته تواند شد، - نه تنها ممکن است، بلکه به هیچ روی دشوار هم نخواهد بود. ما در اینجا به فرساختش کار خود بسنده می‌کنیم، و آن اینکه: منحصرانه مهرآزیک هرگونه شناخت را از خرد ناب طرح می‌افکنیم، و فقط از نقطه‌ای آغاز می‌کنیم که ریشه مشترک<sup>۱</sup> نیروی شناخت ما بخش می‌شود و دو شاخه از آن می‌رویند، که یکی از آنها خرد است. ولی نگریسته من در اینجا از خرد، کل قوه برین شناخت است؛ و بدینسان، عنصر تعقلی<sup>۲</sup> را در برابر عنصر آروینی<sup>۳</sup> می‌نهم.

اگر من هرگونه گنجانیده شناخت را که به سان عینی نگریسته آید منتزع کنم، آنگاه هرگونه شناخت، به سان ذهنی، یا تاریخی است، یا تعقلی. شناخت تاریخی<sup>۴</sup> عبارت است از: *cognitio ex datis* [ = معرفت

- 1) allgemein
- 2) das Rationale
- 3) das Empirische
- 4) historische Erkenntnis

بر پایه داده‌ها]، ولی شناخت تعقلی عبارت است از: *cognitio ex principiis* [ = معرفت بر پایه اصلها]. شناخت هر چند هم که به سان نخستی داده شده باشد، و از هر جا هم که داده شده باشد، با اینهمه نزد کسی که آن شناخت را داراست، تاریخی است: اگر او آن شناخت را فقط به درجه و تا اندازه‌ای بشناسد که از جای دیگر به او داده شده است، حال خواه از راه تجربه بی- میانجی به او داده شده باشد، خواه از راه روایت، خواه همچنین از راه آموزش (از راه شناختهای کلی). از اینرو کسی که یک دستگاه فلسفه، برای نمونه دستگاه ولفی، را برآستی آموخته است، هر چند که در واقع همه آغازها، همه توضیحاتها، و برهانها را به همراه بخش‌بندی سراسر ساختمان آموزشی، در مغز خود داشته باشد و بتواند همه چیز را سرانگشتان خود بشمرد، با اینهمه چیزی ندارد جز شناخت تالیخی. فرآرسته فلسفه ولفی. او فقط تا آن اندازه می‌داند و داوری می‌کند، که به او داده شده است. اگر بر سر یک تعریف با او ستیزه کنید، آنگاه او نمی‌داند که از کجا می‌بایستی تعریف دیگر را برگیرد. او ذهن خود را بر پایه خرد بیگانه تعلیم می‌دهد، ولی توانش بی‌انگارنده [ = قوه تقلید]، یکی نیست با توانش فرآورنده [ = قوه خلاقه]؛ یعنی شناخت نزد او از خرد نزاده است، و هر چند که آن شناخت، به سان عینی، البته یک شناخت خردی باشد، ولی با اینهمه به سان ذهنی، صرفاً تاریخی است. او خوب درک کرده و در خود گرفته است، یعنی آموخته است؛ چنانکه نقش گچ‌ریخته یک انسان زنده است. شناختهای خردی که به سان عینی چنین اند (یعنی در آغاز فقط از خرد خاص آدمی برتوانند خاست)، فقط هنگامی می‌توانند به سان ذهنی نیز نام شناخت خردی را داشته باشند که از سرچشمه‌های کلی خرد، - که همچنین سنجش و حتا هماننا به دور افکندن آنچه آموخته شده است نیز از آنجا ناشی تواند شد، - یعنی از اصلها، بر- آفریده شوند.

اینک، هرگونه شناخت خردی یا زاده از مفهومهاست، یا زاده از ساخت مفهومها. شناخت خردی زاده از مفهومها، شناخت فلسفی خوانده

(۱) همانک با میکل‌جان و کمپ‌سمیت، «ذهن» به ترجمه افزوده شده است.

می‌شود؛ و شناخت خردی زاده از ساخت مفهوماها، شناخت ریاضی. من در فصل نخست روش‌شناسی ترافرازنده<sup>۱</sup> در باره تفاوت‌های درونی این دو گونه شناخت سخن گفته‌ام. بر این پایه، شناخت می‌تواند به سان عینی فلسفی باشد، و با اینهمه به سان ذهنی تاریخی باشد؛ چنانکه در بیشتر نوآموزان و نزد همه کسانی که هرگز از فلسفه مدرسی فراتر نمی‌بینند و در سراسر زندگی خود نوآموز باقی می‌مانند، ملاحظه می‌شود. ولی با اینهمه، این امری است شگفت، که شناخت ریاضی، دقیقاً چنانکه آن را آموخته‌ایم، ذهناً نیز می‌تواند به منزله شناخت خردی معتبر باشد؛ و بخلاف شناخت فلسفی، چنین تفاوتی در شناخت ریاضی واقع نمی‌شود. علت این امر آن است که سر-چشمه‌های شناختی که آموزگار ریاضی<sup>۲</sup> تنها از آنها می‌تواند شناخت خود را مشتق سازد، در هیچ جا قرار ندارند، مگر در اصلهای گوهرین و اصیل خرد، و در نتیجه بوسیله نوآموز از هیچ جای دیگر گرفته نمی‌شوند، و به هیچ روی نمی‌توانند مورد چون و چرا قرار گیرند؛ و در حقیقت بدان سبب که کاربرد خرد در ریاضیات<sup>۳</sup> - هرچند که پرتوم است، ولی با اینهمه - فقط به طور ملموس، یعنی در سهش ناب، و درست به همین دلیل، در سهش عاری از خطا صورت می‌گیرد، و در نتیجه هرگونه پندار فریبنده و خطا را برون می‌بندد. بنابراین اندر میان همه دانشهای خردی (پرتوم)، فقط ریاضیات را می‌توان آموخت، و لسی هرگز فلسفه را نمی‌توان آموخت (مگر به شیوه تاریخی)؛ - بل همانا تا آنجا که به خرد مربوط می‌شود، آنچه می‌توان آموخت، حد اکثر فقط فلسفه «وزیدن» [= فلسفیدن] است.

حال، دستگاه هرگونه شناخت فلسفی عبارت است از فلسفه. باید فلسفه را به سان عینی گرفت: اگر بخواهیم تحت فلسفه، نخست‌انگاره داوری و ارزیابی<sup>۴</sup> همه کوششهای فلسفه ورزیدن را در نظر داشته باشیم، نخست-

(۱) در فصل «انضباط خرد ناب» - هماهنگ با کمپ سمیث، «روش‌شناسی ترافرازنده» از بهر روشنی به ترجمه افزوده شده است.

(۲) هماهنگ با مولر، «ریاضی» که در متن مستتر است، به ترجمه افزوده شده است.

(۳) hier («اینجا»، «در اینجا») به «ریاضیات» گزارد شده است.

(۴) ما متن را ترجمه کرده‌ایم: *das Urbild der Beurteilung aller*؛ اما

←

انگاره<sup>۱</sup> ای که می‌بایستی برای داوری کردن و سنجیدن هر گونه فلسفه ذهنی بکار آید، که ساختمان آن اغلب سخت بسیارگونه و دگرگون‌شونده است. بدین آیین، فلسفه عبارت است از یک مینوی محض از دانش ممکن، که هرگز به طور ملموس داده نشده است، چیزی که با اینهمه از راههای گوناگون می‌کوشیم تا بدان نزدیک شویم، تا هنگامی که یگانه راهی را که بوسیله حسگانی سخت فروپوشیده شده و گم شده است، کشف کنیم، و این پی‌انگاره‌ای را که تاکنون کامیاب نبوده است، تا آنجا که برای آدمیان مجاز و عملی است، با نخست‌انگاره همانند سازیم. تا چنین نشود، هیچ فلسفه‌ای را نمی‌توان آموخت. چه برآستی، فلسفه کجاست؟ چه کسی صاحب آن است؟ و از روی چه قرآینی می‌توان آن را بازشناخت؟ ما فقط فلسفه ورزیدن را می‌توانیم آموخت؛ یعنی می‌توانیم استعداد خرد را با پیروی<sup>۲</sup> از اصلهای عمومی او در پاره‌ای کوششهای آزمایشی مطرح شده در این زمینه، اعمال کنیم، و با اینهمه، همیشه با نگهداری حق خرد، که خود آن اصلها را در سرچشمه‌های خویش بازجویی کند و تصدیق کند یا به دور افکند.

ولی تا اینجا، مفهوم فلسفه فقط یک مفهوم مددسی<sup>۳</sup> بوده است، یعنی مفهومی از یک دستگاه شناخت، که فقط چونان دانش جستجو می‌شود، بی آنکه چیزی بیش از یگانگی دستگاه‌مندانه این دانستن، و در نتیجه کمال منطقی شناخت را به منزله هدف خود داشته باشد. ولی با اینهمه، یک مفهوم جهانی (*conceptus cosmicus*) [ = فریافت کیهانی ] یافته می‌شود که همواره در بن نامگذاری فلسفه قرار دارد، بخصوص اگر ما بخواهیم این مفهوم را

۱) به پیروی از روزن کرانتس، welches به جای welche. - کمپ سمیت قرائت روزن کرانتس را پی‌گرفته و آن را اشاره به «نخست‌انگاره» (*Urbild = archetype*) دانسته است. ولی ژول بارنی و ترمزگ-پاکو، ناگفته، همان welche را می‌پذیرند و آن را اشاره به «داوری و ارزیابی» یا «داوری و نقد» یا «نقد» (= *Beurteilung*) می‌دانند. ما در این مورد جانب گزارش کمپ سمیت را گرفته‌ایم، ولی موضوع باز است.

2) *Befolgung*      3) *Schulbegriff*

→  
ویله *Beurteilung* را حذف می‌کند: *das Urbild aller* - در این حال:  
«نخست‌انگاره همه...».

گویی شخصیت بخشیم و در مینوگان فیلسوف، يك نخست‌انگاره را بر خود متصور داریم. از این نگرگاه، فلسفه عبارت است از: دانش رابطه هر گونه شناخت با هدفهای گوهرین خرد آدمی (*teleologia rationis humanae*) = غایت‌شناسی عقل انسانی]؛ و فیلسوف يك هنرمند خرد نیست، بل همانا قانونگذار خرد آدمی است. به چنین معنا، این سخت‌لافزانه خواهد بود که خود را فیلسوف بنامیم و ادعا کنیم که به نخست‌انگاره‌ای که فقط در مینو قرار دارد، نزدیک شده باشیم.

ریاضیدان، طبیعت‌شناس، منطق‌دان، - هر چند که ریاضیدان و طبیعت‌شناس ممکن است بسیار عالی به طور کلی در شناخته‌های خردی پیشروند داشته باشند، و هر چند طبیعت‌شناس و منطق‌دان آ بویژه در شناخت فلسفی پیش رفته باشند، - باز همگی فقط هنرمندان خردند. باز آموزگاری در مینو-گان یافته می‌شود، که برای همه ایشان تکلیف‌هایی تعیین می‌کند و ایشان را چونان افزارها بکار می‌گیرد تا هدفهای گوهرین خرد آدمی را به پیش برد. ما تنها این آموزگار را باید فیلسوف بنامیم. ولی چون این فیلسوف در هیچ جا یافته نمی‌شود، حال آنکه مینوی قانونگذاری او همه جا در هر خرد انسانی وجود دارد، پس ما بر آنیم تا منحصرانه به مینو پردازیم و دقیقتر تعیین کنیم که فلسفه از ایستگاه هدفها، چه چیزی را برطبق این مفهوم جهانی\* به مثابه یگانگی دستگاه‌مندانه تجویز می‌کند.

بدین سبب، هدفهای گوهرین، باز برترین هدفها نیستند، چه (در \* مفهوم جهانی در اینجا عبارت است از مفهومی که به چیزی مربوط شود که هر کس بضرورت بدان علاقه دارد. حال آنکه اگر دانشی فقط چونان دانشی از مهارتهایی برای پاره‌ای هدفهای دلخواه به نگر آورده شود، من آهنگ آن دانش را برطبق مفهومهای مددسی تعیین می‌کنم.

۱) Vernunftkünstler؛ همچنین: «فنان خرد»؛ - اویزرمان: «ویرتوئوز خرد» (virtuoz paazuma).

۲) در متن: die ersteren ... die zweiten. ما die ersteren را اشاره به «ریاضیدان و طبیعت‌شناس» گرفته‌ایم، و die zweiten را اشاره به «طبیعت‌شناس و منطق‌دان». وگرنه، اگر die zweiten را مفرد بگیریم (der zweite)، در این حال ممکن است فقط به «منطق‌دان» اشاره شود؛ بنابراین: «...» و هر چند منطق‌دان بویژه...». - نیز يك تعبیر دیگر: «هر چند که ریاضیدان ممکن است...» و هر چند طبیعت‌شناس و منطق‌دان بویژه...».

{(A 839)  
{(B 867)

{(A 840)  
{(B 868)



یگانگی دستگاه‌مندانۀ کامل خرد) فقط یکی از آنها می‌تواند برترین هدف باشد. از اینرو هدفهای گوهرین: یا هدف فرجامین‌اند، یا هدفهای متداخل [= مادون]، که چونان وسیله، ضرورتاً به هدف فرجامین متعلق‌اند. هدف فرجامین چیزی نیست جز کل سرنوشت<sup>۱</sup> آدمی، و فلسفه‌ای که بدان سرنوشت می‌پردازد، اخلاق خوانده می‌شود. به خاطر این امتیاز که فلسفه اخلاقی<sup>۲</sup> بر همه فعالیتها و پویسهای خرد دارد، نگریده فیلسوفان باستان از نام فیلسوف همواره، همهنگام و مرجحاً یک اخلاق‌گرو بوده است؛ و همانا هنوز هم فرانمود بیرونی خویشنداری<sup>۳</sup> بوسیله خرد، سبب می‌شود که بر پایه یک آناگویی معین، ما شخصی را فیلسوف بنامیم، هر چند هم که دانستن او کسرانمند باشد.

حال قانونگذاری خرد آدمی (فلسفه)، دو برابریستا دارد: طبیعت، و آزادی؛ و بنابراین هم قانون طبیعی، و هم قانون آیینهای اخلاقی را، در آغاز در دو دستگاه فلسفی جداگانه ولی سرانجام در یک دستگاه فلسفی واحد و یگانه، در خود می‌کنجانند. فلسفه طبیعت<sup>۴</sup> به هر آن چیزی مربوط می‌شود که برجا هست؛ فلسفه آیینهای اخلاقی<sup>۵</sup>، فقط به چیزی که می‌بایستی برجا<sup>۶</sup> باشد. ولی هرگونه فلسفه: یا شناخت بر پایه خرد ناب است یا شناخت خردی بر پایه اصلهای آروینی. شناخت بر پایه خرد ناب، فلسفه ناب خوانده می‌شود، و شناخت بر پایه اصلهای آروینی، فلسفه آروینی<sup>۷</sup>.

(A 841) } اینک فلسفه خرد ناب یا پیش‌آموزیک (تمرین مقدماتی)<sup>۸</sup> است، که توانش  
(B 869) } خرد را در رابطه با هرگونه شناخت ناب پرتوم بازجویی می‌کند و در این صورت سنجش نام می‌گیرد؛ یا دوم: این فلسفه، دستگاه خرد ناب (دانش) است، یعنی سراسر شناخت فلسفی (هم شناخت راستین و هم شناخت فرا-

- 1) Bestimmung      2) Moralphilosophie  
3) Selbstbeherrschung      4) Philosophie der Natur  
5) Philosophie der Sitten.

(۶) [مترجم:] d a به جای da. - مراد از «بایستن» در اینجا «بایستن» تعلی و خرد-کیشانه است.

- 7) empirische Philosophie  
8) Vorübung

نمودی) است بر پایه خرد ناب در همدوسش دستگامندان، که در این حال متاگیتیک خوانده می‌شود. با اینهمه، نام متاگیتیک همچنین به سراسر فلسفه ناب، شامل سنجش داده تواند شد، برای آنکه هم بازجویی هر آنچه را که اصلاً پرتوم شناخته تواند آمد در بر گیرد، و هم باز نمود چیزی را که یک دستگام این گونه شناخت فلسفی ناب را تشکیل می‌دهد؛ - تا بدینسان از هرگونه کاربرد آروینی خرد، و نیز از کاربرد ریاضی خرد متمایز گردد.

متاگیتیک بخش بندی می‌گردد به: متاگیتیک کاربرد نگردد<sup>۱</sup> خرد ناب، و متاگیتیک کاربرد عملی خرد ناب؛ و بنابراین یا متاگیتیک طبیعت است، و یا متاگیتیک آیینهای اخلاقی<sup>۲</sup>. متاگیتیک طبیعت همه اصلهای ناب خرد را در خود می‌گنجانند که بر پایه مفهومیهای محض (در نتیجه با برون بندی<sup>۳</sup> ریاضیات) به شناخت نظری همه شیءها مربوط می‌گردند. متاگیتیک آیینهای اخلاقی، اصلهایی را در خود می‌گنجانند که عمل کردن و عمل نکردن [= فعل یا ترک فعل] را پرتوم تعیین می‌کنند و ضروری می‌گردانند. اکنون، اخلاق یگانه قانون-مندی کنشهاست، که می‌تواند کاملاً پرتوم از اصلها مشتق شود. از اینرو متاگیتیک آیینهای اخلاقی برآستی اخلاق ناب است که در آن هیچ گونه انسان-شناسی (هیچ گونه شرط آروینی) بنیاد کار قرار نمی‌گیرد. حال، متاگیتیک خرد نگروزر آن چیزی است که رسم است به مفهوم دقیقتر<sup>۴</sup> متاگیتیک نامیده شود. ولی چون اخلاق شناسی<sup>۵</sup> ناب نیز با اینهمه به تبار ویژه شناخت آدمی، و آن هم شناخت فلسفی بر پایه خرد ناب تعلق دارد، در این حال ما مایلیم که نام-گذاری متاگیتیک را برای اخلاق شناسی ناب<sup>۶</sup> نیز نگه داریم، هر چند که ما آن را چون اکنون به هدفمان تعلق ندارد، کنار توانیم گذاشت.

این امر دارای اهمیتی است سخت بزرگ که شناختهایی را که به لحاظ جنس و حساستگاهشان از شناختهای دیگر متمایزند، منفرد سازیم، و با

1) mit Inbegriff      2) Metaphysik der Sitten

3) Ausschließung

۴) یا «به مفهوم محدودتر»؛ در A و B: im engeren؛ در ویراست چهارم: in eigenem؛ «به مفهوم خاص»، «... خاص خود». - در این سیاق ویژه، اندرمیان اینها فرقی عمده نیست.

5) Sittenlehre

۶) ihr. - ضمناً، این «نیز» در ترجمه تصریح شده است.

{ (A 842)  
(B 870)

دقت و توجه مواظب باشیم که با شناختهای دیگری که با آنها در کاربرد عادتاً همبسته‌اند، در يك آمیخته، تلفیق نشوند. آنچه شیمیدانان در جدا کردن ماده‌ها انجام می‌دهند، آنچه ریاضیدانان در چندی‌شناسی<sup>۱</sup> ناب خود انجام می‌دهند، سخت فزونتر فیلسوف را متعهد می‌کند تا سهمی را که يك گونه ویژه شناخت، در کاربرد درهم آمیخته و گونه‌گون فهم دارد، و نیز ارزش و نفوذ خاص آن شناخت را با اطمینان تعیین کند. از اینرو خرد آدمی پس از آنکه اندیشه کرده، یا بهتر بگوییم، ژرف‌اندیشی کرده است، هرگز نتوانسته است که از يك متاگیتیک چشم‌پوشد، ولی با اینهمه هرگز نیز نتوانسته است که متاگیتیک را به اندازه بسنده از همه چیزهای بیگانه آسا پالوده سازد و باز-نماید. مینوی یک چنین دانشی به همان اندازه کهن است که خرد نگرورز آدمی. - و کدامین خرد است که یا به شیوه مدرسی، یا به شیوه مردمی<sup>۲</sup> نگرورزی نکند؟ با اینهمه، باید اذعان داشت که تمایز دو بن‌پار شناخت ما، که یکی از آنها کاملاً<sup>۳</sup> پرتوم در حیطه تسلط<sup>۳</sup> ماست و دیگری فقط افدوم از تجربه گرفته تواند شد، حتا در اندیشندگان حرفه‌ای بسیار ناواضح مانده، و از اینرو هرگز تعیین مرزی يك شیوه ویژه شناخت، و در نتیجه يك مینوی اصیل يك دانش که به این مدت دراز و به این اندازه بسیار خرد آدمی را مشغول داشته است، نتوانسته است هستی‌پذیرد. هنگامی که گفته شد: متاگیتیک عبارت است از دانش نخستین اصلهای شناخت آدمی، بدان راه يك نوع کاملاً<sup>۴</sup> ویژه‌ای از اصلها<sup>۴</sup> ملاحظه نشد، بلکه فقط مرتبه بالاتری در کلیت اصلها مشاهده شد که بنابراین، آن اصلها نمی‌توانستند بدان راه به سانی شناختنی از آنچه آروینی است متمایز گردند. زیرا اندر میان اصلهای آروینی

{ (A 843)  
(B 871) }

1) Größenlehre 2) populär 3) in unserer|Gewalt  
 4) eine ganz besondere Art. بکوتاهی، متن در دفعه دوم برای «اصلها» صراحت ندارد. اما این «نوع کاملاً ویژه» باید به چیزی رجوع دهد که در متن مستتر است. این چیز می‌تواند «شناخت» باشد که از نگرگاه دستوری، پذیرفتنی‌تر است، یا «اصلها» که ممکن است به لحاظ معنایی پذیرفتنی‌تر باشد. با اینهمه، موضوع باز است. به هرمان، اگر این چیز «شناخت» باشد، لطفاً بخوانید: «... نوع کاملاً ویژه‌ای از شناخت ... کلیت شناخت ... آن شناخت نمی‌توانست ... به سانی آشکار از آنچه آروینی است متمایز گردد». - گزارش ما هماهنگ است با ژول بارنی و ترمزگسپا کو.

نیز پاره‌ای اصلهای عمومی وجود دارند و به این سبب برترند از اصلهای دیگر؛ و در سلسله این فروآرایش<sup>۱</sup> (سلسله‌ای که در آن آنچه کاملاً پرتوم است از آنچه فقط افدوم شناخته می‌آید تمیز داده نمی‌شود)، در چه نقطه‌ای می‌بایستی برینش<sup>۲</sup> به عمل آید تا بخش نخست و والاترین عضوها از بخش دوم و از عضوهای فروآراسته متمایز گردد؟ در این باره چه می‌بایستی گفت اگر گاهشماری<sup>۳</sup> عصرهای جهان، فقط چنین می‌توانست مشخص سازد که آن عصرها را به سده‌های نخستین و سده‌های پسین بخش‌بندی کند؟ می‌شد پرسید: آیا سده پنجم، سده دهم، و دیگرها، باز به سده‌های نخستین تعلق دارند؟ به همین سان من می‌پرسم: آیا مفهوم اُستیدگار به متاگیتیک تعلق دارد؟ شما پاسخ می‌دهید: آری! خوب، ولی آیا مفهوم جسم نیز از آن متاگیتیک است؟ آری! و مفهوم جسم مایع نیز؟ در این حال شما سرگشته می‌شوید، زیرا هنگامی که مطلب چنین پیش می‌رود، پس بدینسان دیگر همه چیز به متاگیتیک تعلق خواهد داشت. از اینجا دیده می‌شود که درجه محض فروآرایش (فروآرایش امر جزئی<sup>۴</sup> زیر امر کلی) هیچ‌گونه مرزهای یک دانش را تعیین نمی‌تواند کرد؛ بعکس، در موردی که در برابر ماست، فقط ناهمگنی سراسری و تمایز خاستگاه است که بسنده خواهد بود. ولی آنچه مینوی بنیادین<sup>۵</sup> متاگیتیک را باز از جنبه دیگر هم تاریک کرده است، آن است که متاگیتیک چونان دانش پرتوم، گونه‌ای همگنی را با ریاضیات نشان می‌دهد. البته، تا آنجا که به خاستگاه پرتوم مربوط است، متاگیتیک و ریاضیات با یکدیگر خویشاوندند. ولی در متاگیتیک، شیوه شناخت بر پایه مفهومها قرار دارد، در همسنجش با شیوه ریاضیات که تنها از راه ساخت مفهومهای پرتوم داوری می‌کند. در نتیجه تفاوتی اندر میان شناخت فلسفی و شناخت ریاضی در کار است. این ناهمگنی قطعی را که اندر میان این دو نشان داده می‌شود، هر چند همواره گویی احساس‌اش کرده‌اند، ولی هرگز نتوانسته‌اند وی را با محکهای واضح بر-

1) Unterordnung      2) Abschnitt

3) Zeitrechnung

۴) به پیروی از اردمان، des Besonderen به جای das Besondere.

5) Grundidee

{(A 844)  
{(B 872)

آزمایند. از اینرو چنین افتاد که چون فیلسوفان خود در بازگشایی مینوی دانش خویش وامانده‌اند، به عمل آوردن دانش‌شان هیچ هدف معین و هیچ ریسمان کار مطمئنی نمی‌توانست داشت. بدینسان، فیلسوفان در طرحی که چنین خودرأیانه ریخته شده، نادان از راهی که می‌بایستی در پیش گیرند، همواره با یکدیگر بر سر کشفهایی که هر یک از ایشان می‌خواست در راه خود به عمل آورد، به مناقشه پرداختند، و در نتیجه دانش خود را نخست نزد دیگران و سرانجام حتا نزد خودشان به بی‌حرمتی کشانند.

(A 845) } بنابراین هرگونه شناخت ناب پرتوم - به سبب قوه و ویژه شناخت، که  
(B 873) } فقط در آن هدیش خویش را تواند داشت - يك یگانگی ویژه را می‌سازد، و متاگیتیک چنان فلسفه‌ای است که آن شناخت را می‌بایستی در این یگانگی هم‌نهادی باز نماید. بخش نگرورزانه متاگیتیک که مرجحاً نام متاگیتیک را به خود اختصاص داده است، یعنی آنچه ما متاگیتیک طبیعت می‌خوانیم، و همه چیز را تا آنجا که هست (نه آنچه را که می‌بایستی باشد)، بر پایه مفهومی پرتوم بررسی می‌کند، اینک به شیوه زیر بخش بندی می‌شود.

متاگیتیک، که به مفهوم دقیقتر چنین نامیده می‌شود، مرکب است از: فلسفه توافرانده، و گیتی‌شناسی [= فیزیولوژی] خرد ناب. فلسفه توافرانده فقط خود فهم و خرد را در يك دستگاه همه مفهومیها و آغازه‌هایی که به برابر- ایستای به طور کلی مربوط می‌شوند، بررسی می‌کند، بی آنکه برون آخته- هایی را فرض کند که داده شده باشند (*ontologia* [= هستی‌شناسی]). گیتی- شناسی خرد ناب، طبیعت را مطالعه می‌کند، یعنی مجموع کلی برابر ایستای داده شده را (حال خواه به جسمها داده شده باشند، خواه اگر مسایل باشیم، به گونه‌ای سهش دیگر)؛ و بنابراین گیتی‌شناسی است (هرچند فقط گیتی‌شناسی *rationalis* [= عقلی]). ولی اکنون، کاربرد خرد در این مطالعه عقلی طبیعت، یا گیتیانه است یا فراگیتیانه، بنا بهتر بگوئیم، یا دون مانده است، یا تراگذرانده. گونه نخست کاربرد خرد به طبیعت مربوط می‌شود، مادام که

۱) در متن: derselben؛ اشاره به «متاگیتیک». - از نگرگاه دستوری اشاره آن به «شناخت ناب پرتوم» هم ممکن است، ولی به لحاظ معنا و مفهوم، محتمل نمی‌نماید.

2) Inbegriff gegebener Gegenstände

شناخت آن به تجربه (به طور ملموس) تطبیق تواند شد. گونه دوم به آن پیوستگی برابر ایستاهای تجربه مربوط است که از هر گونه تجربه تراسمی گذرد. از اینرو برابر ایستای این گیتی‌شناسی تراگذرنده به دو گونه است: یسا یک پیوستگی ددنی است، یا یک پیوستگی بیرونی؛ که با اینهمه هر دوی آنها از تجربه ممکن فراتر می‌روند. پیوستگی درونی عبارت است از گیتی‌شناسی مجموع طبیعت، یعنی جهان‌شناسی ترافرازنده؛ و پیوستگی بیرونی عبارت است از گیتی‌شناسی همدوشش مجموع طبیعت با هستومندی که فراتر است از طبیعت، یعنی خداشناسی ترافرازنده.<sup>۱</sup>

در برابر، گیتی‌شناسی درون‌ماننده<sup>۲</sup> طبیعت را چونمان مجموع کلی هر گونه برابر ایستای حسها مطالعه می‌کند، و در نتیجه طبیعت را چنان می‌نگرد که به ما داده شده است، ولی فقط بر طبق شرطهای پرتوم، که تحت آنها اصلاً<sup>۳</sup> به ما داده تواند شد. اما فقط دو گونه برابر ایستاهای حسها وجود دارند: (۱) برابر ایستاهای حسهای بیرونی، و در نتیجه مجموع کلی برابر ایستاهای طبیعت جسمانی [= مادی]؛ (۲) برابر ایستای حس درونی، یعنی روح، و بر طبق مفهومهای بنیادین روح عموماً: طبیعت اندیشنده. متاگیتیک طبیعت جسمانی، فیزیک نامیده می‌شود؛ ولی چون این متاگیتیک فقط می‌بایستی اصلهای شناخت پرتوم طبیعت را در خود بگنجانند، فیزیک تعقلی<sup>۴</sup> خوانده می‌آید. متاگیتیک طبیعت اندیشنده، «دانشناسی نام می‌گیرد، و درست به همین سبب که هم اکنون مطرح شده، در اینجا باید از آن فقط شناخت تعقلی طبیعت اندیشنده<sup>۵</sup> را منظور داشت.

بر این پایه سراسر دستگاه متاگیتیک از چهار سربخش تشکیل می‌شود:

(۱) هستی‌شناسی. (۲) گیتی‌شناسی تعقلی<sup>۶</sup>. (۳) کیهان‌شناسی تعقلی. (۴) یزدانشناسی

(۱) *transzendente Welterkenntnis*. همچنین: «شناخت ترافرازنده جهان».

(۲) به پیروی از اردمان، *transzendente*، به جای *transzendente*.

3) *immanente Physiologie*

4) *rationale Physik*

(۵) میکل‌جان و ترمزگ-پاکو: «روح» (به ترتیب: *of the soul* و *de l'âme*)، که در اینجا با «طبیعت اندیشنده» یکی است.

6) *rationale Physiologie*

تعقلی<sup>۱</sup>. بخش دوم، یعنی طبیعت‌شناسی خرد ناب دو قسمت را در خود می-  
 گنجاند: \**physica rationalis* [= فیزیک تعقلی]، و *psychologia rationalis* (A 847)  
 (B 875) [= روانشناسی تعقلی].

مینوی نخستی یک فلسفه خرد ناب خود این بخش کردن را تجویز می-  
 کند. از اینرو، این بخش‌بندی، مهرآزانه [= معمارانه] است، مطابق است  
 با هدفهای گوهرین خرد، و صرفاً تشبیهی [= تکنیکی = فنی] نیست، که  
 برطبق خویشاوندیهایی که تصادفاً دریافته شده‌اند، انگار بر پایه بخت و اتفاق  
 نیک برقرار شده باشد. ولسی درست به همین دلیل، این بخش‌بندی ترادوسی-  
 ناپذیر است و مقننه<sup>۲</sup>. اما در اینجا نکته‌هایی یافته می‌شوند که تردید و تأمل  
 [= اندیشمندی] بر می‌انگیزند، و اعتقاد به قانونمندی این بخش‌بندی را  
 تضعیف می‌کنند.

نخست، من چگونه می‌توانم یک شناخت پرتوم، و در نتیجه متاگیتیک،  
 را از برابر استها انتظار داشته باشم، هنگامی که برابر استها به حسهای  
 ما، یعنی افدوم، داده شده‌اند؟ و این به چه سان ممکن است که بر طبق اصل-  
 های پرتوم، طبیعت شی‌ها را بشناسیم و به یک گیتی‌شناسی تعقلی دست یابیم؟  
 (A 848) } پاسخ این است: مسا از تجربه چیزی بیشتر را بر نمی‌گیریم، مگر آنچه لازم  
 (B 876) } است، تا به ما یک برون آخته داده شود، خواه برون آخته حس بیرونی، خواه  
 برون آخته حس درونی. برون آخته حس بیرونی را مسا از راه مفهوم محض

(\* همانا نباید اندیشید که نگرسته من از فیزیک تعقلی چیزی است که معمولاً  
*physica generalis* [= فیزیک عمومی] نامیده می‌شود؛ فیزیک عمومی، بیشتر  
 ریاضیات است تا فلسفه طبیعت. زیرا متاگیتیک طبیعت خود را سراسر از ریاضیات جدا  
 می‌کند، و بخلاف ریاضیات به هیچ روی نیز بینشهای گسترده بسیاری را عرضه نمی‌تواند  
 داشت، ولی با اینهمه در رابطه با سنجش شناخت ناب فهم به طور کلی، که باید بر  
 طبیعت اعمال شود، بسیار مهم است. به سبب فقدان این متاگیتیک در اینجا، حتا ریاضیدانان،  
 با برگرفتن پاره‌ای مفهومی‌های عادی که در واقع باز متاگیتانه‌اند، طبیعت‌شناسی را بی  
 آنکه خود متوجه شوند، با فرضیه‌هایی سنگین کرده‌اند، که با سنجش این اصلها از میان  
 می‌روند، بدون آنکه با اینهمه بدان راه به کاربرد ریاضیات در زمینه طبیعت‌شناسی  
 (کاربردی که سراسر بدان نیاز است) کوچکترین آسیبی برسد.

1) rationale Theologie

2) legislatorisch

ماده (استنش بیجان تداخل‌ناپذیر) به چنگ می‌آوریم، و برون‌آخته حس درونی را بوسیله مفهوم يك هستومند اندیشنده (در تصور درونی آروینی: من می‌اندیشم). در غیر این صورت، در سراسر متاگیتیک این برابریها، ما باید بکلی دست بشویم از همه اصلهای آروینی‌ای که ممکن است به مفهوم، باز گونه‌ای تجربه را بیافزایند تا به یاری آن، چیزی را در باره این برابریها داور کنیم.

دوم: پس روانشناسی آروینی، که از دیر باز مکانی را در متاگیتیک برای خود قائل بوده است و در باره‌اش در زمانهای ما چیزهایی چنان بزرگ را برای روشنگری متاگیتیک انتظار داشته‌ایم، - پس از آنکه این امید را از کف نهاده‌ایم که چیزی مناسب را پرتوم در باره آن برقرار سازیم، - کجا می‌ماند؟ من پاسخ می‌دهم: روانشناسی آروینی در جایی نهاده می‌شود که طبیعت‌شناسی راستین (طبیعت‌شناسی آروینی) باید نهاده شود، یعنی در جنب فلسفه کادسته<sup>۲</sup> قرار داده می‌شود، که فلسفه ناب اصلهای پرتوم<sup>۳</sup> آن را در خود می‌گنجاند؛ بنابراین روانشناسی آروینی باید با فلسفه کادسته<sup>۴</sup> بستگی داشته باشد، هر چند که نباید با آن آمیخته گردد. بدینسان روانشناسی آروینی باید سراسر از حیطة متاگیتیک تبعید شود، و در واقع نیز دیگر بوسیله مینوی متاگیتیک، از متاگیتیک برون رانده شده است. با اینهمه، بر طبق کاربرد مدرسی، (هر چند فقط به سان واقعه معترضه)، باز همچنان باید جای کوچکی در متاگیتیک به روانشناسی آروینی اختصاص داده شود، و البته به علت‌های انگیزاننده اقتصادی. زیرا روانشناسی آروینی هنوز چندان غنی نیست که بتنهایی مطالعه‌ای را تشکیل دهد، و با اینهمه سخت مهمتر از آن است که بکلی به دورش افکنیم یا به جایی دیگرش چسبانیم که با آنجا خویشاوندی کمتری تواند یافت تا با متاگیتیک. بنابراین، روانشناسی آروینی، صرفاً بیگانه‌ای است که از دیر باز در خانه متاگیتیک بوده است، و برای مدت زمانی بیشتر

{(A 849)  
{(B 877)

(۱) در A می‌آید: so gar froße، ولی در B: so große.

2) angewandte Philosophie 3) Prinzipien a priori

(۴) هماهنگ با کمپ سمیت، jener اشاره به «فلسفه کادسته» دانسته شده است. - (وگر نه، اشاره به «فلسفه ناب»؟)



بدو اجازه سکونت داده می‌شود، تا آنکه بتواند در يك انسانشناسی جامع (آویزه‌ای به طبیعت‌شناسی آروینی) خانه خاص خویش را برپا کند.

بدینسان، این است مینوی کلی متاگیتیک. چون در آغاز درباره متاگیتیک بیش از آن انتظار می‌رفت که محقانه از آن خواسته می‌توانست شد، و چون متاگیتیک زمانی دراز خود را با انتظارهای خوش، دلخوش داشته، سرانجام به تحقیر همگانی دچار گشته است؛ چه، در آن، انسان خویشتر را در امید خویش فریب خورده یافته است. اکنون بر پایه سراسر جریان سنجش ما، باید به سانی بسنده متقاعد شده باشیم که: هر چند متاگیتیک اساس<sup>۱</sup> دین نتواند بود، با اینهمه متاگیتیک باید همواره چونان برج و باروی محافظ دین باز ماند. خرد آدمی که خود به سبب راستای طبیعت خویش دوپچمگویانه است، هرگز نمی‌تواند از چنین دانشی دست بشوید، دانشی که او را لگام می‌زند و از راه يك خودشناسی علمی و کاملاً روشن‌کننده، این ویرانگری را باز می‌دارد که در غیر این صورت، يك خرد نگرورز بیقانون، کاملاً پرهیزناپذیرانه، هم در اخلاق و هم در دین ایجاد خواهد کرد. بنابراین می‌توان مطمئن بود که هر چند رفتار کسانی که نمی‌دانند چگونه يك دانش را بر طبق طبیعت آن داوری کنند، بلکه تنها بلدند بر پایه معلولهای تصادفی آن در باره آن به داوری نشینند، سرد و تحقیرآمیز باشد، - با اینهمه، ما همواره به متاگیتیک، همچون محبوبی که با او مرافعه کرده باشیم، باز می‌گردیم. زیرا چون در اینجا موضوع بر سر هدفهای عمده است، خرد بی‌آرام است، و، یا باید برای بینش بنیادین کار کند، یا در راه ویران ساختن بینشهای خوبی که دیگر در دسترس اند.

بنابراین متاگیتیک، هم متاگیتیک طبیعت و هم متاگیتیک آیینهای اخلاقی، و بخصوص سنجش خردی که بر بالهای خویش به پرواز خطر می‌کند، سنجشی که به سان تمرین مقدماتی (پیش‌آموزانه<sup>۲</sup>) قبل از متاگیتیک می‌آید<sup>۳</sup>، - برآستی بتنهایی چیزی را تشکیل می‌دهند که ما به مفهوم اصیل، فلسفه توانیم نامیدیم. مقصود فلسفه فقط فرزاندگی است، ولی از راه دانش: - یگانه راهی که اگر

1) Grundfeste      2) propädeutisch

3) vorhergeht - «متاگیتیک» در ترجمه تصریح شده است.

يك بار پيموده شود ديگر از علفهای هرزه پوشيده نخواهد شد و هيچ اشتباه- کاری را اجازه نخواهد داد. رياضيات، دانش طبيعت، و حتا شناسایی آروینی انسان، - همه چونان وسیله، ارزشی دارند برین، به سان عمده برای هدفهای تصادفی بشریت، ولی سرانجام باز برای هدفهای ضروری و گوه-رین بشریت؛ اما سپس فقط بسا میانجیگری يك شناخت خردی که تنها بر پایه مفهومی محض استوار باشد، که آن را هرچه بنامیم، براستی چیزی نیست جز متاگیتیک.

درست به همین سبب، متاگیتیک فرساختش هرگونه پردش خرد آدمی

نیز هست، که پرهیز نساپذیر است، اگر انسان بسا اینهمه نفوذ آن را چونان دانش، بر پایه هدفهای معین خاصی به کنار نهد. زیرا متاگیتیک خرد را بر پایه بن‌پارها و والاترین مبداهای حکمتی او مطالعه می‌کند، که حتا می‌باید مبنای امکان پاره‌ای دانشها، و مبنای کاربرد همه دانشها را تشکیل دهد. اینکه متاگیتیک، چونان نگرورزی محض، بیشتر بدان کار می‌خورد که اشتباهها را جلوگیری تا شناخت را بگستراند، به ارزش آن هیچ آسیب وارد نمی‌سازد؛ بعکس، متاگیتیک به سبب آنکه مقام بازررس و مهار کننده را دارد، ارج و اعتبار می‌یابد. متاگیتیک در این مقام نظم عمومی و هماهنگی، و همانا رفاه جامعه<sup>۱</sup> دانشی را تضمین می‌کند، و مانع می‌شود که کارگردانیهای شجاعانه و پربهره ایشان، دور شود از هدف عمده خود که نیکبختی همگانی است.

{ (A 851)  
(B 879)

۱) *gemeines Wesen*؛ - در این مورد می‌توان این اصطلاح را همچنین به «هیئت جامعه»، «جمهور» و مشابه آن برگرداند: «هیئت جامعه دانشی»، «جمهور دانشمندان»، و غیره.

(A 852)  
(B 880)

## روش‌شناسی ترافرانده

## فصل چهارم

## تاریخ خرد ناب

این عنوان فصل<sup>۱</sup> در اینجا فقط از بهر آن وارد شده است که جایی را مشخص سازد که در دستگاه باقی مانده است، و در آینده باید پر شود. من در اینجا بدان بسنده می‌کنم که از یک دیدگاه صرفاً ترافرانده<sup>۲</sup>، یعنی از دیدگاه طبیعت خرد ناب، نگاهی اجمالی به کل کارگردانیهای خرد ناب که تا کنون انجام گرفته‌اند، بیاندازم، که البته به نگر من کاخهایی را باز می‌نماید؛ ولی هرچند که با اینهمه فقط در حال ویرانی‌اند.

این امر سخت شگفت‌انگیز است - گرچه طبیعتاً کار نمی‌توانسته است به شیوه‌ای دیگر پیش رود، - که آدمیان در دوران کودکی فلسفه از چیزی آغاز کرده‌اند که ما اکنون میل داریم کار را به پایان بریم، یعنی: نخست شناخت خداوند، و امید یا حتی همانا چگونگی یک جهان دیگر را مطالعه کرده‌اند. هرچند رسم<sup>۳</sup>های کهن، که هنوز از حالت بربریت قومها باز مانده بودند، توانسته بودند اموری را به منزله مفهومیهای ابتدایی و ناهنجار دین مطرح کنند، با اینهمه این امر زمره<sup>۴</sup> روشن‌بینان را باز نداشت از آنکه خود را وقف پژوهشهای آزاد در باره این برابر است<sup>۵</sup> کنند. ایشان باسانی دریافتند که هیچ شیوه بنیادی تر<sup>۶</sup> و مطمئن‌تری نمی‌تواند وجود داشته باشد برای آنکه آن قدرت نامرئی را که در جهان فرمانروایی می‌کند خشنود سازند، تا

(۱) «فصل» در ترجمه افزوده شده است.

2) bloß transzendentaler Gesichtspunkt

3) Gebrauch 4) Teil

(۵) در متن مفرد است: Gegenstand؛ ولی شاید «برابریها» نیز بتوان گفت. میکال‌جان میل دارد تصریح کند: «در باره وجود و چیستی خداوند».

(۶) به پیروی از روزن‌کرائتس، gründlichere به جای gründliche.

دست کم در يك جهان ديگر خوشبخت گردند، - جز يك مشی و رفتار خوب در زندگي، در اين جهان<sup>۱</sup>. از اينرو يزدانشناسی و اخلاق، دو انگيزاننده، يا بهتر بگوئيم، دو نقطه ارجاعي<sup>۲</sup> بودند برای همه پژوهشهای خردی آهنگيده، که زان پس، آدميان همواره خود را وقف آنها کرده‌اند. با اينهمه برآستي اين يزدانشناسی بود که خرد صرفاً نگرورز را اندک اندک در گير کرد که در پی آمد کار، زیر نام متاگيتيك بدینسان مشهور شد.

{(A 853)  
(B 881)}

من اکنون زمانهایی را که در آنها دگرگونیهی گوناگون متاگيتيك واقع شده‌اند، از هم متمایز نخواهم ساخت، بلکه فقط گوناگونی مینویی را که انقلابهای عمده را سبب شده است، در يك طرح مختصر، باز خواهم نمودن. - و در اینجا سه آهنگ زیر را می‌یابم که در آنها پرآوازه‌ترین دگر-گونیهی در این صحنه مناقشه هستی پذیرفته‌اند.

۱) ددابطه با برابراستی همه شناختههای خردی ما، بعضی صرفاً فیلسوفان حس‌گرد<sup>۳</sup> بوده‌اند، و برخی صرفاً فیلسوفان فکری. اپیکودوس را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف حسگانی دانست، و افلاطون را برجسته‌ترین فیلسوف فکری. ولی این تفاوت مکتبها، هرچند که بساریک است، در زمانهای بسیار دور آغاز شده، و خود را به مدتی دراز بی‌وقفه نگه داشته است. فیلسوفان حس-گرو حکم می‌کردند که خودش تنها در برابرآستی حسهاست، هر چیز ديگر انگارش است. فیلسوفان فکری عکس آن را می‌گفتند: در حسها چیزی نیست جز فرانمود؛ فقط فهم است که امر راستین را می‌شناسد. ولی بدان سبب، فیلسوفان حس‌گرو نیز واقعیت مفهومیهای فهم را منکر نمی‌شدند، اما نزد ایشان واقعیت مفهومیهای فهم فقط منطقی بود، حال آنکه برای فیلسوفان فکری<sup>۴</sup>، این واقعیت «ازدانه بود. فیلسوفان حس‌گرو، مفهومیهای فکری را اذعان داشتند، ولی فقط برابرآستهای محسوس<sup>۵</sup> را برمی‌گرفتند. اما فیلسوفان فکری،

{(A 854)  
(B 882)}

۱) «در این جهان» را از بهر روشنی به ترجمه افزوده‌ایم.

۲) zwei ... Beziehungspunkte؛ - یا: «دو نقطه جاذبه».

3) Sensualphilosophen

۴) bei den anderen: «نزد دیگران»، «برای دیگران»، که به «فیلسوفان فکری» تعبیر شده است.

۵) به پیروی از هایدمان، sensible به جای sensib[e]le.

خواستار آن بودند که برابری استیهای راستین، صرفاً معقول باشند و سبشی را حکم کردند که از راه فهم ناب صورت می‌گیرد، - فهمی که بوسیله هیچ-گونه حس همراهی نشده باشد، زیرا به عقیده ایشان، همراهی حسها فهم ناب را فقط آشفته می‌سازد.

(۲) دد رابطه با خاستگاه شناختهای خردی ناب<sup>۱</sup> - یعنی اینکه آیا شناخت-های خردی از تجربه مشتق شده‌اند، یا مستقل از تجربه در خرد سرچشمه خود را دارند، - ارسطو را می‌توان چونان سرکرده آدوین گردان نگرینست، و افلاطون را همچون سرکرده عقل گردان<sup>۲</sup>. همچنین، لاک که در زمانهای نوین ارسطو را پی گرفت، و لاینیتس که افلاطون را دنبال کرد (هرچند فاصله‌ای بسنده را از دستگاه رازورانۀ افلاطون نگه داشت)، هیچ يك نتوانسته‌اند در این مناقشه به يك تصمیم دست یابند. دست کم اپیکودوس از سوی خود برطبق دستگاه حس گروانه خویش (چون با نتیجه‌های قیاسی اش هرگز فراتر از مرزهای تجربه گام نهد)، از ارسطو و لاک (بخصوص از لاک) بسی پی-گیرانه تر فرارفت. زیرا لاک پس از آنکه همه مفهوما و همه آغازه‌ها را از تجربه مشتق ساخته است، در کاربرد مفهوما و آغازه‌ها چندان دور می‌رود که حکم می‌کند می‌توان برجاهستی خداوند و نامیرایی روح را، (با آنکه هر دو برابریست کاملاً بیرون از مرزهای تجربه ممکن قرار دارند)، درست به همان سان با بداهت استوار کردن که گونه‌ای قضیه ریاضی را.

(A 855) }  
(B 883) }

(۳) دد رابطه با روش. اگر بنا باشد چیزی را روش بنامیم، پس باید آن چیز فراروندی باشد بر طبق آغازه‌ها. بنابراین می‌توان روشی را که امروزه در این رشته پژوهش طبیعت فرمانرواست، بخش‌بندی کرد به: روش طبیعت-گردانه<sup>۳</sup>، و روش علمی. طبیعت‌گرو<sup>۴</sup> خرد ناب این را به منزله آغازه بر می‌گیرد که: از راه خرد همگانی، بدون دانش (چیزی که او خرد سالم می‌نامد) در رابطه با پرسشهای عالی‌ای که تکلیف متاکتیک را تشکیل می‌دهند، موفقیتی بیشتر به چنگ توان آوردن، تا از راه نگرورزی. بنابراین طبیعت‌گرو خرد

(۱) reine Vernunftkenntnisse؛ - یا همچنین: «شناختهای ناب خرد».

2) Noologisten

3) naturalistisch 4) Naturalist

ناب‌گویی حکم می‌کند که اندازه و فاصله کره ماه را بر طبق سنجه چشم مطمئن‌تر تعیین توان کرد. تسا از راه پرپیچ و خم ریاضی. این صرفاً کلام-بیزاری<sup>۱</sup> است که به آغاز تبدیل شده است؛ و آنچه از همه مهم‌تر است آن است که غفلت از همه وسیله‌های فنی را چونان يك دوش خاص برای گسترش شناخته‌های خود توصیه کنیم. البته کسانی را که به خاطر نداشتن بینش‌های بیشتر، طبیعت‌گرو هستند، نمی‌توان بحق سرزنش‌شان کرد. ایشان از خرد عادی پیروی می‌کنند، بی‌آنکه نادانی خویش را چونان روشی بستانند که بنا باشد رازی را در خود بگنجاند که بر طبق آن، حقیقت را از چشمه ژرف دموکریتوس<sup>۲</sup> برآوریم.

*Quod sapio, satis est mihi; non ego curo,  
Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.*

– Persius, *Satirae*, iii, 78–79.

[ = آنچه می‌دانم مرا بس است؛ من دوست نمی‌دارم آن باشم که

آرکه سیلاؤس<sup>۳</sup> یا سولون<sup>۴</sup> نگون بخت بود. ]

این گزینه-گفتار ایشان است که در آن، خشنود و ستودنی<sup>۵</sup> زندگی توانند کرد، بی‌آنکه نگران دانش باشند، یا کار دانش را آشفته سازند. { (A 856)  
(B 884)

اینک، آنچه مربوط است به مشاهده‌کنندگان يك روش علمی، ایشان در اینجا این گزینش را دارند که یا جزم‌اندیشانه فراروند، یا شک‌گرایانه، ولی در همه موردها این تعهد را دارند که دستگامندان فراروند. من در اینجا در رابطه با روش جزم‌اندیشانه، ولف مشهور را نام می‌برم، و در رابطه با

#### 1) Misologie

(۲) (ca. 460–370 v. Chr.). – آلمانی: Demokrit؛ فرانسه: Démocrite؛ انگلیسی (ولاتین): Democritus؛ اصل یونانی: Δημόκριτος [حرف‌نوشت لاتین: Dēmókritos]. شکل عربیده: «ذیمقراط» و «ذیمقراطس».

(۳) (315/6–241 v. Chr.) = Ἀρκεσίλαος؛ [در لاتین نام این را Arcesila[us] می‌نویسند]. او پس از کراتس (Κράτης = Krátēs) رئیس آکادمی شد (بنیادگذار «آکادمی دوم» یا «آکادمی میانه»).

(۴) (640–558 v. Chr.) = Σόλων = Sólōn، قانونگذار آتنی، یکی از فرزندان هفتگان<sup>۵</sup> [ = دانایان هفتگان<sup>۵</sup> = حکمای سبعه<sup>۵</sup>] یونان باستان.

(۵) beifallswürdig – همچنین: «در خور تحسین»، «در خور تمجید».

روش شك گرایانه، دیوید هیوم را؛ و بدینسان می‌توانم دیگران را بر طبق آهنگ کنونی خود نام‌نابرده رها کنم. فقط راه سنجشگرانه<sup>۱</sup> است که هنوز بازمانده است. اگر خواننده لطف و حوصله لازم را داشته بوده باشد که در مصاحبت من این راه سنجشگرانه را ببوید، پس اکنون، - در صورتی که میل داشته باشد تا به سهم خود بکوشد این باریکه راه را به بزرگراهی تبدیل کند، - نزد خود داوری تواند کرد که آیا ممکن نخواهد بود آنچه که سده‌های بسیار نتوانسته‌اند انجام دهند، باز تا پایان سده کنونی بدان دست یافته شود؟ و آن اینکه: خرد آدمی در پرسشهایی که دانشخواهی او را همواره مشغول داشته‌اند ولی تاکنون از آنها نتیجه‌ای بدست نیامده است، به خرسندی کامل سوق داده شود.

---

1) kritischer Weg

تاریخ همدان



## فهرست راهنمای نامها

این فهرست با توجه به فهرستهای راهنمای نامهای کسان در ویراستهای رایموند شمیت و اینگه‌بورگ‌هایدمان تنظیم شده است، و فقط محدود است به برنوشته نامهای خاصی که در متن اصلی کتاب و پانوشتهای اصلی آن آمده‌اند. شماره‌های داده شده به صفحه‌های همین چاپ فارسی مربوط می‌شوند، نه به صفحه‌های ویراستهای اصلی A و B. ممکن است نامی بیش از یک بار در صفحه‌ای واقع شود؛ در این حال این نکته در فهرست منعکس نشده است. توضیحاتی مستخرج از متن را که در فهرست رایموند شمیت به دنبال نامها می‌آیند، در این فهرست حذف کرده‌ایم. همچنین، جمعاً ۹ «درآیه» یا «ماده وارد» رایموند شمیت را کنار گذاشته‌ایم، به این شرح: شش درآیه که دقیقاً نام خاص کسان نبودند و تا حدی جنبه مفهوم داشتند [die Alten و Altertum و Dogmatiker و Scholastiker و Skeptiker و Stoiker] و نیز سه درآیه هم‌نهاد از دو نام خاص که جداگانه ضبط شده‌اند [Kopernikus und Newton و Leibniz-Wolff و Newton und Kopernikus]. - در برابر دو درآیه زیر را (که در فهرست هایدمان ضبط شده‌اند) برنوشته‌ایم: «اسکندر» و «سولون». در آیه «سقراط» که به صورت «شیوه سقراطی» در کتاب می‌آید، در هیچ یک از دو فهرست بالا ضبط نشده است.

ضمناً، ممکن است احیاناً در متن اصلی به نامهای کسان با ضمیر رجوع داده شده باشد و ما در ترجمه مرجع ضمیر را با تکرار نام خاص مشخص کرده باشیم، و آنگاه این مورد-های اضافی در فهرست وارد نشده باشند. البته این امر اهمیت عملی ندارد، چون به هر سان، این مورد-های اضافی احتمالی مربوط می‌شوند به سیاق اصلی مبحثها که مورد-های اصلی آنها یاد شده‌اند.

در پایان می‌افزاییم که شکل اصلی نامها در پراوتز وارد شده است. - نامهای یونانی نخست به اصل یونانی و سپس به حرفنوشته لاتین داده شده‌اند؛ و اگر (صرف نظر از آکسانها و نشانه‌ها)، شکل رایج لاتین با حرفنوشته لاتین اصل یونانی دیگرسان بوده باشد، جداگانه به دنبال حرفنوشته لاتین ضبط شده است.

۱) اصطلاح «درآیه» از شادروان غلامحسین مصاحب است.

- لاتین: Renatus Cartesius) ۳۱۹، ۳۲۰،  
 ۴۳۰، ۴۳۸، ۴۴۸، ۴۹۲ (پانویشت)، ۶۶۶  
 = Δημόκριτος (یونانی: Democritus) ۸۸۵  
 دومران (Jean-Jacques Dortous de) ۵۴۹ (Mairan  
 Διογένης (یونانی: Diogénēs Laértios = Λαέρτιος  
 لاتین: Diogenes Laertius) ۲۶  
 زگنر (Johann Andreas von Segner) ۸۴  
 زنون (یونانی: Zēnōn = Ζήνων; لاتین:  
 Zeno) ۵۸۳  
 زولتسر (Johann Georg Sulzer) ۷۸۶  
 سقراط (یونانی: Σωκράτης = Sōkrátēs;  
 لاتین: Socrates) ۴۰  
 سولون (یونانی: Σόλων = Sólōn) ۸۸۶  
 شمال (Georg Ernst Stahl) ۲۷  
 کانت، ایمانوئل (Immanuel Kant)  
 ۱، ۲، ۳، ۴ [در کلیشه‌های صفحه‌های عنوان  
 A و B و ترجمه‌های آنها]، ۷  
 کوپرنیکوس (Nikolaus Kopernikus) ۳۰، ۳۴ (پانویشت)، ۳۵۴  
 کیمکرو [= سیمرون] (Marcus Tullius  
 Cicero) ۷۴۰ (پانویشت)  
 گالیله (Galileo Galilei) ۲۷  
 لاک (John Locke) ۱۱، ۱۷۱، ۱۷۸، ۳۶۶،  
 ۸۸۵  
 لامبرت (Johann Heinrich Lambert) ۵۶۶  
 لاینیتس (Gottfried Wilhelm, Freiherr  
 von Leibniz) ۱۲۲، ۳۳۳، ۳۶۰، ۳۶۲،  
 ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰،  
 ۳۷۴  
 آرکسیلاؤس (یونانی: Ἀρκεσίλαος =  
 Arkesílaos; لاتین: Arcesila[us]) ۸۸۶  
 اپیکورس (یونانی: Ἐπίκουρος =  
 Epíkouros; لاتین: Epicurus) ۲۶۸،  
 ۵۴۲، ۵۵۹، ۸۸۴، ۸۸۵  
 ارسطو (یونانی: Ἀριστοτέλης =  
 Aristotélēs) ۲۳، ۱۵۹، ۱۶۱، ۳۶۴، ۸۸۴  
 اسکندر (یونانی: Ἀλέξανδρος =  
 Aléxandros; لاتین: Alexander) ۷۵۷  
 افلاطون (یونانی: Πλάτων = Plátōn;  
 لاتین: Plato) ۶۴، ۱۷۹، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳،  
 (پانویشت)، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۵۵۹، ۵۸۳،  
 ۶۳۶، ۶۳۷، ۸۸۴  
 اویدوس (Ovidus) ۱۰  
 بارکلی (George Berkeley) ۱۲۹، ۳۱۹  
 باؤم گارتن (Baumgarten) ۱۰۱ (پانویشت)  
 بروکر (Johann Jacob Brucker) ۴۰۴  
 بونه (Charles Bonnet) ۷۲۲  
 بیکن، فرانسیس؛ بارون ورولام (Francis  
 Bacon, Baron of Verulam) ۵، ۶  
 [در آبی نگاشت مؤلف و ترجمه فارسی آن]، ۲۷  
 پرسوس (Aulus Persius Flaccus) ۱۹، ۸۸۶  
 پرستلی (Joseph Priestly) ۷۸۹، ۷۹۰  
 تراسون، دیربان (Abbé Jean Terrasson) ۱۸  
 تسدلیتس، بارون فون (Karl Abraham,  
 Freiherr von Zedlitz) ۷  
 تورچلی (Evangelista Torricelli) ۲۷  
 تالس (یونانی: Θαλῆς = Thálēs) ۲۶  
 دکارت (فرانس: René Descartes)

۴، ۳، ۲، ۱ (Friedrich Hartknoch	۸۸۴
[ در کلیشه‌های صفحه‌های عنوان A و B و	مندلسون (Moses Mendelssohn)
ترجمه‌های آنها]	۴۸۵
هالر (Albrecht von Haller) ۶۷۵	نیوتن (Sir Isaac Newton) ۳۴ (پانوشت)،
هکابه (یونانی): Hekábē = 'Eκάβη	۳۵۴
لاتین: Hecuba) ۱۰	ولف (Christian Wolff) ۱۲۲، ۴۴
هیوم، دیوید (David Hume) ۸۷، ۷۶	۸۸۶، ۸۶۹، ۳۶۸
۸۰۷، ۸۰۶، ۸۰۵، ۸۰۲، ۷۹۰، ۷۸۹، ۱۷۸	هابز (Thomas Hobbes) ۷۹۵
۸۸۶، ۸۰۸	هسارت کنیخ، یوهان فریدریش (Johann)



## استدراکات

در پانوشتهای کتاب (*apparatus criticus*) یک سلسله نکته‌های متن‌شناسی و مربوط به ترجمه که جنبه استدراکی دارند، وارد شده‌اند. در این قسمت فقط پاره‌ای نکته‌های کوچک را که در یادداشت‌های ما درباره ترجمه باقی مانده‌اند، مطرح می‌کنیم.

— درباره فهرست. فهرست گنج‌نامه‌ها، تنظیم شده برطبق ویراست دوم، B (که در B نیست) چنانکه گفته شده، به سان عمده برطبق ویراست آکادمی تنظیم شده است. بین چاپ این فهرست و فهرست فرآرسته گنج‌نامه‌ها (مشترک برای A و B) در ص LXXXVII چند سال فاصله بوده است. اساساً تنظیم فهرست سنجش خرد ناب کاری است بس دشوار؛ چنانکه هر ویراستاری فهرست را به یک نحو تنظیم می‌کند. ما سرانجام به این نتیجه رسیدیم که ساده‌ترین کار آن است که تمام عنوانهای هر دو ویراست A و B را بدون استثنا بر نویسیم. ضمناً واژه «آپی نگاشت» که در فهرست فرآرسته گنج‌نامه‌ها برای «اپیگراف» بکار رفته، در فرجامین مرحله‌های حروفچینی کتاب بر ساخته شد و در جای خود قرار گرفت (از «آپی»): *apī* ایرانی، *apī* اوستایی، *apīy* پارسی باستان] هم‌ریشه و هم‌معنا با *ἄπι* یونانی، و «نگاشت» هم معنا با «گراف».)

— ص ۷۶، س ۴ از پایین. «همچون بوده»، یا: «چونان بوده». در این ترجمه «همچون» و «چونان» و «به مثابه»، و نیز «به منزله» و «به عنوان»، مترادف بکار می‌روند. ولی گاه بین این دو گروه واژه‌ها گونه‌ای «نوا نس» موجود است.

— ص ۱۱۸ و ۱۱۹. در این صفحه‌ها برای *Feld* واژه «میدان» بکار برده شده که معمولاً در ترجمه ما در برابر آن «حیطه» قرار گرفته است. «میدان» (به همین صورت) در ترجمه عربی احمد شیبانی وسیعاً بکار می‌رود.

— ص ۲۶۳، در آغاز. «همة پدیدارها»: همچنین: «همگی پدیدارها».

— ص ۲۶۸، س ۱. «(زیرا مکان و زمان هرگز نمی‌توانند فی نفسه حتماً درک شوند)»: همچنین: «(... هرگز نمی‌توانند در گوهر خویش حتماً درک شوند)».

س ۱۶. «میزان» معادل *Maß* است.

— ص ۲۷۳، س ۶ از پایین. «مرحله‌های»: همچنین: «مرتب‌های».

— ص ۲۷۴، س ۵. «مراتب» در اینجا معادل *Maß* است که می‌بایستی در پانوشته قید می‌شد. در واژه‌نامه در برابر *Maß* این معادلها ضبط شده‌اند: «اندازه، میزان، سنج، مرتبه». (*Maß* در این مورد در اصل آلمانی مفرد بکار رفته است: «in verschiedenem Maße»؛ ولی به ضرورت معنایی و نحوی به جمع برگردانده شده است.) البته امکانهای دیگری هم مطرح‌اند.

- ص ۲۸۵، جمله لاتین: همچنین: «از عدم، هیچ چیز نزیاید؛ و هیچ چیز به عدم باز نتواند گشتن» [این صورت در واژه‌نامه ترجیح داده شده است]، «از نیستی، هیچ چیز نزیاید؛ و هیچ چیز به نیستی باز نتواند گشتن».
- س ۲ از پایین. «به عنوان» یا «از طریق»؟
- ص ۲۹۵، س ۲. «خود»: همچنین: «خودمان».
- ص ۲۹۶، س ۳. «از پیش» تبدیل شود به: «در پیش».
- جمله سوم: «به شیوه‌ای دیگر بدو اعطا نتواند شدن»، یعنی: «آن موضع به شیوه‌ای دیگر بدو اعطا نتواند شدن».
- ص ۳۰۸، س ۲. «زیرا فقط تحت این شرط»، با و برگول.
- ص ۳۳۳، س ۶. در برابر «وجود خدایی» اصطلاح «خدای باوه» را نیز پیش می‌نهم. این اصطلاح فزون بر این صفحه، در B 293، از جمله در A 595 / B 623 و در A 817 / B 845 نیز واقع می‌شود. (همچنین ← واژه‌نامه، «در آیه» یا ماده‌وارده (Gottheit).
- ص ۳۳۸، پاراگراف ۳، س ۵ و ۶. «هوشمندی و حزم» هر دو در برابر Klugheit بکار رفته‌اند. «حزم» به اقتضای معنا افزوده شده است.
- ص ۳۵۴، س ۱۱. به جای «اخترشناسی مشاهدتی»، همچنین: «اخترشناسی ارضادی».
- ص ۳۷۰، س ۵. «به نظر می‌رسد»: همچنین: «به نظر می‌رسند».
- ص ۳۷۴، س ۸ از پایین (سطر دومین عبارت لاتین). «در مفهوم» تبدیل شود به: «از مفهوم».
- ص ۳۸۱، پانوش (5). das Eins نیز از نگرگاه دستوری ممکن است.
- ص ۳۹۲، A 302 و یک سطر پایین‌تر. بهتر است فعل «برابری‌ها» جمع باشد: «قرار گیرند» و «تعیین شوند».
- ص ۳۹۶، س ۳ از پایین. «ذاتاً»: همچنین: «گوهانه».
- ص ۴۰۱، س ۹. «این»: همچنین: «آن».
- ص ۴۱۳، س ۲. willkürlich در پانوش برای «دلخواهانه» تکراری است. در ص ۳۱۶، س ۱۱، «دلخواهانه» واقع می‌شود، و در پانوش ضبط شده است.
- ص ۴۲۵، س ۱۰ و ۱۱. به جای «وسیله نقلیه»، همچنین: «محمل».
- ص ۴۵۹، س ۸ از پایین. به جای «پدیداری» [«پدیدار» + «ی» نکره]، همچنین: «بک پدیدار».
- ص ۴۶۲، س ۷ (A 385). «(به منزله)»: همچنین: «به جای».
- ص ۴۶۳، س ۸. «ثابت»: همچنین: «پایدار».
- ص ۴۸۳، س ۳ از پایین. «بنابراین نتیجه»، تبدیل شود به: «بنابراین، نتیجه».
- ص ۴۸۶، س ۷. «بسیاری»، در این مورد: besyār-ī [«بسیار» + «ی» نکره]، نه besyārī [«بسیار» + «ی» مصدری؛ با تکیه روی «ی»].
- ص ۴۹۳، س ۹. «یقیناً» معادل lapod[e]jiktisch بکار برده شده است.
- ص ۴۹۵، س ۴. «مرزناپذیری» معادل Unbegrenztheit است. «نامحدودیت» و «ناکارآمدی» نیز معادلهایی رسانند.
- ص ۵۱۲، پانوش اصلی، س ۱ و ۵. «چونان صفت» معنای تحت لفظی adjective است (قید لاتین). در واژه‌نامه برای این مفهوم «چونان صفت» و «به مثابه صفت» و «چونان صفت صوری» ضبط شده است. مفهوم این قید لاتین عملاً به «صورتاً» نزدیک است؛ — به معادلهای دیگر نیز می‌توان اندیشید.
- ص ۵۲۶، س ۳ ی برهان. «در نتیجه» در ترجمه افزوده شده است.

- ص ۵۴۷، پاراگراف ۲، س ۱. «پادسانی» برای Kontrast: به معادلهای دیگر نیز می توان اندیشید.
- ص ۵۶۰، پاراگراف ۲، س ۶. «جزمیت» برای Dogmatik بکار برده شده است. معادلهای دیگر نیز ممکن است. [در اصطلاح شناسی الهیات کاتولیک، می توان Dogmatik را به «مبحث اصول دین»، «مبحث اصول ایمان»، و «گرویش شناسی» برگرداند.]
- ص ۵۶۱، س ۵ و ۶. «مینوهای خالص»: یا همچنین بهتر: «مینوهای محض»، «مینوهای صرف».
- ص ۵۶۵، س ۱۲. به جای «نیست»، همچنین: «نمی باشد».
- ص ۶۲۶، س ۸. «نیروی همکار» برای Konkurrenz بکار برده شده است؛ همچنین: «مفاعله» (در واژه نامه در برابر آن «مفاعله، نیروی همکار» ضبط شده است). به معادلهای دیگر نیز می توان اندیشید.
- ص ۶۴۰، س ۶: به جای «بوسیله» همچنین: «از طریق».
- ص ۶۴۲، س آخر متن: به جای «پس»، همچنین: «آنگاه».
- ص ۶۴۵. ens summum: «کائن اعلا». «اعلی» را ما «اعلا» می نویسیم. به هر سان، همچنین: «کائن اعلی».
- ص ۶۵۰، س ۳. «افسانه پردازانه»: یا در این مورد شاید بهتر: «شاعرانه».
- ص ۶۶۲، س ۱۰. به جای «تعیین»، همچنین: «تعیین».
- ص ۶۹۴، پاراگراف ۳، س ۶. «باید»: همچنین: «می باید».
- ص ۷۰۰، س ۵. «گرایش» معادل Hang، پیش از این هم در کتاب واقع می شود. — Hang می بایستی پیش از این ضبط می شد.
- ص ۷۰۴، س ۱۱. به جای «فی نفسه»، همچنین: «در گوهر خویش».
- ص ۷۱۹، س ۳ از پایین. به جای «نامعین»، همچنین: «نامتعین».
- ص ۷۳۴، پاراگراف ۲، س ۸. «سودمند» در اینجا معادل heilsam برگزیده شده. «مفید»، «نافع»، و «آموزنده» نیز می توان گفت.
- ص ۷۵۰، س ۱. «مطالعه طبیعت» معادل Naturbetrachtung است؛ «نگرش طبیعت» نیز می توان گفت.
- ص ۷۶۴، س ۴. «دستگاه نشانه گذاری» کلاً معادل Bezeichnung بکار برده شده است.
- ص ۷۸۷، س ۱۴ (یک سطر بالاتر از ارقام حاشیه). برای Retorsion جز «دلیل تلافی جو یانه» به امکانهای دیگر نیز می توان اندیشید.
- ص ۸۰۷، س ۱. به جای «با تابش به موم»، اصل آلمانی را به «با درخشاندن موم» و «با منور ساختن موم» نیز می توان تعبیر کرد. ولی «با تابش به موم» روشتر و نیز دقیقتر است.
- ص ۸۱۲، س ۷ و ۸. به جای «برون افکنده شده است»، می توان به معادل دقیقتر و روان تری اندیشید.
- ص ۸۱۵، پاراگراف ۲، س ۲. به جای «سراسر»، همچنین: «کاملاً».
- ص ۸۲۸، پاراگراف ۲، س ۳. «در این حال» می تواند تبدیل شود به: «آنگاه».
- ص ۸۳۱، س ۶ از پایین. «امر» تکرار شده است؛ شاید بهتر بود در بار نخست واژه دیگری بکار برده می شد: «امری» برابر welches است و نقش ضمیر موصول دارد؛ ولی «امر» دوم «پرگنجانیده تر» [= «پرمحتواتر»] است: برابر Sache.
- ص ۸۳۸، س ۱۰. «مگر اعمال کردن» تبدیل شود به: «مگر فقط اعمال کردن».
- ص ۸۸۴، پاراگراف ۳، س ۲. «اپیکوروس» در کتاب به صورت «اپیکوروس» نیز ضبط شده است. بهتر بود یک شکل برگزیده می شد. بر روی هم شاید «اپیکوروس» منطقی تر باشد. عقیده خواننده چیست؟ با این حال، «آنا کسیماندروس» [با تلفظ «.. رُس»] را ما به همین صورت، با و، ضبط کرده ایم.

چند نکته درباره پیشگفتار مترجم (مربوط به صفحه های XXX-XXVII):

— ص ۲۷۸. در مورد قانونهای سه گانه کلاسیک اندیشیدن در منطق ترادادی [=سنتی]. باید افزود که این قانونها در واقع همه یک امر واحد را بیان می کنند، زیرا « $p \rightarrow p$ » و « $p \vee \neg p$ » و « $(p \wedge \neg p) \rightarrow \neg$ » در منطق ریاضی هم ارزند. آشکار است که بنتهایی به یاری این قانونها هیچ گونه عمل [=اُپراسیون] منطقی نمی توان انجام داد.

— ص ۲۷۸. در مورد آغاز دیالوگ یا مکالمه بین منطق صوری ریاضی و دیالکتیک [=دو یکمگوتیک] هگلی. این امر در حال حاضر باید فقط در مرحله آرزو باقی بماند. یکی از دشواریهای اصلی آن است که در منطق و ریاضیات، «برون آخته ها» یا «ابژه ها»ی ما بسیار آستره و آهنجیده هستند: در منطق ترادادی، برون آخته ها گزاره های زبانی، محمولها و موضوعها می باشند. در ریاضیات کلاسیک، برون آخته ها عددها و شکلهایند. و اما در نظریه مجموعه ها که ریاضیات را با منطق نوین پیوند می دهد، یا حتا یگانسته می کند، این امر باز هم آشکارتر است؛ در این حیطه، برون آخته ها: «عضوها» یا «بن پاره ها»ی «مجموعه ها» از حد اقل تعین [=Bestimmung] و از حد اکثر آهنجش [=Abstraktion] برخوردارند. برون آخته های منطق و ریاضیات مادام که تعریف شوند، مطلقاً تغییر نمی کنند. در برابر، برون آخته ها (یا برابریها)ی هگلی، برون آخته های «انتولوژیک» یا «هستی شناختی» یا «هستیانه» اند که در مکان و زمان واقع شده اند و تابع تغییرند. در داخل این برون آخته ها، و بین این برون آخته ها «تضاد» وجود دارد. [واژه های Widerspruch و Kontradiktion را بهتر است در منطق صوری به «تناقض» و در منطق هگلی به «تضاد» برگرداند. اصطلاح «آخشیج» می تواند برای هر دو مفهوم بکار رود، ولی بکاربرنده باید نحوه کاربرد و نگر بسته خود را بصراحت روشن کند. ] منطق ریاضی بر پایه «اصل اینهمانی» و «اصل امتناع تناقض» استوار است (این امر یک طلب [=Postulatum]؛ به یونانی: αἴτημα مهم است). — حال آنکه در دیالکتیک هگلی اساس «اصل وجود تناقض» یا «تضاد» است. درک متقابل این دو موقعیت، و برقرار ساختن دیالوگ، و برآوردن نتیجه های سودمند برای منطق ریاضی از یک سوی، و برای فلسفه در دیگر سوی، به حوصله بسیار نیازمند است.

ضمناً در همین رابطه می افزایم که هر چند ما از وارد کردن مکان و زمان به منطق سخن گفته ایم، با این حال نگر بسته ما صوری کردن [= فورمالیزه کردن] ریاضی مکان و زمان و مسائل آنها و وارد کردن آنها در محاسبه های منطقی است، نه تبدیل کردن برون آخته های منطق و ریاضیات به برون آخته های هستی شناختی یا هستیانه. فروگشایی بیشتر مطلب باید به فرصتی مستقل موکول شود.

— ص ۳۰۰. در اینجا این نگر القا می شود که ممکن است جهانهای دیگر نیز وجود داشته باشند. این نگر در یک اثر دیگر مترجم بصراحت بیان شده است. موضوع این است که، الف) جهان را می توان مطلقاً تعریف کرد: «هر آنچه هست»؛ بسنجید با  $das\ All^1$  آلمانی و  $universum$  لاتین. بنابراین جهان مادی همواره یک است. در برابر: ب) می توان تعریفی علمی بدست داد و هر حیطه ای را که با قانونهای واحد و جزءهای واحدی اداره می شود، یک جهان مستقل دانست. به این معنای علمی، اگر حیطه ای یافته شود که در آن مثلاً به جای الکترون، ذره دیگری وجود داشته باشد، یا قانونهای دیگری در آن حاکم باشند، آن حیطه جهانی دیگر خواهد بود. — از فیلسوفان باستان، برای نخستین بار آناکسیماندروس ( $Anaximandros$ )، مؤلف کسب از دست رفته درباره طبیعت ( $Peri\ phuseos$ ) و برهنده «بینهایت» یا شاید دقیقتر، «بیحد»، «نامحدود»، یا «بیحد نامتعین» ( $to\ \alphaπειρον$ )، در سده ششم پیش از میلاد درباره «جهانهای بیشمار» سخن گفته است. [البته در تعبیر نگر آناکسیماندروس باید احتیاط کرد. نگر بسته او از «جهانها» ( $κόσμοι$ )؟ که احتمالش ضعیف است؛ یا شاید دقیقتر،  $(\sigma\ \upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota)$  چیست؟ آیا جهانهای او در مکان در جنب یکدیگر ( $nebeneinander$ ) همزمان وجود دارند، یا در زمان یکی پس از دیگری ( $nacheinander$ )؟ — جان برنت (John Burnet) و والتر بروکسر (Walter Bröcker) نگر وجود مکانی همزمان را معقول ترمی دانند. ] مترجم



استدلال برنت و بروکر را plausible می‌یابد. [ بعضی از دیگر فیلسوفان یونان (از جمله برخی پوئتاگوراسیان [= فیثاغورسیان] و اتمیستها) نیز به وجود جهانهای متعدّد اشاره کرده‌اند. پترو (Πέτρον) یکی از نخستین پیروان پوئتاگوراس [= فیثاغورس]، معتقد به وجود ۱۸۳ جهان بوده که در یک مثلث جای گرفته‌اند؛ به این ترتیب که هر ضلع مثلث ۶۰ جهان را جای می‌دهد و سه جهان دیگر هر یک در سه رأس مثلث قرار دارند. می‌افزایم که بر روی هم، در برابر بینش یروشالاییمی که مؤکداً «مونستی» یا «یگانه‌گروانه» است، بینش یونانی، جنبه «پلورالیستی» یا «چندگروانه» نیز دارد. از دیدگاه فلسفی فقط حقیقت این بینشها مطمح نظر ما نیست، بلکه نقش عملی و زاینده و انرژی دهنده آنها در زمینه دانش نیز مطرح است. البته در حال حاضر هرگونه اظهار نظر درباره وجود یک جهان یا جهانهای متعدّد، از «تجربه ممکن» فراتر می‌رود. ولی به هر سان، از نگرگاه ما این فقط یک مسئله یا پرسمان فلسفی نیست، بلکه علمی نیز هست. یکی از وسیله‌های تحقیق و پژوهش در این زمینه، «اخترشناسی رادیویی» یا «پرتو-اخترشناسی» (Radioastronomie) است. باید صبر کرد و دید.



# واژه‌نامه

[توجه: واژه‌نامه از چپ به راست آغاز می‌شود.]



## ADDENDA

## افزایشها

	این در آیه‌ها به واژه‌نامه افزوده می‌شوند:	— در برابر Atomus، در قسمت انگلیسی، همچنین: «atom».
absolutnotwendiges Wesen		— در برابر Bezeichnung، همچنین: «، نشانه گذاری، دستگاه نشانه گذاری».
absolutely necessary being, absolutely necessary existence		— در برابر Dummheit، همچنین: «[همچنین: گولی]».
être absolument nécessaire, existence absolument nécessaire	هستومند مطلقاً ضروری [همچنین: واجب الوجود]	— در برابر Dynamik، همچنین: «، توانیک».
bestimmt		— در برابر Forderung، همچنین: «(مصادره)» که ظاهراً در این کتاب مطرح نیست.
determined		— در برابر Inbegriff، در قسمت انگلیسی، همچنین: «; contents; epitome; abstract».
déterminé	معین، متعین؛ قطعی؛ به سان معین، به سان متعین؛ به طور قطع، قطعاً، حتماً	— در برابر kontinuierlich، در قسمت انگلیسی، همچنین: «perpetually».
deduzieren		— در برابر objektiv، همچنین: «، به سان عینی، برون-آختگاه».
to deduce		— در برابر Physik، همچنین: «، گیتیک».
déduir	منقح گرداندن، تنقیح کردن، تنقیح مناط کردن، برآهنجیدن، استنباط کردن، قیاساً استنتاج کردن	— در مورد Realismus: مفهوم قرون وسطایی [یونانی] «اصالت پیشین واقعیات» در این کتاب مطرح نیست.
Nachahmung		— در برابر rein، همچنین: «؛ به سان ناب، به طور ناب، نابانه».
imitation	تقلید	— در برابر repraesentatio، «[همچنین: تصور، برنمود]» تبدیل شود به: «[همچنین: تصور، برنمود، پیشنهاد]».
imitation		— در مورد Subjekt: اصطلاح «مبتدا» در متن فارسی موجود نیست و در واژه‌نامه افزوده شده است.
Naturkenntnisse	شناساییهای طبیعت	— در مورد das unbedingte Dasein: بدون آرئیکل (حرف تعریف) نیز ضبط آن ممکن می‌بود: unbedingtes Dasein.
knowledge of nature		— در برابر Urteilkraft، در قسمت فرانسه، همچنین: «faculté de juger».
connaissances de la nature		— در برابر willkürlich، همچنین: «[همچنین: داوطلبانه]».
Regelmäßigkeit	قاعده‌مندی [همچنین: نظم]	— در برابر das Zweckmäßige، در قسمت انگلیسی، همچنین: «what is purposive».
regularity, conformity to rules		
régularité		
	این معادلها افزوده می‌شوند [همچنین ← استدراکات کتاب]:	
	— در برابر akademisch، همچنین: «(آکادمیک)».	
	— در برابر Anthropomorphismus، همچنین: «، انسان‌وار انگاری».	



Zustand ...	160	Zweifelsucht
Zustand der Vorstellungen state of the representations état des représentations		finalité هدف مندی / هدفمندی
	حالت تصوّرها	Zweideutigkeit ambiguity, ambiguous character l'équivoque, ambiguïté
Zweck aim, object, end, purpose, aspiration fin, but		دوپهلویی
	هدف	Zweifel doubt doute
das Zweckmäßige what is purposeful finalité, le final, cause finale		شک، گمان
	امر هدفمند	Zweifelsucht scepticism scepticisme, doute
Zweckmäßigkeit purposiveness		گمان مندی [= شک گرای]

Zukunft	159	Zustand
simultanéité	همبودی، با هم بودن	composite being être composé
Zukunft		هستومند مرکب
future		Zusammenhang
avenir	آینده	connection, interconnection, connected whole, context, cohesion, order
Zulänglichkeit		ensemble, liaison, enchaînement, composition, ordre, cohésion, place
adequacy, sufficiency, sufficient cause, sufficient ground		ارتباط، ارتباط با یکدیگر، پیوستگی، پیوند، کل
suffisance, suffire, raison suffisante	کفایت، بسندگی، علت بسنده	مرتبط؛ همدوسش، بافت
zum Glück		Zusammennehmung complex, combination
happily		ensemble, synthèse
par bonheur	خوشبختانه	همگرفت
Zurechnung		Zusammensetzung composition, combination, to compose
Imputation		composition, assemblage, ensemble
imputation	مسئولیت پذیری	ترکیب
zureichend		Zusammenstellung placing together
adequate, —ly		assemblage
suffisant, suffisamment	رسا، به سان رسا؛ کافی، به طور کافی	ترکیب
Zusammenfassung		Zusammenstimmung agreement
combination		accord
synthèse, réunion	تلفیق	هماهنگی
das Zusammengesetzte / ein Zusammengesetztes		Zusammentreffung agreement
the composite, a composite		accord
le composé, un composé	ترکیب، عنصر مرکب	ترافق [همچنین: توافق]
zusammengesetztes Wesen		Zustand state
		état, position
		حالت



anatomiste	کالبدشکاف، کالبدشناس	hazard	تصادف
Zergliederung		zufällig	
breaking up, analysis		contingent, accidental, incidental	
décomposer, analyse	فروشکافی	contingent, accidentel, au hazard, fortuitement	
Zerlegung			تصادفی، عرضی، ضمنی
analysis		das Zufällige	
division, analyse	فروکاوی	the accidental, the contingent	
Zero		le contingent	امر تصادفی
zero		zufälligerweise	
zéro	صفر	contingently, accidentally	
Zerteilung		d'une manière contingente, d'une manière accidentelle	
dissolution			به سان تصادفی، تصادفاً
décomposition	تجزیه	zufällige Ursache	
Zeugnis		incidental cause	
evidence, testimony, witness, to attest, attesting		cause accidentelle	سبب ضمنی
témoignage, témoigner	گواهی	Zufälligkeit	
Zinnober		contingency, accidental condition	
cinnabar		contingence, accident	
cinabre	شنگرف	تصادفی بودن، تصادفی بودگی، جنبه تصادفی، تصادف	
Zirkel		zugleich	
circle		at the same time, at one and the same time, simultaneous, —ly, coexistent, coexisting, at once	
cercle	دایره؛ دور	en même temps, simultanément, —ment, à la fois	همه‌نگام، مقارن هم، هم‌زمان، در زمان واحد، در عین حال، با هم
Zufall		Zugleichsein	
chance		coexistence	

Zeitlauf	157	Zergliederer
length of time longueur du temps	طول زمان	time-volume temps considéré comme un étendue حوزه زمانی
Zeitlauf course of time, time cours du temps	جریان زمان	Zeitveränderungen changes of time vicissitudes du temps دگرگونیهای زمانی
das Zeitliche what is temporal qq. ch. de temporel, le temporel	چیز زمان‌پذیر	Zeitverhältnisse relations of time, time-relations rapports de temps نسبتهای زمانی
Zeitordnung time-order ordre du temps, ordre de temps	نظم زمانی	Zeitverhältnisse der Erscheinungen relations of appearances in time rapports chronologiques des phénomènes نسبتهای زمانی بدیدارها
Zeitpunkt moment, point of time moment du temps, moment	نقطه زمانی	zelotische Hitze passionate zeal zèle ardent حرارت تعصب‌آمیز
Zeitrechnung reckoning of time, chronology chronologie	گاهشمارى [حسن تقى‌زاده]	Zensur censorship, <i>censura</i> , test; criticism, censure censure; remarque, remarque critique بازرسى و مهار، انتقاد
Zeitreihe time-series série du temps, temps considéré comme une série, série chronologique	رشته زمانی	Zensur der Vernunft censorship of reason censure de la raison بازرسى و مهار خرد
Zeitstelle point of time, place in time, position in time époque, place dans le temps	موضع زمانی [همچنین: برهه زمانی]	Zerfällung division décomposition فروبخشى
Zeitumfang		Zergliederer anatomist

das Wollen

156

Zeitlänge

bien-être, plaisir, satisfaction

خشنودی، خرسندی، رضامندی، حال خوش

das Wollen

willing, to will

le vouloir

Wort

word, term, title

mot, terme

واژه، کلام، کلمه، لغت، اصطلاح

Würde

dignity, dignity and worth

dignité

شان، ارج و شکوه، شکوه

Würdigkeit

worthiness

qualité d' être digne, se rendre digne

شایستگی، سزاواری

**Z**

Zahl

number

nombre

عدد، شمار

Zahlformeln

numerical formulas, numerical formulae

formules de numération, formules

numériques

فرمولهای عددی

Zeit

time

temps

زمان، وقت، مدت، گاه [ : گاه بگاه: von Zeit

؛ [zu Zeit]؛ دوران، هنگام، [zur Zeit : در این

هنگام، تا این هنگام: انگلیسی و فرانسه به ترتیب: at

present و up to the present : و - : à temps و

[pour le moment و actuellement

Zeitalter

age, time

jour, siècle

زمانه، دوران

Zeitbestimmung

determination of time, time-determination

détermination de temps

تعیین زمانی

Zeiteinheit

unity of time

unité de temps

یگانگی زمانی

Zeitfolge

succession in time, time-sequence

succession dans le temps, suite du temps

توالی زمانی

Zeitbegriff

scope of time

ensemble du temps

شمولیت زمانی

Zeitinhalt

time-content

contenu du temps

گنجانیده زمانی

Zeitlänge

Willkür	155	Wohlgefallen
will		Wirkung
volonté, vouloir	خواست، اراده	action; effect, result; interaction
Willkür		action; effet, impression
will, free-will		معلول؛ اثر؛ تأثیر؛ عمل، کنش؛ واکنش
volonté, volonté de choisir	کامش [دهخدا]، آزادگامی، اختیار، اراده	Wirkung und Gegenwirkung
willkürlich		action and reaction, stresses and strains
arbitrary, arbitrarily, free, voluntary, optional, of the will		action et la réaction
arbitraire, —ment, volontaire, d'une manière arbitraire		کنش و واکنش
دلخواهانه، آزادگامانه، خودگامانه، ارادی، خودرأیانه		Wißbegierde
wirklich		desire for knowledge
actual, —ly, real, —ly		désir de savoir, curiosité
réel, —lement	واقعی، واقعاً	دانشخواهی
das Wirkliche		das Wissen
the real		to know, knowing, knowledge
le réel	امر واقعی	le savoir, connaissance, science
wirkliche Erfahrung		دانستن
actual experience		Wissenschaft
expérience réelle	تجربه واقعی	science
wirklicher Gegenstand		science
actual object, real object		دانش
objet réel	برابریستای واقعی	Witz
Wirklichkeit		wit, faculty of wit, <i>ingenium</i>
actuality, reality, existence		esprit
réalité	بودش [ناصر خسرو]، واقعیت	زیرکی، تیزهوشی فرازنگرانه [تعریف ارسطو از قوه‌ای مشابه این قوه ذهنی:
		Ἡ δ' ἀρχινοιά ἐστὶν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτο χρόνῳ τοῦ μέσου.
		«تیزهوشی [= تیزانتقالی = سرعت انتقال] عبارت است از استعدادی برای حدس زدن حد میانگین، بی یک لمحہ درنگ.» — نقل از: آناسکاویک پسین (آنالوطیقای دوم): [A, XXXIV, 89 <sup>b</sup> ]
		Wohlgefallen
		satisfaction, pleasure

Weltvollkommenheit	154	Wille
order of the world constitution du monde	تشیکیلات جهانی	das Wesen von der höchsten Realität <i>ens realissimum</i> être doué de la réalité suprême
Weltvollkommenheit perfection of the world perfection du monde	کمال جهان	هستومندِ برخوردار از برترین واقعیت das Weiten betting pari, parier
Weltweisheit philosophy, science philosophie	کیهان-فرزانش [= فلسفه]	شرط بستن Widerlegung refutation réfutation
Werkzeug instrument instrument	کارافزار	وازش widerspiel opposite, reverse le contraire
Wert value, worth, validity valeur, prix	ارزش	نقیض Widerspruch contradiction contradiction
Wesen being; essence être; essence هستومند [پهلوی]: هستی؛ گوهر [همچنین: باوه؛ — آندره آس-هنینگ واژه پارسى میانه مانوی b'wg را Wesen معنا می کنند. ما b'wg را bāwag* یا bāvag* می خوانیم که قاعداً باید از دو مورفم «bāv-» و «-ag» تشکیل شده باشد. bāv- می تواند «مرتبه گسترده»، $\sqrt{bāv}$ ، ریشه «بودن»، باشد.]		آخسج، بادگویی، تناقض Widerstand resistance, opposition résistance مقاومت، مخالفت
das [ein] Wesen aller wesen the being of all beings, <i>ens entium</i> l'être des êtres, l'être de tous les êtres, un être de tous les êtres هستومند همه هستومندها، هستی همه هستومندها		Widerstreit opposition, conflict, contradiction disconvenance, conflit ستیزه، تعارض
		Wiederholung repetition répétition تکرار
		Wille

Welterkenntnis	153	Weltverfassung
limits of the world limites du monde	کرانه‌های جهان	doctrine of the world cosmologie جهانشناسی
Welterkenntnis knowledge of the world connaissance du monde	جهانشناسی	Weltordnung world-order, world order, order of the world ordre du monde نظم جهان
das Weltganze world-whole, cosmic whole univers	کلّ جهان، کلّ جهانی	Weltraum cosmical space espace du monde فضای جهانی
Weltgrenze limit of the world limite du monde	مرز جهان	Weltreihe world-series série du monde سلسله جهانی
Weltgröße magnitude of the world grandeur du monde	اندازه جهان	Weltschöpfer creator of the world, Creator — — — créateur du monde جهان‌آفرین [فردوسی]
Weltkenntnis knowledge of the world connaissance du monde	شناسایی جهان	Weltsystem universe, system of the world, system système du monde نظام کیهانی
Weltkörper cosmic bodies, celestial bodies corps du monde, monde des corps جرمهای جهانی، جسمهای جهانی، جرمهای سماوی، اجرام سماوی		Welturheber Author of the world auteur du monde جهان‌کردگار [فردوسی]، آفریننده جهان، جهان‌آفرین [فردوسی]
Weltlauf course of nature, course of the world cours du monde	جریان جهان	Weltursache cause of the world cause du monde علت جهان
Weltlehre		Weltverfassung

das Wechselnde

152

Weltenden

change

succession, changement, passage successif

تغییر، تبدل

universe, world in its totality

univers

کیهان

das Wechselnde

the changing, thing that changes

ce qui change

امر متغیر

Weltanfang

beginning of the world

commencement du monde

آغاز جهان

wechselseitig

reciprocal, ~ly, mutual, ~ly

réciproque, ~ment

متقابلاً

Weltbau

structure of the universe, universe

structure du monde

ساختمان جهان

wechselseitige Einschränkung

mutual limitation

limitation réciproque

کرانمندسازی متقابل

Weltbaumeister

architect of the world

architecte du monde

معمار جهان

Wechselwirkung

reciprocity, reciprocal relation, reciprocal

action, reciprocal interaction, interaction

action réciproque, interaction

مبادله، عمل متقابل

Weltbegebenheit

cosmic event

événement du monde

رویداد جهان، رویداد جهانی

der Weiseste

the wisest

le plus sage

فرزانه‌ترین: [فرزانه‌ترین آدمی]

Weltbegriffe

cosmical concepts, concepts of the world

concepts cosmologiques, concepts du monde,

concepts cosmiques

مفهومهای جهانی

Weisheit

wisdom, teaching

sagesse, science

فرزانگی

Weltbewegungen

cosmical movements

mouvements du monde

جنبشهای جهانی

Welt

world

monde

جهان

Welteinheit

world unity

unité du monde

یگانگی جهان

Weltall

Weltenden

Vorstellung der Sinne  
sense-representation  
représentation des sens

تصوّر حسّها

Vorstellungsart

mode of representation, species of representation, kind of representation  
mode de représentation, espèce de représentation  
tion

شیوه تصوّر، گونه تصوّر، گونه تصوّر

Vorstellungsfähigkeit

faculty of representation  
faculté représentative, capacité représentative

توانایی تصوّر [فروغی: «قوة مصوره»]

Vorstellungsform

form of representation  
forme de représentation

صورت تصوّر

Vorstellungskraft

faculty of representation, power of representation, faculty whereby we represent [things]  
pouvoir de représentation, faculté représentative

نیروی تصوّر [فروغی: «قوة مصوره»]

Vorübung

preparation  
exercice préliminaire

تمرین مقدماتی

Vorurteil

prejudice  
préjugé

## W

Wahrheit

truth

vérité

حقیقت، راستی

Wahrnehmung

perception

perception

دریافت حسّی، دریافت

Wahrscheinlichkeit

probability

vraisemblance, probabilité

احتمال

das Wandelbare

the transitory, what is transitory, the changeable

ce qui change, qq. ch. de changeant, le changeant

امر متغیّر

das Warum

the question "why", wherefore, the why

le pourquoi [: La science, il est vrai, ne progresse qu'en remplaçant partout le pourquoi par le comment ... (André Gide)]

پرسشی چرا؟ [همچنین: چرايي، مطلب لم]

Wechsel



plète, plein, intégral, —ement, parfaite- ment	hypothèse, supposition, présupposition, sup- position préalable, * précondition
فرآراسته، به سان فرآراسته، کامل، به سان کامل، کاملاً، تماماً	فرض پیشین [خراسانی؛ — هومن: «پیش گزارده»؛ همچنین: پیش برنهش]
Vollständigkeit	vorgestellt
completeness	represented
perfection, intégrité	représenté
فرآراستگی [افنان: «آراستگی»]	متصور شده
Vollzähligkeit	vorherbestimmte Harmonie
complete enumeration	pre-established harmony
énumération	harmonie préétablie
فرشمارش	هماهنگی پیشین بنیاد [مهدوی]، تناسب سابق التقرر [مهدوی]، هماهنگی ازلی
Volumen	das Vorhergehende
volume	that which precedes, the preceding
volume	le parti qui précède
حجم	امر پیشین، امر قبلی، امر مقدم
von Ewigkeit zu Ewigkeit	Vorrede
from eternity to eternity	preface
de toute éternité	préface
از ازل تا به ابد	پیشگفتار
von selbst	Vorriß
in itself, of itself	outline
par lui-même	plan
ذاتاً [همچنین: از خود]	پیش-طرح
voraussetzen	Vorschrift
to presuppose	rule, precept, prescription
présupposer	règle, prescription, précepte, précepte moral
در پیش فرض کردن [همچنین: از پیش فرض کردن، مقدمتاً فرض کردن]	دستور
Voraussetzung	Vorstellung
assumption, presupposition, precondition, starting-point, hypothesis, presupposing, postulate	representation; view représentation
	تصور؛ تصویر [همچنین: پیشنهاد (در برابر ذهن)]

world of the understanding

monde de l'entendement

جهان فهم، جهان فهمی

Verstandeswesen

intelligible entity, [a] being as conceived by  
the understanding

être de l'entendement, être intelligible

هستومند فهمی

Versuch

attempt, effort, experiment, test by an  
experiment

tentative, recherche, essayer, effort

کوشش، کوشش آزمایشی، آزمایش

Verteidiger

defender

défenseur, celui qui défend

بدافنده [= مدافع]

Verteidigung

defence, defense

défendre, défense

بدافند [= دفاع]

verwandeln

to change

transformer

ترادیسیدن

Verwandtschaft

relationship, kinship, affinity

parenté, affinité

خویشاوندی

veto

من منع می‌کنم، رأی مخالف می‌دهم

das Viele / Vieles

many

plusieur

بسیار

vielfarbiges verschiedenes Selbst

many-coloured and diverse a self

un moi divers et de couleurs

خویشتن‌های گونه‌گون و مختلف

Vielgötterei

polythéism

polythéisme

چندخدایی

Vielheit

plurality

pluralité

بسیاری [ابن‌سینا (و دیگر کلاسیکها): — هومن]

vier syllogistische Figuren

four syllogistic figures

quatre figures du syllogisme

شکل‌های چهارگانه قیاس صوری

Vollendung

completion, completing, to complete

achèvement, exécution complète, accomplissement, compléter, avoir accompli

فرساختش، کامل شدن، انجام شدن، فرجامش

vollkommene Einheit

perfect unity

parfaite unité

یگانگی کامل

Vollkommenheit

perfection

perfection

کمال

vollständig

complete, —ly, exhaustive, —ly, within  
completeness

complet, complètement, de manière com-

concepts of understanding concepts de l'entendement		laws of understanding lois de l'entendement	
	مفهوم‌های فهم		قانون‌های فهم
Verstandeseinheit unity of understanding unité de l'entendement, unité intellectuelle		Verstandesgrundsätze principles of understanding principes de l'entendement	
	یگانگی فهم		آغازه‌های فهم
Verstandeseinsicht intellectual insight vue de l'entendement		Verstandeshandlung act of the understanding, act of understanding acte de l'entendement	
	بیش فهم		کنش فهم
Verstandeserkenntnis knowledge yielded by the understanding, knowledge of understanding, knowledge obtained through the understanding connaissance de l'entendement, connais- sance intellectuelle		Verstandesregeln rules of understanding règles de l'entendement	
	شناخت فهم		قاعده‌های فهم
Verstandeserkenntnis a priori <i>a priori</i> knowledge yielded by the under- standing connaissance intellectuelle <i>a priori</i>		Verstandeschluß inference of the understanding raisonnement d'entendement	
	شناخت پرتوم فهم		قیاس فهمی
Verstandesform form of understanding forme de l'entendement		Verstandesurteil judgment of the understanding jugement de l'entendement	
	صورت فهم		داوری فهم
Verstandesgebrauch employment of the understanding, under- standing in its employment usage de l'entendement		Verstandesverbindung combination through the understanding synthèse intellectuelle	
			همبستگی فهم
Verstandesgesetz usage de l'entendement		Verstandesvermögen faculty of the understanding pouvoir de l'entendement	
	کاربرد فهم		قوة فهم
Verstandesgesetz		Verstandeswelt	

idée rationnelle	مینیوی خردی	Vernunftschluß	گزاره خردی
vernünftig		sylogism, rational conclusion, inference of the reason	
rational, reasonable		raisonnement, syllogisme, raisonnement de raison, inférence rationnelle	
rationnel, raisonnable	بخرد، بخردانه، خردمندانه، خردوارانه	قیاس خردی [ناصر خسرو: «قیاس عقلی برهانی»]	
Vernunftkünstler		Vernunftvermögen	
artificer in the field of reason, one who practises the art of reason, virtuoso of reason		faculty of reason	
artisan de la raison, artiste de la raison, virtuose de la raison		pouvoir de la raison, pouvoir rationnel	قوة خرد
خردورز، هنرمند خرد، فنان خرد، ویرتوئوز خرد		Vernunftwesen	
Vernunftlehre		object as entertained by reason, Being [subst.] demanded by reason	
doctrine of reason		être de raison	هستومند خردی
théorie de la raison	خردشناسی	Vernunftwissenschaft	
Vernünftler		rational science, science	
reasoner, sophist		science rationnelle	دانش خردی
raisonneur, sophiste	خردورز، خردپرداز	Verschiedenheit	
Vernunftmäßigkeit		difference	
rationality, reasonableness, reasonability		diversité, manière diverse, différence	گوناگونی، اختلاف
ce qu'il y a de raisonnable, le raisonnable, *raisonnabilité	خردمندانگی	das Verschwinden	
Vernunftprinzip		vanishing, complete vanishing	
principle of reason, rational principle		extinction	اضمحلال، ناپدید شدن
principe de la raison, principe rationnel	اصل خرد	Verstand	
Vernunftsatz		understanding; sense	
principle of reason, proposition of reason		entendement; sens	فهم؛ معنا، مفهوم
principe rationnel, proposition rationnelle		Verstandesbegriffe	

Vernunftinsicht	146	Vernunftidee
unity of reason unité rationnelle, unité de la raison یگانگی خرد، یگانگی خردی		قیاس خردپردازانه Vernunftkenntnis science of reason, knowledge of reason, rational knowledge
Vernunftinsicht reason's insight, reason having insight lumières de la raison بینش خرد		connaissance de la raison, connaissance rationnelle شناخت خرد، شناخت خردی
Vernunftlei show of rationality sophisme خردپردازی		Vernunftform form of reason forme rationnelle صورت خرد
vernünfteln to speculate, to argue, to reason, to subtilize, to propound plausible arguments raisonner, raisonner subtilement خردپردازی کردن، خردپردازی نمودن		Vernunftgebrauch employment of reason usage de raison کاربرد خرد
vernünftelnd pseudorational, pseudo-rational sophistique, soi-disant rationnel خردپردازانه		Vernunftgeschäft work of reason, province of reason opération reationnelle, domaine de la raison حیطة کار خرد، عمل خرد
vernünftelnde Begriffe pseudo-rational concepts concepts sophistiques مفهومیهای خردپردازانه		Vernunftgesetze laws of reason lois rationnelles قانونهای خرد
vernünftelnde (dialektische) Begriffe pseudo-rational (dialectical) concepts concepts sophistiques (dialectiques) مفهومیهای خردپردازانه (دو بجمگویانه)		Vernunftglaube rational belief foi rationnelle گروهش خردی
vernünftelnder Schluß pseudo-rational conclusion, pseudo-rational inference		Vernunftthandlung action of reason, activity of reason acte de la raison, procédé de la raison کنش خرد
conclusion sophistique, raisonnement méritant le nom de sophisme		Vernunftidee rational idea, idea of reason

connection, connecting, relation

liaison, connexion, en rapport, enchaînement

پیوستگی، پیوند، اتصال

Vermehrung

increment, addition, enlargement, multiplication, augmentation

augmentation, étendre, augmenter, extension, multiplication

افزودن

vermittels(t)

through, by means of, in virtue of, by

par, au moyen de

به میانجی [ناصرخسرو]، به واسطه

Vermögen

faculty, capacity, power; financial position

pouvoir, argent

توانش، قوه؛ دارایی

Vermögensumstände

faculties, condition of faculties, circumstances of faculties

facultés, condition des facultés, circonstance des facultés

وضعیتِ توانش [همچنین: اوضاع و احوالِ توانش، وضعیتِ قوه‌ها، قوه‌ها، قوا]

Vermutung

conjecture, conjecturing

conjecture, supposer

گمان، حدس

verneinen

to negate, to say no

nier

ناییدن، نه گفتن، نفی کردن

das Verneinen

negation

négation

نایش [= سلب = نفی = نقض]: «نایش» از مصدر بر ساخته  
«ناییدن»: نه گفتن، ناگفتن، نفی کردن؛ - هومن:  
«نه گوئی». - ماده زیر: [

verneinend

negative, denying

négatif, ce qui nie

نایی [لوائی، بهروز؛ - خراسانی: «نیگوی»: ἀπόφασις؛  
هومن: «نه گو.»]، ناینده، منفی، سلبی، سالب (سالبه):

نایانه، به طور نایی، درجهتِ نایی، نفیاً، سلباً؛ ناقض

verneinende Urteile

negative judgments

jugements négatifs

داوریهای نایی

Verneinung

negation, denial

négation

نایش [= سلب = نفی = نقض]

Vernichtung

annihilation, extermination

anéantissement, anéantir

نابودی، نابود کردن، نیست کردن

Vernunft

reason

raison

خرد

Vernunftbegriff

concept of reason, idea

concept de la raison, concept rationnel

مفهوم خرد، مفهوم خردی

Vernunftfeinheit

ception	یگانگی هم‌نهادی اصلی خوداندریافت	véhicule	وسیله نقلیه [همچنین: محمل]
Urteil		<i>vel suaveolens vel non suaveolens</i>	
judgment, judgement, maxim			یا معطر است یا معطر نیست
jugement, loi	داوری [خراسانی]	Verachtung	
Urteilkraft		dislike, contempt, to despise, to scorn	
judgment, judgement, faculty of judgment		mépris	بی‌حرمتی، تحقیر
jugement, faculté de jugement	نیروی داوری	Veränderlichkeit	
Urwesen		alterableness	
original being, primordial being		mutabilité	تغییر پذیری
l'Être suprême, être premier, être originaire	نخست‌هست‌مند	Veränderung	
ὑστερον πρότερον [= (h)ústeron próteron]		alteration, revolution, change; substituting ...	
<i>rationis</i>	پس و پیش شدن عقل	for ...	
		changement, changement d'existence, révolution; substituant ... pour ...	دگرگون‌سازی، دگرگونی، تغییر
		Verbindlichkeit	
		obligation, duty	
		obligation	تعهد
<b>V</b>		Verbindung	
Vakuum		combination, connection	
vacuum		liaison, synthèse, union	
vacuum	خلأ		همبستگی، بستگی، پیوند
Varietät		Verbum	
variety		verb	
variété		verbe	فعل دستوری
	تنوع	Vereinigung	
Vehikel		union, unification, harmony, to harmonize,	
vehicle		harmonizing ; society	

Unvermögen	142	ursprünglich-synthetische ...
l'immuable	امر نامتغیر	Urquelle ultimate source source originaire
Unvermögen incapacity, insufficiency impuissance		نخستین سرچشمه
das Unwandelbare what is non-transitory l'immuable	ناتوانش	Ursache cause, reason cause, motif, raison
		علت، سبب؛ دلیل؛ حقّ
Unwissenheit ignorance ignorance	امر نامتغیر	Ursache und Wirkung cause and effect cause et l'effet
		علت و معلول
Urbegriff primordial concept, original concept concept primitif	نادانی	Ursprung origin, source; coming to be origine, source; naissance
		خاستگاه؛ زایش
Urbild archetype archétype, prototype, modèle	مفهوم نخستین	ursprünglich original, in its origin, originally primitif, originaire, —ment
		اصلی، در اصل، آغازین، نخستی، در آغاز
Urgrund archetype, ultimate ground, original ground, primordial ground prototype, Être suprême, premier principe, principe originaire	نخست‌انگاره، سرمشق	ursprüngliche Einheit der Apperzeption original unity of apperception unité originaire de l'aperception
		یگانگی اصلی خوداندریافت
Urheber author, founder; Creator, Author of the universe créateur, créateur suprême	نخست‌بنیاد، نخستین بنیاد	ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption original synthetic unity of apperception unité synthétique originaire de l'aperception
		یگانگی همنهادی اصلی خوداندریافت
	آفریننده، خالق	ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption original synthetic unity of apperception unité originairement synthétique de l'aper-



l'impossible	امر ناممکن	teristic, distinctive features, what is distinctive
Unmöglichkeit		caractère, caractéristique, caractère distinctif
impossibility		وجه ممیز، ممیز [در متن ترجمه «وجه ممیز» آمده]، وجه
impossibilité		تمایز [همچنین: جدانشانده]
Unparteilichkeit	امتناع، ناممکنی	Unterscheidung
impartiality		distinction, distinguishing
impartialité		distinction, différenciation
Unsterblichkeit	بیطرفی	تمایز، تشخیص، تمییز، جدانشناسی، جدانشاخت
immortality		Unterscheidungskraft
immortalité		power of discrimination
		factulté de discernement
		نیروی جدانشناسی، نیروی تمییز، قوه تمییز، قوه ممیزه
	نامیرایی [خراسانی؛ - هومن: «نامیرندگی»]	Unterscheidungsvermögen
Unterart		faculty of distinction
subspecies		discernement, faculté de discernement
sous-espèce		توانش جدانشناسی، قوه تمییز، قوه ممیزه
	نوع فروتر	Unterschied
untergeordnet		difference, distinction
subordinate, —d		différence, distinction
subordonné		فرق، اختلاف، افتراق، تفاوت، تمایز، وجه تمایز، جدانشناسه
	فروآراسته	Untersuchung
Unterordnung		examination, enquiry
subordination, subordinating ; subordinate members		examen, recherche
hiérarchie, subordination		بازجویی
	فروآرایش	Unterrichtung
Untersatz		instruction, teaching, guidance
minor premiss, minor		enseignement, instruction, éducation
mineure		تعلیم، راهنمایی
	مقدمه کهن [ابن سینا]	das Unveränderliche
das Unterscheidende		the unalterable
distinguishing feature, distinguishing charac-		

معادلهای انگلیسی و فرانسه: *infinitely many*. و  
[nombre infini و *infinité*]: معدوله [داوریهای]

das Unendliche

the infinite, *infinitem*, infinity, without end,  
l'*infini*, *infinité*

بیکران، امر بیکران

unendliche Urteile

infinite judgments

jugements indéfinis

داوریهای معدوله

Unendlichkeit

infinitude, infinity, endlessness, infinite  
extent

*infinité*, *immensité*

بیکرانی، بی‌پایانی، پایان‌ناپذیری، بینهایت

Unendlichkeit des Raumes

infinite extent

*immensité de l'espace*

بیکرانی مکان

Unendlichkeit der Zeit

infinitude of time

*infinité du temps*

بی‌پایانی زمان

Unglaube

unbelief

*incrédulité*

ناباوری، ناگروش

Ungleichartigkeit

heterogeneity

*hétérogénéité*

ناهمگنی

Univers

universe

univers

گیتی

*universalitas*

همگانگی

*universitas*

جامعیت

Universum

universe

univers

گیتی

unkritisch

uncritical

sans critique

ناسنجشگر، ناسنجشگرانه

Unlauterkeit

disingenuousness

fausseté

عدم خلوص

Unlust

pain

peine

درد، نارامش

unmittelbar

immediate, —ly

immédiat, —ement

بیمیانجی [ناصر خسرو]، مستقیماً

unmittelbarer Schluß

immediate inference

conséquence immédiate

نتیجه قیاسی بیمیانجی، قیاس بیمیانجی

das Unmögliche

the impossible

unabhängig

139

unendlich

change

être inconditionnellement nécessaire

changement, changement complet

عنصر ضروری نامشروط، عنصر نامشروطانه

ترادوسی

ضروری

unabhängig

Unbegreiflichkeit

independent, —ly

inconceivability, incomprehensibility

indépendant, indépendamment

incompréhensibilité

مستقل، مستقلاً

فهم ناپذیری

Unabhängigkeit

das Unbekannte

independence

the unknown

indépendance

l'inconnu

استقلال

امر ناشناخته

unbedingt

unbestimmbar fortgesetzter Regressus

unconditioned, unconditional, —ly

indeterminately continued regress

inconditionné, inconditionnel, —lement

régression indéfinie

نامشروط، به طور نامشروط

سیر قهقراپی ممتد تعیین ناپذیر، سیر قهقراپی

das Unbedingte

تعیین ناپذیرانه ممتد

the unconditioned

Unbestimmtheit

l'inconditionné

indeterminateness

امر نامشروط

indétermination, \* indétermin[é]ité

das unbedingte Dasein

نامتعینی، نامتعین بودگی

unconditioned existence

Unding

existence inconditionnée

non-entity, nihil negativum; monstrosity

برجاستی نامشروط

non-être; irréalité; fantôme

unbedingte Einheit

نچیز [ابویعقوب سجستانی. — همچنین: لاشیء]

unconditioned unity

Undurchdringlichkeit

unité inconditionnée

impenetrability

یگانگی نامشروط

impénétrabilité

unbedingte Notwendigkeit

تداخل ناپذیری

unconditioned necessity

unendlich

nécessité inconditionnée

infinite, —ly, inexhaustable

ضرورت نامشروط

infini, —ment; infinité

das Unbedingtnotwendige

بایان ناپذیر، بی پایان، بی کران، به سان بی کران،

the unconditionally necessary

بی نهایت، پیشمار [بویژه برای: unendlich viel. —

le mal	شرّ	the supersensible	
Übereinstimmung		le supra-sensible	فراحتی
agreement, accordance, to accord, conformity, harmony		Überzeugung	
accord, adéquation	همخوانی	conviction	
Übergang		conviction, persuasion	اعتقاد
transition, passage		ubi [G: ποῦ = poû]	
passage, transition		[این همچنین: مکان، جا، کجا، کجایی]	
گذر [همچنین: انتقال، تَرایش (از مصدر برساخته «* تراییدن»، خود از «تَرا» + «-یدن»]		Umänderung	
Überhaupt		transformation, change	
in general; ... at all, ... whatever, etc.		changement, réforme	دگرذیسی
en général; ... du tout, ... nullement, etc.			
عموماً، به طور کلی، کلی؛ اساساً، اصلاً [همچنین: علی الاطلاق]		Umfang	
Überlegung		scope, extent, extension, sphere, domain, circuit	
reflection, consideration		étendre, étendue, extension, circonscription, catégorie, sphère	
réflexion		حوزه، دامنه، گستره، مصداق، پیرامون	
سگالیش [= تأمل؛ ← دهخدا: فکر و اندیشه، اندیشمندی، فکر و اندیشه نمودن: ای مج کنون تو شعر نواز برکن و بخوان / از من دل و سگالش و از تو تن و زبان. — رودکی]		Umkehrung	
übernatürliche Assistenz		conversion	
supernatural intervention		conversion	
assistance surnaturelle	معاضدت فراطبیعی	تعاکس [= قلب (هر دو اصطلاح از: شبیانی)؛ همچنین: وارونه سازی]	
Überredung		Umriß	
persuasion, convincing, conviction		plan, outline	
persuasion, confiance, conviction	اقناع، اعتقاد	circonscription, esquisse, esquisser	طرح، گرته
das Übersinnliche		Umschaffung	
		reform, re-creation	
		transformation	بازآفرینی
		Umwandlung	

transcendent speculation  
spéculation transcendante

نگرورزی تراگذرنده

transzendente und dialektische Vernunft-  
schlüsse

transcendent and dialectical inferences

raisonnements transendants et dialectiques

قیاسهای خردی تراگذرنده و دویجگویانه

transzendente Vernunft

transcendent reason

raison transcendante

خرد تراگذرنده

Traum

dream

rêve

رؤیا

Trieb

demand, striving, drive

passion, penchant

رائد

Triebfeder

motive, spring, impulse

mobile

انگیزاننده

trüglicher Schein

deceptive illusion

apparence trompeuse

فرانمودِ دروغین

trügliche Vorstellungen

illusory representations

représentations trompeuses

تصوّرهای دروغین

Trugschluß

formal fallacy, deceptive inference, sophisti-  
cal argument, reasoning fallaciously

paralogisme, raisonnement captieux

قیاس دروغین

Tugend

virtue

vertu

برهیزگاری

Tugendlehre

doctrine of virtues

théorie des vertus, éthique

آموزهٔ برهیزگاری

das Tun oder Lassen

what ought or ought not to be done

que du faire ou du ne pas faire

عمل کردن یا عمل نکردن، فعل یا ترک فعل

das Tun und Handeln

action, acting and handling

pratique, action

عمل و معاملات

das Tun und Lassen

what is and is not to be done, all our actions

ce qu'il faut faire et ne pas faire, le faire et le

ne pas faire

عمل کردن و عمل نکردن، فعل یا ترک فعل

## U

Übel

evil

repräsentation transcendante تصوّر ترافرازنده	transcendent knowledge, transcendent knowledges, transcendent modes of knowledge, transcendent cognitions
transzendente Wahrheit transcendental truth vérité transcendante حقیقت ترافرازنده	connaissances transcendantes شناخت‌های تراگذرنده
transzendente Welterkenntnis transcendental knowledge of the world cosmologie transcendante جهانشناسی ترافرازنده	transzendente Grundsätze transcendent principles principes transcendants آغازه‌های تراگذرنده
transzendente Weltwissenschaft transcendental science of the world cosmologie transcendante جهانشناسی ترافرازنده	transzendente Ideen transcendent ideas idées transcendantes مینوهای تراگذرنده
transzendental-idealiserende Vernunft transcendentally idealizing reason raison idéalisante de façon transcendante خرد ترافرازنده-میتونده [همچنین: خرد میتونده به شیوه ترافرازنده، خرد ترافرازنده میتونده]	transzendente Naturbegriffe transcendent concepts of nature concepts transcendants de la nature مفهوم‌های تراگذرنده طبیعت
Transzendentalphilosophie / Transzendental-Philosophie transcendental philosophy philosophie transcendante فلسفه ترافرازنده	transzendente Philosophie transcendent philosophy philosophie transcendante فلسفه تراگذرنده
transzendente Anmaßungen transcendent pretensions prétentions transcendantes ادعاهای تراگذرنده	transzendenter Gebrauch transcendent employment, transcendent use usage transcendant کاربرد تراگذرنده
transzendente Begriffe transcendent concepts concepts transcendants مفهوم‌های تراگذرنده	transzendenter Vernunftbegriff des Unbedingten reason's transcendent concept of the unconditioned concept rationnel transcendant de l'inconditionné مفهوم خردی تراگذرنده امر نامشروط
transzendente Erkenntnisse	transzendente Spekulation

transzendentes Verfahren	réflexion transcendante
transcendental procedure	سگالش ترافرازنده
méthode transcendante, procédé transcendantal	transzendente Urteilskraft
فراروند ترافرازنده	transcendental judgment, transcendental faculty of judgment
transzendentes Vermögen der Einbildungskraft	jugement transcendantal, faculté de jugement transcendantal, faculté transcendante de jugement
transcendental faculty of imagination	نیروی داوری ترافرازنده
faculté transcendante de l'imagination	transzendente Verneinung
قوة ترافرازنده نیروی انگارش	transcendental negation
transzendente Synthesis	négation transcendante
transcendental synthesis	نایش ترافرازنده
synthèse transcendante	transzendente Vernunft
همنهاد ترافرازنده	transcendental reason
transzendente Synthesis der Einbildungskraft	raison transcendante
transcendental synthesis of imagination	خرد ترافرازنده
synthèse transcendante de l'imagination	transzendente Vernunftaufgaben
همنهاد ترافرازنده نیروی انگارش	transcendental problems of reason
transzendente tafel der Kategorien	problèmes rationnels transcendants
transcendental table of the categories	مسئله‌های ترافرازنده خرد
table transcendante des catégories	transzendente Versuche
جدول ترافرازنده مقوله‌ها	transcendental enterprises
transzendente Theologie	tentatives transcendantales
transcendental theology	کوششهای ترافرازنده
théologie transcendante	transzendente Voraussetzung
یزدانشناسی ترافرازنده	transcendental presupposition, transcendental precondition
transzendente Topik	supposition transcendante, présupposition transcendante
transcendental topic	فرض بیشین ترافرازنده
topique transcendante	transzendente Vorstellung
طوبیقای ترافرازنده	transcendental representation
transzendente Überlegung	
transcendental reflection	

transzendentes Ding	transcendental principle	
transcendental thing	principe transcendantal	
chose transcendante		صل ترافرازنده
شیء ترافرازنده	transzendentes Prinzipium	
transzendente Seelenlehre	transcendental principle	
transcendental doctrine of the soul, transcen-	principe transcendantal	
dental psychology		اصل ترافرازنده
psychologie transcendante	transzendentes Richtmaß	
روح‌شناسی ترافرازنده	transcendental criterion	
transzendente Seite	règle transcendante, mesure transcendantale	
transcendental side		سنجۀ ترافرازنده
côté transcendantal	transzendentes Schema	
جنبۀ ترافرازنده	transcendental schema	
transzendentes Gesetz der Spezifikation	schème transcendantal	
transcendental law of specification		دیسہ‌نمای ترافرازنده
loi transcendante de la spécification	transzendentes Subjekt	
قانون ترافرازندۀ تخصیص	transcendental subject	
transzendentes Ideal / das transzendente	sujet transcendantal	
Ideal		درون‌آختۀ ترافرازندہ؛ موضوع ترافرازندہ
the transcendental ideal	transzendente Steigerung	
l'idéal transcendantal	transcendental enlargement, transcendental development	
مینوگان ترافرازندہ	élévation transcendante	
transcendentes Naturgesetz der Kausalität		ارتقاء ترافرازندہ
transcendental law of natural causality,	transzendente (subjektive) Realität	
transcendental law of causality in nature	transcendental (subjective) reality	
loi naturelle transcendante de la causalité	réalité transcendante (subjective)	
قانون طبیعی ترافرازندۀ علیّت، قانون ترافرازندۀ علیّت		واقعیت ترافرازندہ (ذهنی)
در طبیعت	transzendente Subreption	
transzendentes Objekt	transcendental subreption	
transcendental object	subreption transcendante	
objet transcendantal		ترافریفتگاری ترافرازندہ
برون‌آختۀ ترافرازندہ		
transzendentes Prinzip		



transzendentaler Grund		transcendental realist	
transcendental ground		réaliste transcendantal	
principe transcendantal			واقعیت‌گرو ترافرازنده
	بنیاد ترافرازنده	transzendentaler Schein	
transzendentaler Idealism		transcendental illusion, transcendental illus-	
transcendental idealism		ory appearance	
idéisme transcendantal		appareance transcendantale	
	مینوگروی ترافرازنده		فرانمود ترافرازنده
transzendentaler Idealist		transzendentaler Sinn	
transcendental idealist		transcendental sense	
idéaliste transcendantal		sens transcendantal	
	مینوگرو ترافرازنده		معنای ترافرازنده
transzendentaler Obersatz		transzendentaler Unterschied	
transcendental major premiss		transcendental distinction	
majeure transcendantale		distinction transcendantale	
	مقدمه مهین ترافرازنده		فرق ترافرازنده
transzendentaler Ort		transzendentaler Vernunftbegriff	
transcendental location		transcendental concept of reason	
lieu transcendantal		concept rationnel transcendantal, concept	
	حیز ترافرازنده	transcendantal de la raison	
transzendentaler Paralogismus			مفهوم ترافرازنده خرد
transcendental paralogism		transzendentaler Verstand	
paralogisme transcendantal		transcendental sense	
	باراگویی ترافرازنده	sens transcendantal	
transzendentaler Realism			مفهوم ترافرازنده
transcendental realism		transzendente Sätze	
réalisme transcendantal		transcendental propositions	
	واقعیت‌گروی ترافرازنده	propositions transcendantales	
transzendentaler Realismus			گزاره‌های ترافرازنده
transcendental realism		transzendentes Bewußtsein	
réalisme transcendantal		transcendental consciousness	
	واقعیت‌گروی ترافرازنده	conscience transcendantale	
transzendentaler Realist			آگاهی ترافرازنده

transzendente ...

132

transzendentaler ...

logique transcendante

منطق ترافرازنده

روانشناسی ترافرازنده

transzendente Materie

transcendental matter

matière transcendante

ماده ترافرازنده

transzendentaler Begriff

transcendental concept

concept transcendental

مفهوم ترافرازنده

transzendente Methodenlehre

transcendental doctrine of method

théorie transcendante de la méthode

روش‌شناسی ترافرازنده

transzendentaler Beweis

transcendental proof

preuve transcendante

برهان ترافرازنده

transzendente Möglichkeit

transcendental possibility

possibilité transcendante

امکان ترافرازنده

transzendentaler Dualism

transcendental dualism

dualisme transcendental

دوگروی ترافرازنده

transzendente Nachforschung

transcendental investigation

investigation transcendante

بژوهش ترافرازنده

transzendente Realität

transcendental reality

réalité transcendante

واقعیت ترافرازنده

transzendente Naturgesetze

transcendental laws of nature

lois transcendantales de la nature

قانونهای ترافرازنده طبیعت

transzendente Reflexion

transcendental reflection

réflexion transcendante

تأمل ترافرازنده

transzendente Physiokratie

transcendental physiocracy

physiocratie transcendante

گیتی‌سالاری ترافرازنده

transzendentaler Gebrauch

transcendental employment

usage transcendental

کاربرد ترافرازنده

transzendente Prädikate

transcendental predicates

prédicats transcendants

محمولهای ترافرازنده

transzendentaler Gegenstand

transcendental object

objet transcendental

برابریستای ترافرازنده

transzendente Psychologie

transcendental psychology

psychologie transcendante

transzendentaler Gesichtspunkt

transcendental point of view

point de vue transcendental

دیدگاه ترافرازنده

transzendente ...

131

transzendente ...

transcendental unity of apperception  
 unité transcendante de l'aperception

یگانگی ترافرازنده خوداندریافت

transzendente Einsichten

transcendental insights

vues transcendantes

بینشهای ترافرازنده

transzendente Elementarlehre

transcendental doctrine of elements

théorie transcendante des éléments

بن‌بارشناسی ترافرازنده

transzendente Erkenntnis

transcendental knowledge

connaissance transcendante

شناخت ترافرازنده

transzendente Erörterung

transcendental exposition

exposition transcendante

شرح ترافرازنده

transzendente Fragen

transcendental questions

questions transcendantes

برسشهای ترافرازنده

transzendente Freiheit

transcendental freedom

liberté transcendante

آزادی ترافرازنده

transzendente Funktion

transcendental function

fonction transcendante

کارکرد ترافرازنده

transzendente Gotteserkenntnis

transcendental knowledge of God

théologie transcendante

خداشناسی ترافرازنده

transzendente Grundsätze

transcendental principles

principes transcendants

آغازه‌های ترافرازنده

transzendente Hypothese

transcendental hypothesis

hypothèse transcendante

فرضیه ترافرازنده

transzendente Idealität

transcendental ideality

idéalité transcendante

مینوش ترافرازنده

transzendente Ideen

transcendental ideas

idées transcendantes

مینوهای ترافرازنده

transzendente Illusion

transcendental illusion

illusion transcendante

بندار باطل ترافرازنده

transzendente Kosmologie

transcendental cosmology

cosmologie transcendante

کیهانشناسی ترافرازنده

transzendente Kritik

transcendental critique

critique transcendante

سنجش ترافرازنده

transzendente Logik

transcendental logic

transzendente Analytik	transzendente Deduktion
transcendental analytic	transcendental deduction
analytique transcendante	déduction transcendante
آناکاویک ترافرازنده	هایس ترافرازنده
transzendente Antithetik	transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe
transcendental antithetic	transcendental deduction of the pure concepts of the understanding
antithétique transcendante	déduction transcendante des concepts purs de l'entendement
پادنهادیک ترافرازنده	تنقیح مناط ترافرازنده
transzendente Apperzeption	transzendente Dialektik
transcendental apperception	transcendental dialectic
aperception transcendante	dialectique transcendante
خود اندریافت ترافرازنده	دویمگوئیک ترافرازنده
transzendente Ästhetik	transzendente Dogmatik
transcendental aesthetic	transcendental dogmatism
esthétique transcendante	la dogmatique transcendante
حسیک ترافرازنده	جزمیت ترافرازنده
transzendente Atomistik	transzendente Doktrin
transcendental atomistic	transcendental doctrine
atomistique transcendante	doctrine transcendante
اتمیسیتیک [ = ذره گانی ] ترافرازنده؛ - [ «ذره گانی» ] از: بزرگمهر	افراه ترافرازنده
transzendente Aufgaben	transzendente Doktrin der Urteilskraft
transcendental problems	transcendental doctrine of judgment
problèmes transcendants	doctrine transcendante du jugement
مسئله های ترافرازنده	افراه ترافرازنده نیروی داوری
transzendente Bedeutung	transzendente Einheit
transcendental meaning	transcendental unity
sens transcendantal, signification transcendante	unité transcendante
معنای ترافرازنده	یگانگی ترافرازنده
transzendente Bejahung	transzendente Einheit der Apperzeption
transcendental affirmation	
affirmation transcendante	

tierisch	129	transzendente
tierisch		رساله
animal		transzendent
animal	جانوری	transcendent
		transcendant
Titel		تراگذرنده [«ترا» + «گذرنده»]
title; title-deed; ground		transzendental
titre	عنوان، نام؛ سند مالکیت، سند و عنوان	transcendental
		transcendental
Topik		ترافرازانده [«ترا» + «فرازانده» - آریان‌پور: «متعالی»، «برترین»؛ بزرگمهر: «متعالی»؛ ثلاثی: «فرازانده»، «فراگذرنده»؛ مهدی حائری یزدی، برای
topic		transcendentalism: «حکمت متعالیه»؛
topique	طوبیقا	خراسانی: «فراباشنده»؛ خرمشاهی: «متعالی»، «متعالیه»، «ترانسندانتال»؛ خوانساری: «متعالی»؛
Totalität		دایرة المعارف فارسی: «ساوراء حسی»؛ شیبانی:
totality		«استشراقی»؛ عنایت: «برین»؛ فروغی: «برترین»؛
totalité	تمامیت	مهدوی: «استعلایی»]
Totum / <i>totum</i>		das Transzendente
<i>totum</i>		the transcendental
tout	تمامی	le transcendental
tituliert		ترافرازندگار
titled		transzendente Abgezogenheit
régulier, avec le titre, titré, intitulé		transcendental abstractness
	مستند و با عنوان	abstraction transcendante
<i>totum substantiale phaenomenon</i>		آهنجش ترافرازانده
	تمامی جوهری پدیده‌ها	transcendental Absicht
Trägheit		transcendental reference
inertia		point de vue transcendental
inertie		نگرگاه ترافرازانده
	لختی	transzendente Amphibolie
Traktat		transcendental amphiboly
treatise		amphibolie transcendante
traité		ایهام ترافرازانده

thème	نهشته [لوائی]، موضوع	astronomie théorique	خترشناسی نظری
<i>theologia rationalis</i>	یزدانشناسی تعقلی	theoretische Erkenntnis theoretical knowledge	
<i>theologia revelata</i>	یزدانشناسی مبتنی بروحی مُنزل، یزدانشناسی و حیانی [بهاء‌الدین خرمشاهی: «و حیانی» برای [revealed و revelatory]	connaissance théorique	شناخت نظری
<i>theologia transscendentalis</i>	یزدانشناسی تَرافرازنده	theortische Erkenntnisquellen theoretical sources of knowledge sources théoriques de la connaissance	سرچشمه‌های نظری شناخت
Theologie		theoretisches Fürwahrhalten	
theology		theortical holding of a belief	
théologie	یزدانشناسی [مقدم]	croyance théorique	راست شماردن نظری
theologische Idee		theoretische Weltkenntnis	
theological idea		theoretical knowledge of the world	
idée théologique	مینوی یزدانشناختی	connaissance théorique du monde	جهانشناسی نظری
theologische Moral		Theorie	
theological ethics		theory	
morale théologique	اخلاق یزدانشناختی	théorie	نظریه
theologisches Ideal		Thesis	
theological ideal		thesis	
idéal théologique	مینوگان یزدانشناختی	thèse	برنهاد [فروغی]
theoretisch		<i>thesis cum anti-thesis</i>	برنهاد و پادنهاد
theoretical, —ly		Thetik	
théorique, théoriquement	نظری، نظراً	thetic	
theoretische Astronomie		thétique	
theoretical astronomy			برنهادیک [همچنین: نهادیک]

Teil	127	Thema
<i>supellex.</i>		غایت‌شناسی
– Persius, <i>Satirae</i> , iv, 52.		teleologische Absicht
در خانه خویشتن می‌باش و بنگر، تادریایی که امانات		teleological relation, teleological character
چه ساده است		but téléologique
Teil		نگرگاه غایت‌شناختی
part, detail, side; members		teleologische Gesetze
partie, détail; parti		teleological laws
بخش، جزء؛ طرف؛ زمره		lois téléologiques
das Teilbare		قانونهای غایت‌شناختی
the divisible		teleologischer Zusammenhang
le divisible		teleological connection
	امر بخش‌پذیر	lien téléologique
Teilbarkeit		همدوسش غایت‌شناختی
divisibility		teleologische Verknüpfung
divisibilité		teleological connection
	بخش‌پذیری	liaison téléologique
Teilbegriff		پیوستگی غایت‌شناختی
constituent concept		Temperament
concept partiel		temperament
	مفهوم فرعی	tempérament
Teile [MZ. ; – EZ. → Teil]		
details; parts		خوی
détails; parties		Theist
	جزئیات؛ جزءها، بخشها	theist
Teilung		théiste
division, divisibility		خداپرست تشریحی، خداگرو تشریحی، خداپرست ایمانی،
division		خداپرست ارتدکس، خداپرست ارتدکس
	بخش کردن، بخشش، تقسیم	theistisch
<i>teleologia rationis humanae</i>		theistical, —ly
	غایت‌شناسی عقل انسانی	théiste
Teleologie		خداگروانه، خداپرستانه، خداشناسانه
teleology		Thema
téléologie		theme

System ...	126	Tecum ..
unité systématique		تالر
یگانگی دستگاه‌مندانه	Tätigkeit	
System der Epigenesis der reinen Vernunft	activity	
system of the epigenesis of pure reason	activité	
système de l'épigénèse de la raison pure		فعالیت
دستگاه آبی زایش خرد ناب، دستگاه تکوین متعاقب	Tatsache	
خرد ناب، دستگاه تکوین تدریجی خرد ناب	fact	
System der sich selbst lohnende Moralität	fait	
system of self-rewarding morality		بوده [معین]
système de la moralité qui se récompense elle-même	Täuschung	
	illusion, deception, fallacy	
اخلاقی خود-پاداش‌یابنده	illusion	
szientifisch		توهم، پندار فریبنده، وهم فریبنده، پندار، وهم‌اندازی،
scientific		وهم‌انگیزی
scientifique	Tautologie	
	tautology	
علمی	tautologie	
		همانگویی
	tautologisch	
	tautological	
	tautologique	
		همانگویانه
Tafel	Technik	
table, tabular form	technique, technicality	
table, tableau	technique	
		تَشْنِیک، اسلوب، فنّ
Talent	technisch	
talent	technical, —ly, technical fashion, in a	
talent, don, disposition	technical fashion, in a technical manner	
موهبت، استعداد	technique, —ment, façon technique, de	
	façon technique	
Taler / Thaler		فتی، تَشْنِیکِی، تَشْنِیکانه، تَشْنِیکِی
thaler		
thaler		
		<i>Tecum habita et noris, quam sit tibi curta</i>



synthesis ...

125

systematische ...

*synthesis intellectualis*

ترکیب فکری

synthetischer Satz

مفهوم همنهادی

*synthesis speciosa*

ترکیب مجازی

synthetic proposition

proposition synthétique

synthetisch

synthetic, —ally

synthétique, —ment

همنهادی، همنهادانه، ترکیبی

synthetisches Urteil

synthetic judgment

jugement synthétique

گزاره همنهادی

synthetische Einheit

synthetic unity

unité synthétique

یگانگی همنهادی

synthetisches Verfahren

synthetic process

procédé synthétique

داوری همنهادی

synthetische Einheit der Apperzeption

synthetic unity of apperception

unité synthétique de l'aperception

یگانگی همنهادی خوداندریافت

System

system

système

فراروند ترکیبی

synthetische Erkenntnis

synthetic knowledge

connaissance synthétique

شناخت همنهادی

*systema assistentiae*[mo<sup>o</sup>ĩn] نظام مساعدتی، نظام تعاونی، نظام معین

دستگاه

synthetische Erkenntnisse a priori

*a priori* synthetic knowledge, synthetical knowledge *a priori*, synthetical cognitions *a priori*connaissances synthétiques *a priori*

شناختهای همنهادی برتوم

systematisch

systematic, —al, —ally, in (a) systematic fashion

systématique, —ment

دستگاه‌مند، دستگاه‌مندانه

synthetische Grundbeschaffenheiten

fundamental synthetic properties

propriétés fondamentales synthétiques

چگونگیهای بنیادین همنهادی

das Systematische

systematization, all that is systematic, what is systematic, the systematizing, the systematical character

le systématique, qq. ch. de systématique

جنبه دستگاه‌مندانه، عنصر دستگاه‌مندانه

synthetischer Begriff

synthetic concept

concept synthétique

systematische Einheit

systematic unity

Subtraktion		<i>suppositio absoluta</i>	
subtraction			فرض مطلق
soustraction		Supposition	
	تفریق	supposition	
		supposition	
Sukzession			فرض
succession			
succession		<i>suppositio relativa</i>	فرض نسبی
	توالی		
sukzessiv		symbolisch	
successive		symbolic	
successif		symbolique	
	متوالی		نمادین
sukzessiver Regressus		synonymisch	
successive regress		synonymous	
régression successive		comme synonyme, synonymique	
	سیر قهقرایی متوالی		مترادف
sukzessive Systhesis		Synopsis	
successive synthesis		synopsis	
synthèse successive		synopsis	
	همنهاد متوالی		
<i>sum cogitans</i>			همدید [خراسانی: «همبینی»]
	هستم فکرکننده، هستم متفکر	Synthesis	
<i>summa intelligentia</i> [nom. ; - acc. : <i>summam intelligentiam</i> ]		synthesis	
	عالیترین هوش، عالیترین هوشمند	synthèse	همنهاد، ترکیب
Summe		synthesis der Apprehension	
sum, as a whole		synthesis of apprehension	
somme, ensemble		synthèse de l'appréhension	
	حاصل جمع؛ حاصل		همنهاد ادراک ساده
supponieren		Synthesis der Begriffe	
to suppose, to assume		synthesis of the concepts	
supposer		synthèse des concepts	
	فرض کردن [همچنین: انگاشتن، پنداشتن، زیرنهادن]		همنهاد مفهومها

subreption	the substantial whole	
subreption	le tout substantiel	کلّ جوهری
Subreption des hypostasierten Bewußtseins	das substantielle Zusammengesetzte	
subreption of the hypostatized consciousness	the composite of substances	
subreption de la conscience hypostasiée	le composé substantiel	امر مرکب جوهری
قبول نامشروع آگاهی متجسم		
Subsistenz	substantive	
subsistence	[по существу: اویزمان]	به طور ذاتی
subsistance	Substanz	
	substance	قوام ذاتی
subsistierend	substance	
subsistence, subsistent, to subsist, subsisting		جوهر
subsistant, subsister, en qualité de substance	Substrat	
مقرّر	substrate, substratum	
substantia	substrat	فرولایه [عنایت]
جوهر		
substantiae noumena	Substratum	
جوهرهای معقول، جوهرهای ذاتهای معقول	substrate, substratum	
substantia et accidens	substrat, substratum	فرولایه [عنایت]
جوهر و عرض		
das Substantiale	Subsum[p]tion	
what is substantial	subsumption	
ce qu'il y a de substantiel	subsomption	تابعیت، تابع سازی
امر جوهری		
Substantialität	subtil	
substantiality	subtle	
substantialité	subtil	زیرکانه، ظریف، باریک، باریک بین
ذاتیت، جوهریت	Subtilität	
substantia phaenomenon	subtlety	
جوهر پدیده ها	subtilité	
das substantielle Ganze		نازک کاری زیرکانه، موشکافی

Subjekt	122	Subreption
subdivision, subdiviser	تقسیم فرعی	subjektive Deduktion subjective deduction déduction subjective
Subjekt		
subject		تنقیح مناظ ذهنی
sujet		subjektive Einheit
درون آخته [از «درون» + «آخته»، به قرینهٔ Objekt:		subjective unity
«برون آخته» (و با توجه به اصطلاح «درون ذهن»): ←		unité subjective
Objekt در همین واژه نامه؛ موضوع، مبتدا		یگانگی ذهنی
subjektiv		subjektive Folge
subjective		subjective succession
subjectif		succession subjective
ذهنی، درون آختی [«درون آختی» فقط در پیشگفتار		
مترجم، - نه در ترجمه]		توالی ذهنی
das Subjektive		subjektive Notwendigkeit
the subjective		subjective necessity
qq. ch. de subjectif		nécessité subjective
		ضرورت ذهنی
	امر ذهنی	subjektive Prinzipien
subjektive Bedeutung		subjective principles
subjective meaning		principes subjectifs
valeur subjective		
	معنای ذهنی	اصلهای ذهنی
subjektive Bedingung		subjektive Realität
subjective condition		subjective reality
condition subjective		réalité subjective
		واقعیت ذهنی
	شرط ذهنی	subjektive Ursachen
subjektive Beschaffenheit		subjective causes
subjective constitution		causes subjectives
nature subjective, constitution subjective		
	سرشت ذهنی	علتهای ذهنی
subjektive Beziehung		subordiniert
subjective aspect		subordinate, —d
point de vue subjectif		subordonné
		تابع، تبعی
	رابطهٔ ذهنی	Subreption

concept primitif, concept fondamental	stoïcien, stoïque	
مفهوم بنیادی	رواقی [اسم: - شکل فارسی صفت نیز هست.]	
Standhaftigkeit	streng	
firmness	strict, severe, pressing, rigorous	
fermeté	stricte, sévère, de manière stricte, rigoureux	
ثبات	دقیق، شدید، فرسخت، فرسختانه [«فرسخت» از «فر»]، پیشوند، از جمله به معنای: زیاد، بسیار، تمام (بسنجید با «فرزانه»، «فرسوده»، «فرجام»، و «سخت»]	
Standpunkt	streng	
standpoint	strictly, rigorously	
point de vue	strictement, rigoureusement	
das Stehende		فرسختانه
something fixed, the abiding	Strenge	
qq. ch. de fixe, ce qui subsiste	strictness, stringency, rigour	
ایستندگار	sévérité, rigueur	فرسختی
Steigerung	streng Allgemeinheit	
extension, advancement, progression, elevation, development	strict universality	
élévation, ascension	stricte universalité	کلیت فرسخت
صعود، ارتقاء	Studium	
Stelle	study	
position	étude	مطالعه
place, endroit, poser	subaltern	
Stellung	subaltern, subordinate, subsidiary, relative	
standpoint, position	subalterne	
disposition, position	متداخل [خوانساری، مصاحب، خواجه نصیرالدین طوسی]، مادون	
موضع	subdivisio	تقسیم فرعی
Stoff		
material, matter, stuff		
matière		
مایه، مصالح	Subdivision	
Stoiker	subdivision	
Stoic		

spekulative ...

120

Stammbegriff

spekulative Vernunft		spiritualist	
speculative reason		spiritualiste	
raison spéculative			روح گرو
	خرد نگورز	Spiritualität	
Spezies		spirituality	
species		spiritualité	
espèce			روحانیت
	نوع	spirituell	
spezifisch		spiritual	
specific, —ally		spirituel	
spécifique, —ment			معنوی، روحانی
	اختصاصی، اختصاصاً	Spontaneität	
das Spezifische		spontaneity	
specific quality		spontanéité	
marque spécifique			خودانگیختگی [عزت الله فولادوند]
	جنبه خاص	Spontaneität der Begriffe	
spezifischer Unterschied		spontaneity of concepts	
specific difference		spontanéité des concepts	
différence spécifique			خودانگیختگی مفهوما
	تفاوت اختصاصی	Sprache	
spezifische Schwere		language	
specific gravity		langue, langage	
pesanteur spécifique			زبان
	وزن مخصوص	Sprung	
Sphäroid		leap, <i>saltus</i>	
spheroidal		saut, sauter	
sphéroïde			جهش
	شبه کره [همچنین: کره وار، سپهواره]	Stammbaum	
Spiritualism		family tree	
spiritualism		arbre généalogique	
spiritualisme			شجره نامه
	روح گروی	Stammbegriff	
Spiritualist		fundamental concept, elementary concept	

das Sollen	119	spekulative ...
scepticism		صرفه‌جویی
scepticisme		Spekulation
	شک‌گرایی [آریان‌پور]	speculation
das Sollen		spéculation
ought		نگروری
devoir		spekulativ
	بایستن [= بایستن وظیفه‌وار و اخلاقی]	speculative
Sonnenwelt		spéculatif
solar system		نگرورانه، نگرور
monde solaire		spekulative Erkenntnis
	منظومه خورشیدی	speculative knowledge
<i>sophisma figurae dictionis</i>		connaissance spéculative
	مغالطه به سبب ابهام در حدّ میانگین [معنای تحت لفظی: مغالطه در شکل بیان]	شناخت نگرورانه
Sophist		spekulative Prinzipien
sophist		speculative principles
sophiste		principes spéculatifs
	سوفسطایی	اصولهای نگرورانه
Sophistikation		spekulative prinzipien der Vernunft
sophistication		speculative principles of reason
sophistication		principes spéculatifs de la raison
	سفسطه، سفسطه‌ورزی	اصولهای نگرورانه خرد
sophistisch		spekulatives Interesse
sophistical		speculative interest
sophistique		intérêt spéculatif
	سوفسطایی، سفسطه‌آمیز	علاقه نگرورانه
sophistische Sätze		spekulatives Wissen
sophistical proposition		speculative knowledge
propositions sophistiques		savoir spéculatif
	گزاره‌های سوفسطایی	دانستن نگرورانه
Sparsamkeit		spekulative Theologie
parsimony		speculative theology
économie		théologie spéculative
		یزدشناسی نگرورانه

	قانون آیینهای اخلاقی	Skandal der Philosophie scandal to philosophy scandale pour la philosophie	رسوایی فلسفه
Sittenlehre moral philosophy, ethics morale, éthique			
	اخلاق‌شناسی	Skeptiker sceptic sceptique	شک‌گرا
sittlich moral moral			
	اخلاقی	skeptisch sceptical sceptique	شک‌گرایانه
das Sittliche the moral sphere le domaine moral			
	امر اخلاقی	skeptische Methode sceptical method méthode sceptique	روش شک‌گرایانه
sittliche Gesetze moral laws lois morales			
	قانون‌های اخلاقی	skeptischer Idealism sceptical idealism idéalisme sceptique	مینوگروی شک‌گرایانه
Sittlichkeit morality moralité, principes de la morale			
	اخلاق - آیینی	skeptischer Idealist sceptical idealist idéaliste sceptique	مینوگرو شک‌گرا
situs [G: κείσθαι = keísthai] وضع [همچنین: نهش، نهاد]			
Sitz seat, native home siège, terrain, empire		skeptische Vorstellung sceptical representation représentation sceptique	تصویر شک‌گرایانه
هدیش [اوستایی و پارسی باستان: نشست، جایگاه، خانه، کاخ، کوشک، کانون؛ هم‌ریشه و تقریباً هم‌معنا با Sitz و seat و siège و «ز - نه - سه - ت»]. - دهخدا: «هدش»، «هدیش» (زیر ماده «تخت جمشید»); ابراهیم پورداود (در ویسپرد): «هدیش»; برطبق او، واژه زنده در گویش یزدی به معنای محل تابستانی که «همان هدیش اوستایی و پارسی باستان است»، نشست، جایگاه		Skeptizism scepticism scepticisme	شک‌گرایی [امیرحسین آریان‌پور]
		Skeptizismus	



117	Sittengesetz
<p>Simplizität</p> <p>Simplizität</p> <p>simplicity</p> <p>simplicité</p> <p>بساطت [ = سادگی؛ - شیبانی: «مفردیت»، «بساطة» ]</p> <p>simul [G: ἁμα = háma]</p> <p>مقارن [همچنین: با هم]</p>	<p>بیمعنائی</p> <p>sinnlich</p> <p>sensible, sensuous, sensory, sense-...</p> <p>sensible</p> <p>حسی</p>
<p>Simultaneität</p> <p>simultaneity</p> <p>simultanéité</p> <p>مقارنه [فروغی]</p>	<p>sinnliche Anschauung</p> <p>sensible intuition</p> <p>intuition sensible</p> <p>سهش حسی</p>
<p>ein Singular</p> <p>one, a / the singular</p> <p>qq. ch. de singulier</p> <p>امر مفرد</p>	<p>sinnliche Eindrücke</p> <p>sensible impressions</p> <p>impressions sensibles</p> <p>تأثرهای حسی</p>
<p>Sinn</p> <p>sense; meaning; mind</p> <p>sens; esprit, tête</p> <p>حس؛ معنا، مفهوم؛ شعور، مخیله</p>	<p>sinnliche Empfindungen</p> <p>sensible impressions</p> <p>impressions sensibles, sensations</p> <p>یافته‌های حسی</p>
<p>Sinnenlehre</p> <p>doctrine of sensibility</p> <p>théorie de la sensibilité</p> <p>حس‌شناسی</p>	<p>sinnliche Erkenntnis</p> <p>sensible knowledge</p> <p>connaissance sensible</p> <p>شناخت حسی</p>
<p>Sinnenwelt</p> <p>sensible world, world of senses</p> <p>monde sensible, monde des sens</p> <p>جهان حسی</p>	<p>Sinnlichkeit</p> <p>sensibility</p> <p>sensibilité</p> <p>حسگانی</p>
<p>Sinnenwesen</p> <p>sensible entity</p> <p>être des sens</p> <p>جهان حسی</p>	<p>Sitten</p> <p>morals</p> <p>mœurs, morale</p> <p>آیینهای اخلاقی، اخلاق [«اخلاق» فقط در پیشگفتار مترجم]</p>
<p>das Sinnleere / Sinnleeres</p> <p>nonsense, empty of sense</p> <p>non-sens</p> <p>هستومند حسی</p>	<p>Sittengesetz</p> <p>moral law, law of morality</p> <p>loi morale, loi des mœurs</p>

le moi	خود، خویشتن [همچنین: نفس]	spontanéité	خودکاری
selbständig		Selbstverleugnung	
independent, self-subsistent		self-denial, self-abnegation, abnegation	
indépendant	خودایستا	abnégation	از خودگذشتگی
Selbständigkeit		Seligkeit	
self-sufficiency, independence		blessedness	
substantialité, indépendance, autonomie	خودایستایی	félicité	سعادت ابدی، سعادت ازلی، سعادت سرمدی، رحمت ایزدی
Selbstanschauung		sensatio	احساس
self-intuition		sensibel	
intuition de soi-même, intuition par soi-même	خودسهی	sensible	
Selbstbeherrschung		sensible	محسوس
self-control		sensifizieren	
domination de soi-même	خویشتنداری	to sensualize	
Selbstbewußtsein		sensualiser	حسی گرداندن
self-consciousness		sensitiv	
conscience de soi, conscience de soi-même	خودآگاهی	sensuous	
Selbsterkenntnis		sensitif	حسی
self-knowledge, self-examination		Sensualphilosophen	
connaissance de soi-même	خودشناسی	sensualists	
Selbstgebärung		philosophes sensualistes	فیلسوفان حس‌گرو
spontaneous generation		Sentenz	
enfancement spontané	خودزایی	judicial sentence	
Selbsttätigkeit		sentence	حکم دادگاه
self-activity			

Schöpfung creation création	آفرینش	Schwärmerei fanaticism fanatisme, illumination extravagante	تعصب
Schranke limitation, limit, boundary limite, borne	کرانه، حدّ	die Schwere gravity, weight pesanteur	وزن، سنگینی
Schulbegriff scholastic concept concept scolastique	مفهوم مدرسی	das Scientifische the scientific de scientifique, le scientifique	عنصر علمی
Schuld fault faute	گناه	<i>secunda Petri</i> دوم پطروس [بخش دوم کتاب پی یر دولارامه؛ — کتابه از «نیروی داوری درست»، «قوة قضاوت صحیح»]	
die Schulen the schools les écoles		Seele soul âme	روح، نفس
فلسفه مدرسی [همچنین: مدارس فلسفی]		Seeleneigenschaften properties of the soul propriétés de l'âme	خاصیتهای روح
schulgerecht methodical, —ly, scholastic, —ally, academic scolaire, forme scolaire, scolastique, savam- ment, scientifique	مدرسی	Seelenlehre doctrine of the soul, psychology psychologie, science de l'âme	روح شناسی [= روانشناسی]
schulgerechte Beweise formal arguments arguments scolastiques	برهانهای مدرسی	das Sein being existence, l'être	هستی
Schulsprache language of the schools termes de l'école		das Selbst the self	
	زبان فلسفه مدرسی		

Schematismus der reinen Verstandesbegriffe	espèce de raisonnement, raisonnement	
schematism of the pure concepts of understanding		نوع قیاس، نوع استدلال
schématisme des concepts purs de l'entendement	Schlüssel	
	key	
	clef	
دیسہ‌نمایی مفہوم‌های ناب فهم		کلید
das Schlechthininnere	Schlußfolge	
the absolutely inner element	conclusion, inference, reasoning	
qq. ch. d'absolument interne	preuve, déduction, argumentation, conclure	
امر مطلقاً درونی		نتیجہ قیاسی
schlechthin notwendiges Wesen / schlechthinnotwendiges Wesen	Schlußsatz	
absolutely necessary being	conclusion	
être absolument nécessaire	conclusion, conséquence	
هست‌ومند مطلقاً ضروری		نتیجہ قیاس، نتیجہ قیاسی
das Schlechthinunbedingte	Schmerz	
the completely unconditioned	pain	
l'inconditionnel absolu, l'absolument inconditionné	douleur	
		درد، الم
امر مطلقاً نامشروط	Scholastiker	
das Schließen	schoolmen	
inference, inferring, concluding	(les) scolastiques	
raisonner, raisonnement		فیلسوفان مدرسی
نتیجہ گیری، نتیجہ گرفتن	scholastisch	
	scholastic	
	scolastique	
Schluß		مدرسی
conclusion, inference, syllogism, reasoning, process of reasoning	das Schöne	
conclusion, conclure, raisonnement, inférence, conséquence, syllogisme	the beautiful	
نتیجہ قیاسی، استدلال قیاسی، قیاس، نتیجہ گیری	le beau	
		آنچه زیباست، زیبایی [همچنین: امر زیبا]
Schlußart	Schönheit	
kind of inference, mode of reasoning, reasoning, kind of argument	beauty	
	beauté	
		زیبایی

Sachheit	113	Schematismus
chose en soi	چیز فی نفسه	تندذهنی، تیزهوشی ریزبینانه
Sachheit		Schattenbilder
thinghood, reality		shadowy images
choséité		fantômes
	چیزیگی [= شیئیت]	انگاره‌های شیخ‌گون، انگاره‌های مبهم
Satz		Schattenriß
proposition, assertion, principle		outline, sketch
proposition, thèse; principe	گزاره [مصاحب، شهابی]؛ اصل	esquisse, esquisse rapide
		طرح گرت‌وار
Satz des Nichtzuunterscheidenden		Schätzung
principle of identity of indiscernibles		appraising
principe des indiscernables	اصل عدم تمایز	apprécier, appréciation
		ارزیابی
Satz des Widerspruchs		Schein
principle of contradiction, law of contradiction		illusion, illusory semblance
		apparence, illusion; mirage
principe de contradiction, principe de non-contradiction	اصل آخشیج‌ناپذیری [فروغی]: «اصل امتناع تناقض»، «اصل امتناع جمع مستقابلان»، «اصل بطلان تناقض»	فرانمود [جهانگشای جوینی]: «...، و غنچه در حسرت [.]»، غنجان از دلتنگی خون در شیشه می‌کرد و فرامی‌نمود که خنده است...»
		Scheinwissen
Satz vom zureichenden Grunde		illusory knowledge
principle of sufficient reason		apparence de savoir
principe de raison suffisante	اصل سبب کافی	دانستن فرامودی
		Schema [pl.: Schemata]
Scharfsichtigkeit		schema
acuteness		schème
pénétration	تیزبینی	دیسه‌نما [پهلوی: «دیسگ»: شکل، صورت، ایده]
		Schemata → Schema
Scharfsinnigkeit		Schematismus
acuteness, discriminative observation		schematism
pénétration		schématisme
		دیسه‌نمایی

juge, critique

داور، قاضی

richtig geschlossene Begriffe

rightly inferred concepts

concepts exactement conclus

مفهومهای درست نتیجه‌گیری شده

Richtigkeit

correctness, rightness, being just, validity

exactitude, légitimité, être juste, valeur

درستی، صحت، راستی

Richtmaß

standard, measure

règle, unité de mesure

سنجه

Richtschnur

plumb-line; guidance, guide, norm, rule,  
rule of conductcordeau, fil à plomb; direction, norme, règle,  
règle de conduite

ریسمان کار: [ریسمان شاغول، مطمار، رژه، رژه پهن، (از وسیله‌های بتایان)، و نیز: ریسمان درودگران (در آلمانی فزون بر اینها همچنین: ریسمان باغبانان)، برای راست کردن کار. — به مفهوم مجازی: قاعده و راهنما، راهنما، راهنمای رفتار و کردار]

Richtung

direction

direction

راستا، جهت

Richtungslinie

line of direction, guiding line, line, route

ligne de direction, ligne

خط رآستانما، خط راهنما

Rückgang

regress, proceeding reverse-wise

régression

بازگشت، پسرفت

Rückgang in indefinitum

regress in indefinitum

régression in indefinitum

بازگشت تا حد نامعین

Rückgang ins Unendliche

regress in infinitum

régression infinie

بازگشت تا بیکران

Ruhe

quiescence, rest, immobility, standstill

repos, immobilité

ایستش، سکون، آرامش

Rute

rood

perche

روته [از یکانهای درازادر آلمان قدیم؛ بزرگتر از «سازن»]

## S

Sache

thing; matter, subject-matter

chose; sujet

چیز؛ امر، موضوع

Sache an sich / Sache an sich selbst

thing in itself

reproduktive ...	111	Richter
reproductif	بازسازانه	دلیل تلافی‌جویانه
reproduktive Einbildungskraft		Revolution
reproductive imagination		revolution
imagination reproductrice		révolution
نیروی انگارش بازسازانه		انقلاب
Reproduzibilität		Rezension
reproducibility		analysis, critical review
faculté de se reproduire, reproductibilité		recensement, examen
بازساخت‌پذیری، بازساخت‌توانی		نقد
das Reproduzierte		Rezeptivität
the reproduced		receptivity
le reproduit		réceptivité
بازساخته		قوة اندرپذیرندگی، اندرپذیرندگی
requisita		Rezeptivität der Eindrücke
شرایط لازم [«شرایط» جمع «شریطه»]		receptivity for impressions, receptivity of impressions
Requisite[n]		réceptivité des impressions
requisites, what is required		اندرپذیرندگی تأثرها
conditions requises		Reziprokabilität [≙ Reziprozität]
ملازومات [همچنین: شریطه‌های لازم، شرایط لازم، احتیاجات، مقتضیات]		coincidence, reciprocity, *reciprocability
Restriktion		réciprocité, *réciprocabilité
restriction		اندرهم‌کارگری [این ماده در هیچ یک از فرهنگهای آلمانی دیده نشد. شکل‌های قیاسی انگلیسی و فرانسه بر مبنای <i>reciprocable</i> قرار دارند که در آکسفورد ضبط شده. در گزینش معادل فارسی، <i>Reziprozität</i> را معادل فرض کرده‌ایم.]
restriction, être restreint	قید	
Resultat		Rhapsodie
consequence, result, outcome		rhapsody
résultat	نتیجه	rhapsodie, rapsodie
Retorsion		آمیخته درهم [شیبانی: «خلیط مشوش»]
retort, retortion, turning upon, turning back, retaliation		Richter
rétorquer, rétorsion		judge, critic, one who is sitting in judgment

reines ...

110

reproduktiv

pure schema		نابی، خلوص [همچنین: پاکی]
schème pur	دیده‌نمای ناب	Rekognition
reines Selbstbewußtsein		recognition
pure self-consciousness		récognition
conscience pure		
		بازشناخت
reine Synthesis		Relation
pure synthesis	خودآگاهی ناب	relation
synthèse pure		relation
		اضافت [= نسبت]
		relativ
reine Vernunft	همنهاد ناب	relative, —ly
pure reason		relatif, relativement
raison pure		
		نسبی، در نسبت با
		relativisch [auf]
reine Vernunftkenntnisse	خرد ناب	relatively, relative [to]
pure knowledge of reason, pure cognitions of reason		par rapport [à], relativement [à]
		نسبت به
connaissances pures de la raison, connaissances rationnelles pures		Religion
	شناخت‌های خردی ناب، شناخت‌های ناب خرد	religion
		religion
		دین
reine Verstandeskenntnis		remissio
pure knowledge yielded by understanding, pure knowledge of the understanding		
		تخفیف
connaissance pure de l'entendement	شناخت ناب فهم	repraesentatio
		ارتسام [همچنین: تصور، بر نمود]
reine Wirkung		Reproduktion
pure effect		reproduction
effet pur		reproduction
	معلول ناب	
Reinigkeit		بازسازی
purity		reproduktiv
pureté		reproductive



reine ...

109

reines ...

catégorie pure		معنای ناب
reine Logik	مقوله ناب	reiner Vernunftbegriff
pure logic		pure concept of reason, concept of pure reason
logique pure		concept pur de la raison, concept rationnel pur
reine Mathematik	منطق ناب	مفهوم ناب خرد، مفهوم خردی ناب
pure mathematics		reiner Vernunftgebrauch
mathématique pure, mathématiques pures	ریاضیات ناب	employment of pure reason, pure employment of reason
reine Moral		usage pure de la raison, usage de la raison pure
pure ethics		کاربرد ناب خرد
morale pure		reiner Verstand
reine Philosophie	اخلاق ناب	pure understanding
pure philosophy		entendement pur
philosophie pure		فهم ناب
reine Psychologie	فلسفه ناب	reiner Verstandesbegriff
pure psychology		pure concept of understanding
psychologie pure		concept pur de l'entendement
reiner Begriff	روانشناسی ناب	مفهوم ناب فهم
pure concept		reines Denken
concept pur		pure thought, pure thinking
reiner Empirismus	مفهوم ناب	pensée pure
pure empiricism		اندیشیدن ناب
empirisme pur		reine Seelenlehre
reiner Sinn	آرئین گروهی ناب	pure psychology
strict meaning, pure sense		psychologie pure
sens pur		روح‌شناسی ناب
		reines intellektuelles Vermögen
		pure intellectual faculty
		pouvoir intellectuel pur
		قوة فکری ناب
		reines Schema

regulative ...	108	reine ...
regulative principles principes régulateurs	آغازه‌های تنظیمی	pur, purement ناب، منزّه، پاک، تمیز، خالص
regulative Prinzipien regulative principes principes régulateurs	اصولهای تنظیمی	reine Anschauung pure intuition intuition pure سهش ناب
regulativer Begriff regulative concept concept régulateur	مفهوم تنظیمی	reine Apperzeption pure apperception aperception pure خوداندريافت ناب
regulativer Vernunftgebrauch regulative employment of reason usage régulateur de la raison	کاربرد تنظیمی خرد	reine Einbildungskraft pure imagination imagination pure نیروی انگارش ناب
regulatives Gesetz regulative law principe régulateur	قانون تنظیمی	reine Erkenntnis pure knowledge connaissance pure شناخت ناب
Reich der Gnaden kingdom of grace règne de la grâce	پادشاهی مهر	reine Erkenntnisse a priori pure <i>a priori</i> knowledge, pure <i>a priori</i> cognitions connaissances pures <i>a priori</i> شناختهای ناب پرتوم
Reich der Natur kingdom of nature règne de la nature	پادشاهی طبیعت	reine Form pure form forme pure صورت ناب
Reihe series série	سلسله، رشته، ردیف	reine Intelligenz pure intelligence intelligence pure هوش ناب
rein pure, purely		reine Kategorie pure category

	مشروعیت، حقانیت	government	
Rechtschaffenheit		gouvernement	
righteousness, uprightness, honesty, correctness			دولت، حکومت [همچنین: فرمانروایی]
honêteté		<i>regnum gratiae</i>	مملکت مرحمت
	درستی	regressiv	
Reduktion		regressive, —ly	
reduction		régressif, régressivement	
réduction			قهقرایی، به سان قهقرایی
	تحویلی؛ کاهش؛ احیا	regressive Synthesis	
<i>reflexio</i>		regressive synthesis	
	تأمل	synthèse régressive	
[reduktiv			همنهاد قهقرایی
reductive		Regressus	
reductif		regress, regressus	
[تحویلی؛ کاهش] [این واژه در متن اصلی موجود نیست.]		régression	
Reflexion			سیر قهقرایی
reflection, reflexion		<i>regressus in indefinitum</i>	
réflexion		régression in indefinitum [F]	
	تأمل		سیر قهقرایی تا حد نامعین
Reflexionsbegriffe		<i>regressus in infinitum</i>	
concepts of reflection		régression in infinitum [F]	
concepts de la réflexion			سیر قهقرایی تا بینهایت
	مفهومهای تأملی	regulativ	
Regel		regulative	
rule, law, principle		régulateur	
règle			تنظیمی [همچنین: منظم کننده، رایاننده]
	قاعده، اصل [«اصل» فقط در ماده زیرین:]	regulative Einheit	
Regel der Identität		regulative unity	
law of identity, principle of identity		unité régulatrice	
règle d'identité, règle de l'identité			یگانگی تنظیمی
اصل اینهمانی [= اصل هویت]		regulative Grundsätze	
Regierung			

real possibility	Realität	
réelle possibilité, possibilité réelle	reality, actuality	
امکان واقعی	réalité	واقعیت، شیئیت
<b>Realerklärung</b>	<i>realitates noumena</i>	
real explanation	واقعیت‌های معقول، واقعیت‌های معقولات، واقعیت‌های	
explication réelle	ذات‌های معقول	توضیح واقعی
ein reales Zusammengesetztes / das reale	<i>realitates phaenomena</i>	
Zusammengesetztes	واقعیت‌های پدیده‌ها	
real composite	<i>realiter</i>	
composé réel	réellement [F]	به طور واقعی
امر مرکب واقعی		
<b>Realgrund</b>	Rechenkunst	
real ground	arithmetic	
principe réel	arithmétique	حساب
بنیاد واقعی		
realisieren	Rechenschaft	
to realize	justification, to give an account of, to call to	
réaliser	account, to account for	
تحقق بخشیدن، شیئیت بخشیدن، شیئیت یافتن	rendre compte, compte rendu	توجیه
<b>Realism / Realismus</b>		
realism	Recht	
réalisme	right, justice	واقعیت‌گروی
	droit, raison	
<b>Realist</b>		
realist	Rechtfertigung	حق، حقانیت
réaliste	justification	
واقع‌گرو، واقعیت‌گرو	justification, justifier	توجیه
<i>realitas noumenon</i>		
واقعیت معقول، واقعیت معقولات، واقعیت ذات‌های		
معقول	Rechtmäßigkeit	
<i>realitas phaenomenon</i>	legitimacy, rights, justifying	
واقعیت پدیده‌ها	légitimité, légitimer	

rationale ...

105

reale ...

	فیزیک تعقلی	rationalistisches System	
rationale Physiologie		rationalist system	
rational physiology		systeme rationaliste	
physiologie rationnelle			دستگاه عقل‌گروانه
	گیتی‌شناسی تعقلی	Rationalzahlen	
rationaler Psychologe		rational numbers	
rational psychologist		nombres rationnelles	
psychologue rationnel			عددهای گویا [افضلی‌پور]، عددهای منطبق
	روانشناس تعقلی	Raum	
rationale Psychologie		space; extension	
rational psychology		espace	
psychologie rationnelle			مکان، فضا
	روانشناسی تعقلی	Raum und Zeit	
rationale Reinigkeit		space and time	
rational purity		espace et le temps	
pureté rationnelle			مکان و زمان
	خلوص تعقلی [همچنین: نای تعقلی]	real	
rationale Seelenlehre		real	
rational doctrine of the soul, rational psychology		réel	
science rationnelle de l'âme, psychologie rationnelle			واقعی
	روح‌شناسی تعقلی	Realdefinition	
rationale Theologie		real definition	
rational theology		définition réelle	
théologie rationnelle			تعریف واقعی
	یزدانشناسی تعقلی	das Reale	
rationalis		the real	
		le réel, qq. ch. de réel	
			عنصر واقعی، امر واقعی، امور واقعی
	تعقلی	reale Erkenntnisse	
Rationalist		real modes of knowledge, real cognitions	
rationalist		connaissances réelles	
rationaliste			شناخت‌های واقعی
	عقل‌گرو	reale Möglichkeit	

quantitative

quantitatif

کمی

*quantorum* [gen. pl.]

کَمَها [همجنین: اکام، کموم]

*quantum* / Quantum*quantum*, quantité [F]

کم، کمیت، مقدار

*quantum continuum*

کم متصل [خواجه نصیرالدین طوسی]

*quantum discretum*

کم منفصل [خواجه نصیرالدین طوسی]

Quelle / Quell

source

source

سرچشمه

*quid facti*

جنبه واقعی چیست؟ [اویزمان: «جنبه واقعی امر»:

фактическая сторона дела]

*quid juris*

جنبه حقوقی چیست؟ جنبه قانونی چیست؟ [اویزمان:

«جنبه حقوقی امر»، «جنبه قانونی امر»:

правовая сторона дела]

*quodlibet ens est unum, verum, bonum*

هر کائن دلخواه واحد است، حقیقی است، خیر است

*quod mecum nescit, solus vult scire videri*آنچه را که همراه با من نمی‌داند، می‌خواهد چنین نماید  
که بتنهایی بدان آگاه است*Quod sapio, satis est mihi; non ego curo,**Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*- Persius, *Satirae*, iii, 78-79.

آنچه می‌دانم مرا بس است؛ من دوست نمی‌دارم

آن باشم که آرکه سیلاؤس یا سولون نگون بخت بود

## R

das Radikale

the radical

le radical

اساسی، امر اساسی

Radikalvermögen

radical faculty

pouvoir radical

توانش اساسی، قوه اساسی

*ratiocinatio pollysyllogistica*

استنتاج عقلی طی قیاسات مرکب

das Rationale

the rational

le rationnel

عنصر تعقلی

rationale Erkenntnis

rational knowledge

connaissance rationnelle

شناخت تعقلی

rationale Kosmologie

rational cosmology

cosmologie rationnelle

کیهانشناسی تعقلی

rationale Physik

rational physics

physique rationnelle

psychologischer ...

103

quantitativ

concept fondamental psychologique

مفهوم بنیادین روانشناختی

psychologischer Idealismus

psychological idealism

idéalisme psychologique

مینوگروی روانشناختی

Punkt

point

point

نقطه، نکته

## Q

*quaestio facti* [nom.]

مسئله امر واقع

*quaestionem facti* [acc.]

مسئله امر واقع

*quaestiones domesticae*

سؤالهای داخلی [همچنین: مسئله‌های داخلی]

*qualitas et quantitas*

qualité et quantité [F]

کیفیت و کمیت

Qualität

quality, character

qualité

کیفیت

qualitativ

qualitative

qualitatif

کیفی

qualitative Einheit

qualitative unity

unité qualitative

یگانگی کیفی

qualitative Vielheit

qualitative plurality

pluralité qualitative

بسیاری کیفی

qualitative Vollständigkeit (Totalität)

qualitative completeness (totality)

intégrité qualitative (totalité), intégralité

qualitative (la totalité)

فرآرستگی کیفی (تمامیت)

*quando* [G: ποτε = pôte]

متی [همچنین: هنگام، زمان، کی]

*quanta continua*

کتهای متصل [همچنین: اکمام متصله، کوم متصله]

*quantitas*

کمیت

Quantität

quantity

quantité

کمیت

Quantität der Urteile

quantity of judgments

quantité des jugements

کمیت داوریهها

*quantitatem* [acc. – nom.: *quantitas*]

کمیت

*quantitatis* [gen. – nom.: *quantitas*]

کمیت

quantitativ

	سير مترقی تا حدّ نامعین	<i>prototypon</i>	بیش نمون
<i>progressus in infinitum</i>	سير مترقی تا بینهایت	<i>prototypon transscendentale</i>	بیش نمون ترافرزنده
Projekt		provisorisch	
project		provisional, —ly	
projet		provisoire, —ment	موقتاً
	فراآخته [«فرا» + «آخته»؛ ← Objekt و Subjekt در همین واژه‌نامه]، طرح، نقشه	Prozeß	
	πρόληψις = prólepsis	legal action, lawsuit	
	توقع، پیش‌اندگیری، پیش‌نگرش [بزرگ نادرزاد: «زمینه‌بیشین»]	procès	محاکمه
Propädeutik		Prüfung	
propaedeutic		examination	
propédeutique	بیش‌آموزیک	examen	آزمون
propädeutisch		<i>psychologia rationalis</i>	روانشناسی عقلی
propaedeutic		Psychologie	
propédeutique	بیش‌آموزانه	psychology	
Proportion		psychologie	روانشناسی
proportion		psychologisch	
proportion	تناسب	psychological, —ly	
Prosyllogismus		psychologique, —ment	روانشناسانه، روانشناختی
prosyllogism		psychologische Idee	
prosyllogisme	قیاس مقدّم	psychological idea	
<i>protensive</i>		idée psychologique	مینوی روانشناختی
protensively	به شیوه‌ی فرتنیده [= دور رو]	psychologischer Grundbegriff	
protensivement		fundamental psychological concept	
	πρώτον ψεύδος = prōton pseûdos		
	اشتباه اولیه		



<i>prius</i> [G: πρότερον = próteron]		problematic	
	تقدم [همچنین: پیشی]	théologie transcendantale problématique	
Proberstein		یزدانشناسی ترافازنده اشکالی، یزدانشناسی	
touchstone, test		ترافازنده احتمالی	
pierre de touche		problematische Urteile	
	محک	problematic judgments	
Problem		jugements problématiques	
problem		داوریهای احتمالی، داوریهای اشکالی	
problème		Produkt	
	مشکل، مسئله	product	
Problema		produit	
problem			محصول
problème		produktiv	
	مسئله	productive	
problematisch		productif	
problematic			تولیدی
problématique		productive Einbildungskraft	
	اشکالی، احتمالی	productive imagination	
problematischer Begriff		imagination productrice	
problematic concept			نیروی انگارش تولیدی
concept problématique		produktive Synthesis der Einbildungskraft	
	مفهوم اشکالی، مفهوم احتمالی	productive synthesis of the imagination	
problematischer Idealismus		synthèse productive de l'imagination	
problematic idealism			همنهاد تولیدی نیروی انگارش
idéalisme problématique		progressive Synthesis	
	مینوگروی احتمالی، مینوگروی اشکالی	progressive synthesis	
problematischer Satz		synthèse progressive	
problematic proposition			همنهاد مترقی
proposition problématique		<i>progressus</i>	
	گذاره احتمالی، گزاره اشکالی	progress, <i>progressus</i>	
problematische transzendente Theologie		progression, <i>progressus</i>	
problematic transcendental theology,			ترقی
transcendental theology [being]		<i>progressus in indefinitum</i>	

Prämisse	100	Prinzipium ...
raison pratique	خرد عملی	Prinzip der Aggregation principle of aggregation principe de l'agrégation
Prämisse premiss, premise prémisse		اصل تجمع
Prätension pretension prétension	مقدمه	Prinzip der Gleichartigkeit principle of homogeneity principe de l'homogénéité
		اصل همگنی
Präzision precision précision	ادّعا، مدّعا	Prinzip der Homogenität principle of homogeneity principe de l'homogénéité
		اصل تجانس
primitiv primitive primitif	دقت	Prinzip der Kontinuität der Formen principle of continuity of forms principe de la continuité des formes
		اصل پیوستاری صورتها، اصل همتنیداری صورتها [همچنین: اصل استمرار صورتها، اصل اتصال صورتها]
Prinzipium principle, foundation, <i>principium</i> principe, fondement, <i>principium</i>	ابتدایی، بدوی	Prinzip der Spezifikation principle of specification principe de la spécification
		اصل تخصیص
<i>principium causalitatis</i>	اصل علیّت	Prinzipien a priori <i>a priori</i> principles principes <i>a priori</i>
<i>principium identitatis indiscernibilium</i>	اصل وحدت تشخیص ناپذیرها	اصلهای پرتوم
<i>principium vagum</i>	اصل مبهم	Prinzipium principle principe
		اصل
Prinzip principle, foundation principe	اصل	Prinzipium der Sinnlichkeit principle of sensibility principe de la sensibilité
		اصل حسگانی

Prämisse	100	Prinzipium
raison pratique	خرد عملی	Prinzip der Aggregation principle of aggregation principe de l'agrégation
Prämisse premiss, premise prémisse		صل تجمع
Prätension pretension prétension	مقدمه	Prinzip der Gleichartigkeit principle of homogeneity principe de l'homogénéité
Prätension pretension prétension		صل همگنی
Präzision precision précision	ادعا، مدعا	Prinzip der Homogenität principle of homogeneity principe de l'homogénéité
Präzision precision précision		اصل تجانس
primitiv primitive primitif	دقت	Prinzip der Kontinuität der Formen principle of continuity of forms principe de la continuité des formes
primitiv primitive primitif		اصل پیوستاری صورتها، اصل همتنیداری صورتها [همچنین: اصل استمرار صورتها، اصل اتصال صورتها]
Prinzipium principle, foundation, <i>principium</i> principe, fondement, <i>principium</i>	ابتدایی، بدوی	Prinzip der Spezifikation principle of specification principe de la spécification
<i>principium causalitatis</i>	اصل	اصل تخصیص
<i>principium identitatis indiscernibilium</i>	اصل علیت	Prinzipien a priori <i>a priori</i> principles principes <i>a priori</i>
<i>principium vagum</i>	اصل وحدت تشخیص ناپذیرها	اصلهای پرتوم
Prinzip principle, foundation principe	اصل مبهم	Prinzipium principle principe
Prinzip principle, foundation principe		اصل حسگانی
Prinzip principle, foundation principe	اصل	Prinzipium der Sinnlichkeit principle of sensibility principe de la sensibilité

Prädikat	99	praktische ...
prédicaments, prédicats	سیاقه‌ها	la pratique, intérêt pratique, ordre pratique, domaine pratique, point de vue pratique
Prädikat		امر عملی، زمینه عملی، جنبه عملی
predicate		praktische Beziehung
prédicat		practical point of view
	محمول [همچنین: خبر]	point de vue pratique
prädizieren		رابطه عملی؛ نگرگاه عملی، نقطه نظر عملی
to predicate		praktische Erkenntnis
affirmer, se servir de prédicat		practical knowledge
محمول قراردادن، اسناد کردن، خبر دادن، اطلاق کردن		connaissance pratique
Präformationssystem der reinen Vernunft		شناخت عملی
preformation-system of pure reason		praktische Freiheit
système de préformation de la raison pure		practical freedom
دستگاه تشکیل قبلی خرد ناب		liberté pratique
pragmatisch		آزادی عملی
pragmatic		praktische Logik
pragmatique		practical logic
ورزگروانه		logique pratique
pragmatische Gesetze		منطق عملی
pragmatic laws		praktische Prinzipien
lois pragmatiques		practical principles
قانونهای ورزگروانه		principes pratiques
pragmatischer Glaube		اصولهای عملی
pragmatic belief		praktischer Gebrauch
foi pragmatique		practical employment, practical use
گروش ورزگروانه		usage pratique
praktisch		کاربرد عملی
practical		praktisches Interesse
pratique		practical interest
عملی		intérêt pratique
das Praktische		علاقه عملی
the practical, sphere of the practical, practical field		praktische Vernunft
		practical reason

پادستیهیک، پادرمیک، جدال، جدل [همچنین:  
جدل‌ورزیک]

polemisch

polemical

polémique

پساد-آرتیکانه، پساد-آرتیک‌گرانه، پادستیهشی،  
پادستیهانه، پادرمی، پادزمانه، جدالی، جدلی،  
جدل‌ورزانه [همچنین: دفاعی-جدالی]

das Polemisieren

polemic, polemize, polemicize

polémique, polémiquer

پاد-آرتیکیدن، پادستیهیدن، پادرمیدن، جدال کردن،  
جدل‌ورزیدن [همچنین: دفاع و جدال کردن]

populär

popular

populaire

مردم‌پسند، مردمی

Popularität

popularity

popularité

مردم‌پسندی

Position

positing, position

position

وضع

positiv

positive

positif

مثبت

das Positive / etwas Positives

the positive, what is positive

le positif, donnée positive

امر مثبت، امور مثبت

Postprädikamente

post-predicaments

post-prédicaments

سیاقه‌های تالیه

postulieren

to postulate

postuler

وضع کردن، فرض کردن، طلب کردن، مصدیره

Postulat

postulate

postulat

اصل موضوعه [یا: «اصل موضوع»: افزایش «-»،  
به‌خاطر بهتر خوانده شدن و روشن ساختن جنبه صفتی  
«موضوع» است؛ - هومن: «اصل گزارده»]

Postulate des empirischen Denkens  
überhaupt

postulates of empirical thought in general

postulats de la pensée empirique en général

اصولهای موضوعه اندیشیدن آرونی عموماً

potential

potential, —ly

virtuel, —lement, potentiel, —lement

بالقوه

potentialiter

potentially

virtuellement, potentiellement

بالقوه

Prädikabilien

predicables

prédicables

استادیه‌ها

Prädikamente

predicaments

théologie physique

گیتی-یزدانشناسی

physikotheologischer Beweis

physico-theological proof

preuve physico-théologique

برهان گیتی-یزدانشناختی

Physiologie

physiology

physiologie

فیزیولوژی؛ گیتی‌شناسی، پیکرشناسی

Physiologie des menschlichen Verstandes

physiology of the human understanding

physiologie de l'entendement humain

گیتی‌شناسی فهم آدمی

physiologisch

physiological, —ly

physiologique, —ment

پیکرشناسانه، پیکرشناختی، گیتی‌شناسانه،

گیتی‌شناختی، از نظر علم وظایف‌الاعضاء،

فیزیولوژیک، فیزیولوژیانه

physisch

physical

physique

فیزیکی، مادی

physische Hypothesen

physical hypotheses

hypothèses physiques

فرضیه‌های فیزیکی

physische Punkte

physical points

points physiques

نقطه‌های فیزیکی

physischer Einfluß

physical influence

influence physique

نفوذ فیزیکی

physischmechanische Verknüpfung

physico-mechanical connection

liaison physico-mécanique

پیوستگی فیزیکی-مکانیکی

physischtheologischer Beweis

physico-theological proof

preuve physico-théologique

برهان گیتی-یزدانشناختی

Planet

planet

planète

سیاره

platonische Republik

Republic of Plato

République de Platon

جمهوریت افلاطونی

Platonism

teaching of Plato

Platonisme

پلاتون‌گروی، آیین افلاطون

Pneumatismus

pneumatism

pneumatisme

نفخه‌گروی [علی‌مراد داودی: «نفخه» برای

[pneuma]

Polemik

polemic, polemics

polémique

پاد-آرتیک [از «پاد» + «آرتیک» (artik) در پارسی

میان به معنای جنگ و ستیزه و جدال و پیکار]،

Philodoxie	96	Physikotheologie
phenomenon		philosophique
phénomène		فلسفی
Philodoxie	پدیده	philosophische Definitionen
philodoxy		philosophical definitions
philodoxie		définitions philosophiques
		تعریفهای فلسفی
Philosoph	عقیده دوستی	philosophische Erkenntnis
philosopher		philosophical knowledge
philosophe		connaissance philosophique
		شناخت فلسفی
Philosophie	فیلسوف	philosophische Grundsätze
philosophy		philosophical principles
philosophie		principes philosophiques
		آغازهای فلسفی
Philosophie der Natur	فلسفه، فرزانش دوستی	Physica / <i>physica</i>
philosophy of nature		physics [E]
philosophie de la nature		فیزیک
		<i>physica generalis</i>
		فیزیک عمومی
Philosophie der reinen Vernunft		<i>physica pura</i> (oder <i>rationalis</i> ) [nom.; – acc.: <i>physicam puram</i> (oder <i>rationalem</i> )]
philosophy of pure reason		<i>physica pura</i> (or <i>rationalis</i> )
philosophie de la raison pure		<i>physica pura</i> (ou <i>rationalis</i> )
	فلسفه خرد ناب	فیزیک مجرد (یا تعقلی)
Philosophie der Sitten		<i>physica rationalis</i>
philosophy of morals		فیزیک تعقلی
philosophie des mœurs	فلسفه آیینهای اخلاقی	
philosophieren		Physik
to philosophize		physics
philosopher		physique
	فلسفه ورزیدن، فلسفیدن	فیزیک
philosophisch		Physikotheologie
philosophical		physico-theology

<i>per ...</i>	95	Phänomen
<i>per appositionem</i>	از راه نزدهم‌گذاری	Persönlichkeit
<i>perceptio</i>	ادراک حسی	personality personnalité
Perception		شخصیت
perception		<i>per sophisma figurae dictionis</i>
perception		طی مغالطه به سبب ابهام در حدّ میانگین
	ادراک حسی	<i>per thesin</i>
<i>per disparata</i>		از راه برنهاد
طی تباین و تقسیم، طی تقسیم و تباین [اویزرمان: [делением]		<i>perversa ratio</i>
<i>per episylogismos</i>	طی قیاسهای مؤخر	عقل معکوس
<i>per hypothesin</i>	از راه فرضیه، از راه زیرنهاد	Perzeption
<i>per intus susceptionem</i>	از راه عمل داخلی	perception
<i>per prosylogismos</i>	طی قیاسهای مقدم	perception
Person		ادراک حسی
person		Petition
personne	شخص	assumption
Personalität		pétition
personality		افتراض، مصادره
personnalité		Pflicht
personifizieren		duty
to personify		devoir
personnifier	شخصیت پذیرفتن [همچنین: شخصیت یافتن؛ شخصیت بخشیدن، شخصیت دادن]	فرضیه، فریزه، وظیفه [آیا «فرضیه» عربی است، یا پهلوی، از frēz، به معنای «فرضیه» و «وظیفه»؟]
		Phaenomena und Noumena
		phenomena and noumena
		phénomènes et noumènes
		پدیده‌ها و ذاتهای معقول
		Phaenomenon
		phenomenon
		phénomène, phaenomenon
		پدیده
		Phänomen



ostensiver Beweis

ostensive proof

preuve ostensive

برهان نمایاننده

## P

Palingenesis

palingenesis

palingénésie

باززایی [ = تناسخ ]

parabolischer Lauf

parabolic course

cours parabolique

مسیر سهمی [ = شلجمی ]

paradox

paradoxical, —ly

paradoxal, —ement

پاراادخسانه [ ← توضیح زیر ]

das Paradoxe

paradox

paradoxe

پاراادخشی [ با تلفظ pāradaxši, از parā و parā در

اوستایی و پارسی باستان، هم‌معنا و هم‌ریشه با παρά

= pará یونانی، + «دخشی» از daxš- اوستایی به

معنای «آموزاندن»، «تعلیم دادن»؛ — واژه یونانی

δόξα به معنای «عقیده»، هم‌ریشه است با doctor

لاتین به معنای «معلم».

Paralogism

paralogism

paralogisme

پاراگویی [در یونانی παραλογισμός و

παραλογίζεσθαι: «پارا + گویی» (بسنجید با

«پرت‌گویی»). توجه کنید که اصل یونانی به معنای

«استدلال غلط، گاه با تعمد» است، حال آنکه معنای

کنونی پارالوژیسم «استدلال غلط، ولی معمولاً با

حسن نیت» است.]

Paralogismus

paralogism

paralogisme

پاراگویی

Partei

party

parti

طرف

partikularer Satz

particular proposition

proposition particulière

گزاره جزئی

passio [G: πάσχειν = páschein]

انفعال، آن‌ینفعل [همچنین: واکنش، پذیرفتن، کشیدن]

passiv

passive

passif

انفعالی

passives Subjekt

passive subject

sujet passif

درون‌آخته انفعالی

pathologisch

pathological, —ly

pathologique, —ment, de pathologie

بیماری‌شناسی؛ به سان انفعالی

preuve ontologique	برهان هستی‌شناختی	organization	
Ontotheologie		organisation	اندام‌وارگی، سازمان، سازمان آلی
onto-theology		Organon	
onthologie		organon	
	هستی-یزدانشناسی	organon	
optischer Schein			ارغنون
optical illusion		das Original	
illusion d'optique, illusion optique	خطای باصره	the original	
		l'original	اصل
Ordnung		Ort	
order		location, place, region	
ordre	نظم	lieu	حیث [بزرگمهر]، جا
Organ		[orthodox	
organ		orthodox	
organe, instrument	افزار، اندام، اندام حسّی	orthodoxe	
Organisation		[أرتادخس، أرتادخشانه [از: «أرتا» (ایرانی: arta- به معنای «قانون»، «داد»، «نظم جهانی»، «راستی» که در پیشوند «آردشیر» دیده می‌شود)، و «دخس» (ایرانی: daxš- به معنای آموزاندن و تعلیم دادن)، به مفهوم «راست‌اندیش» و «راست‌گیش» و غیره. این واژه در متن اصلی موجود نیست. همچنین ← das [Paradoxe	
constitution of the sense organs, organization, structure		ostensiv	
organisation	اندام‌های حسّی، اندام‌ش [از: *اندامیدن]، اندام‌وندی [همچنین: سازمان، سازمان آلی]	ostensive	
organisch		ostensif	نمایاننده [بزرگمهر: «اشاری»]
organic, organized	اندام‌وند، [همچنین: اندام‌مند]، آلی	ostensiver Begriff	
organique, organisé		ostensive concept	
organisiert		concept ostensif	مفهوم نمایاننده
organized			
organisé	اندامیده [از: *اندامیدن]		
Organisierung			

objektive ...	92	ontologischer ...
objektive Einheit objective unity unité objective	یگانگی عینی	objective ground raison objective, principe objectif بنیاد عینی
objektive Folge objective succession succession objective	توالی عینی	objektiv synthetisch objectively synthetic objectivement synthétique عیناً هم نهادانه
objektive Gesetze objective laws lois objectives	قانونهای عینی	Obrigkeit authority autorité supérieure مقام غیر قضایی
objektive Gültigkeit objective validity valeur objective	اعتبار عینی	Offenbarung revelation révélation مکاشفه
objektive Komparation objective comparison comparaison objective	مقایسه عینی	ökonomischer Grundsatz der Vernunft economical requirement of reason principe d'économie de la raison آغازۀ اقتصاد خرد
objektive Möglichkeit objective possibility possibilité objective	امکان عینی	omnitudo realitatis همگی واقعیت
objektive Realität objective reality réalité objective	واقعیت عینی	ontologia هستی شناسی [بزرگمهر]
objektiver Gebrauch objective employment, objective use usage objectif	کاربرد عینی	Ontologie ontology ontologie هستی شناسی [بزرگمهر]
objektiver Grund		ontologisch ontological ontologique هستی شناسانه، هستی شناختی، - هستی شناسی ontologischer Beweis ontological proof

causalité suprême	والاترین علیّت	Objekt an sich object in itself objet en soi	برون آخته فی نفسه
oberster Grund ultimate ground raison suprême, principe suprême	والاترین بنیاد	Objekt der Erfahrung object of experience objet de l'expérience	برون آخته تجربه
oberstes empirisches Prinzipium supreme empirical principle principe empirique suprême	والاترین اصل آروینی	Objekt der Sinne object of senses objet des sens	برون آخته حسّها
oberstes Prinzip supreme principle principe suprême	والاترین اصل	objektiv objective, —ly objectif, objectivement	عینی، برون آختی [«برون آختی» فقط در پیشگفتار مترجم بکار رفته است.]
oberste Ursache supreme cause, Supreme Cause cause suprême	والاترین علّت	objektive Bedeutung objective meaning signification objective, valeur objective	معنای عینی
Objekt object objet		objektive Begriffe objective concepts concepts objectifs	مفهومهای عینی
برون آخته [Objekt] به معنای «شیء»، «چیز»، «عین»، «موضوع»، «مصدق»، و دیگرها، مترادف با Gegenstand (برابراستا)؛ در لاتین: <i>objectum</i> . ستاک نعتی مجهول خنثای مصدر <i>ob-jacere</i> : خود از <i>ob</i> : «برابر»، «پیش»، و <i>iacere</i> : «انداختن»، «افکندن»، «اوژتیدن». — «برون آخته»، از: «برون» + «آخته» از «آختن» (سه «آهیختن»، «آهنجیدن»): «کشیدن»، «برکشیدن»: «برون بر کشیده در برابر ذهن»، «در برابر ذهن ایستاده»، «برابراستا»؛ ملهم از پیشنهاد بزرگمهر: «برون یاخته». ضمناً بسنجید با توالی دو واژه در جامع الحکمتین، اثر ناصر خسرو، ص ۵۴: «مردم را بیافریدم از گلی بیرون آخته از جایی».			
		objektive Beharrlichkeit objective permanence permanence objective	بایندگی عینی
		objektive Deduktion objective deduction déduction objective	تفقیح مناط عینی

notwendiges ...

90

oberste ...

necessary judgment

jugement nécessaire

داوری ضروری

notwendiges Wesen

necessary being, necessary existence

être nécessaire, existence nécessaire

هستومند ضروری [همچنین: واجب الوجود]

Notwendigkeit

necessity

nécessité

ضرورت

Noumenon

noumenon

noumène

ذات معقول

*numerica identitas*

وحدت عددی

numerische Einheit

numerical unity

unité numérique

یگانگی عددی

numerische Identität

numerical identity

identité numérique

اینهمانی عددی

numerische Verschiedenheit

numerical difference

diversité numérique

اختلاف عددی

numerisch identisch / numerisch-identisch

numerically identical

numériquement identique

عدداً اینهمان

*numero diversa*

عدداً مختلف

*numero eadem*

عدداً همانند

*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon, -- aeternitas necessitas phaenomenon, etc.*

تعداد، کمیت پدیده‌هاست؛ احساس، واقعیت پدیده‌ها؛ ثبات و دوام شیء‌ها، جوهر پدیده‌ها؛ -- ابدیت، لزوم پدیده‌ها؛ و غیره.

## O

Obersatz

major premiss, major

majeure

مقدمه مهین [ابن‌سینا]

oberste Bedingung

highest condition

condition suprême

والاثرین شرط

oberste Intelligenz

supreme intelligence, highest intelligence

intelligence suprême, suprême intelligence

والاثرین هوش، والاثرین هوشمند

oberste Kausalität

ultimate causality

nihil ...

89

notwendiges ...

<i>nihil negativum</i>		Noogonie	
	عديم ناقض	noogony	
<i>nihil privativum</i>		noogonie	عقل‌زایی
	عديم سالب		
<i>nihil ulterius</i>		Noologisten	
	فرا تر، هيچ!	noologists	
<i>Nil actum reputans, si quid superesset agendum</i>		noologistes	عقل‌گروان
	تا زمانی که کاری باقی مانده که می‌بایست انجام گیرد، هیچ کاری را انجام شده نمی‌داند	Norm	
<i>Nomothetik</i>		norm	
<i>legislation</i>		norme	هنجار
<i>nomothétique</i>		Nötigung	
	ناموس‌نهادیک، قانون‌گذاری	coercion, compulsion	
<i>non datur fatum</i>		contrainte	الزام
	ضرورت کور وجود ندارد		
<i>non datur hiatus</i>		Notio / <i>notio</i>	
	خرق [=شکاف اندر میان چیزها] وجود ندارد	notion	
<i>non datur vacuum formarum</i>		notion	پنداره [فرهنگ معین]
	خلاً در صورتها یافته نمی‌شود	Notion	
<i>non defensoribus istis tempus eget</i>		notion	
	اوضاع به این گونه مدافعان [=پدافندگان] نیاز ندارد	notion	
<i>non entis nulla sunt praedicata</i>			پنداره [معین]
	بر له هیچ کائنی، هیچ گونه محموله‌هایی وجود ندارند	das Notwendige / ein Notwendiges	
<i>non est infinitus</i>		the necessary, what is necessary	
	نامتناهی نیست	le nécessaire, qq. ch. de necessaire	امر ضروری
<i>non liquet</i>			
	روشن نیست	notwendige Einheit	
<i>Nonsens</i>		necessary unity	
<i>nonsense</i>		unité nécessaire	
<i>non-sens</i>			یگانگی ضروری
	یاوگی	notwendiges Urteil	

negative ... )	88	niedere ...
negative belief foi négative	گروش منفی	nichtig null, void, groundless nul, inutile
negative Urteile negative judgments jugements qui sont négatifs, jugements négatifs	داوریهای سلبی	بوج [و نیز: هیچ] Nichtigkeit nullity, futility le néant, nullité, vanité
Neigung inclination, tendency tendance, penchant, inclination	گرایش، میل و هوس	das Nichts nothing, nothingness rien, le néant [: aus Nichts: <i>ex nihilo</i> ] هیچ [= هیچی]، نیستی
<i>nervus probandi</i>	دلیل عمده	das Nichtsein not-being, non-being, non-existence, nonexistence non-existence
Neuerung innovation innovation	نوآوری	nichtsinnlich / nicht-sinnlich non-sensible non sensible, non-sensible نهستی
Neutralität neutrality neutralité	بی‌یکسوئی [احمد کسروی]	nicht-sinnliche Anschauung non-sensible intuition intuition non sensible ناحسی
<i>nexus</i>	اتصال	sehsh nachsi
<i>nexus effectivus</i>	اتصال مؤثر، اتصال عملی	das Nicht-Wissen not to know, not knowing ignorance
<i>nexus finalis</i>	اتصال نهایی، اتصال غایی	niedere Begriffe lower concepts concepts inférieurs ندانستن
Nichtbewußtsein non-consciousness n'avoir pas conscience, *non-conscience	ناآگاهی	مفهومهای پایین‌تر

Naturforschung investigation of nature investigation de la nature		mechanism of nature mécanisme de la nature, mécanisme naturel	مکانیسم طبیعت
	پژوهش طبیعت	Naturnotwendigkeit natural necessity nécessité naturelle, nécessité physique	
Naturgabe natural gift don naturel			ضرورت طبیعی
	دهش طبیعی	Naturuntersuchung empirical investigation, investigation into nature recherche naturelle, investigation de la nature	
Naturgesetze laws of nature, natural laws lois de la nature, lois physiques			بازجویی طبیعت
	قانونهای طبیعی	Naturwissenschaft natural science science de la nature, physique	
Naturkunde natural science physique			دانش طبیعی
	طبیعت‌شناسی	Naturzwang compulsion of nature contrainte de la nature	
Naturlehre physics, physical science, doctrine of nature physique			جبر طبیعت
	طبیعت‌شناسی	<i>negatio</i> négation [F]	سلب [= نفی = نایش = نقض]
Naturlehrer natural philosopher physicien			
	طبیعت‌شناس	Negation negation négation	
natürliche Theologie natural theology théologie naturelle			سلب [= نفی = نایش = نقض]
	یزدانشناسی طبیعی	negativ negative négatif	
Naturmannigfaltigkeit manifoldness in nature diversité de la nature			منفی، سلبی
	بسیارگانی طبیعت	negativer Glaube	



Naturforschung		mechanism of nature	
investigation of nature		mécanisme de la nature, mécanisme naturel	
investigation de la nature			مکانیسم طبیعت
	پژوهش طبیعت	Naturnotwendigkeit	
Naturgabe		natural necessity	
natural gift		nécessité naturelle, nécessité physique	
don naturel			ضرورت طبیعی
	دهش طبیعی	Naturuntersuchung	
Naturgesetze		empirical investigation, investigation into nature	
laws of nature, natural laws			
lois de la nature, lois physiques		recherche naturelle, investigation de la nature	
	قانونهای طبیعی		
Naturkunde			بازجویی طبیعت
natural science		Naturwissenschaft	
physique		natural science	
	طبیعت‌شناسی	science de la nature, physique	
Naturlehre			دانش طبیعی
physics, physical science, doctrine of nature		Naturzwang	
physique		compulsion of nature	
	طبیعت‌شناسی	contrainte de la nature	
Naturlehrer			جبر طبیعت
natural philosopher		<i>negatio</i>	
physicien		négation [F]	
	طبیعت‌شناس		سلب [= نفی = نایش = نقض]
natürliche Theologie		Negation	
natural theology		negation	
théologie naturelle		négation	
	یزدانشناسی طبیعی		سلب [= نفی = نایش = نقض]
Naturmannigfaltigkeit		negativ	
manifoldness in nature		negative	
diversité de la nature		négatif	
	بسیارگانی طبیعت		منفی، سلبی
Naturmechanismus		negativer Glaube	

réflexion	ژرفاندیشی	concepts physiques	مفهوم‌های طبیعی
Natur		Naturbestimmung	
nature		natural constitution	
nature	طبیعت، چستی، ماهیت	destination naturelle	سرشت طبیعی
<i>natura formaliter spectata</i>	طبیعت صورتاً ملحوظ	Natur der Dinge	
Naturalist		nature of things, nature of the things	
naturalist		nature des choses	
naturaliste	طبیعت‌گرو	طبیعت شیء‌ها؛ چستی شیء‌ها، چستی امرها، طبیعت امور	
naturalistisch		Natur der Vernunft	
naturalistic, —ally		nature of reason	
naturaliste, d'une manière naturaliste	طبیعت‌گروانه	nature de la raison	طبیعت خرد
<i>natura materialiter spectata</i>	طبیعت مادّاتاً ملحوظ	Natureinheit	
Naturanlage		unity of nature, unity in nature	
natural endowment, natural disposition		unité de la nature	یگانگی طبیعی
disposition de (sa) nature, disposition naturelle	استعداد طبیعی	Naturell	
Naturbedingungen		disposition, natural disposition	
natural conditions		naturel	سرشت طبیعی
conditions naturelles	شرط‌های طبیعی	Naturerkenntnis	
Naturbegebenheiten		knowledge of nature	
natural events		connaissance physique, connaissance de la nature	شناخت طبیعت
événements naturels	رویدادهای طبیعی	Naturerklärung	
Naturbegriffe		explanation of natural appearances, explanation of nature	
concepts of nature		explication physique, explication naturelle	توضیح طبیعی

morality		mystisch	
moralité		mystical	
	اخلاق	mystique	
Moralphilosophie			رازورانه
moral philosophy			
philosophie morale	فلسفه اخلاقی		
Moraltheologie			
moral theology, ethico-theology		<b>N</b>	
théologie morale	یزدانشناسی اخلاقی		
<i>motus</i> [G: κίνησις = kīnēsis]	حرکت [همچنین: جنبش]	Nachbild	
		copy, image	
<i>mundus intelligibilis</i>		copie, image	
monde intelligible [F]	عالم معقول		بی انگاره
<i>mundus phaenomenon</i>		Nacheinandersein	
	عالم پدیده‌ها	succession	
<i>mundus sensibilis</i>		succession	بی دری‌بی آیند
monde sensible [F]	عالم محسوس	das Nachfolgende	
		that that follows, that which follows	
<i>mundus sensibilis et intelligibilis</i>		le parti qui suivie	
monde sensible et monde intelligible [F]	عالم محسوس و عالم معقول	امر پسین [= امر مؤخر]، امر بعدی	
muriatische Erden		Nachforschung	
muriatic earths		enquiry, investigation	
terres muriatiques	خاکهای موریاتی [= کلورورها]	recherche, investigation	پژوهش
		Nachlassung	
Muster		loss, remission	
pattern		déperdition	واهلش
modèle, type		Nachsinnen	
	الگو	reflection	

Monade	84	Moralität
moment	وهله [همچنین: لحظه]	moral, —ly moral, —ement
Monade		اخلاقی
monad		moralische Gesinnung
monade	جوهر فرد [حافظ؛ - فروغی]، مونا	moral sentiment, moral disposition disposition morale, intention morale
Monadisten		نیت اخلاقی، مننن اخلاقی، اعتقاد اخلاقی، واروم
monadists		اخلاقی
monadistes	مونا	moralisches Gesetz moral law
Monadologie		loi morale
monadology		قانون اخلاقی
monadologie	مونا شناسی	moralisches Glauben / moralischer Glaube moral belief
Monas		foi morale
monas		گرویدن اخلاقی
monade	جوهر فرد [حافظ؛ - فروغی]	moralische Vernunftprinzipien moral principles of reason principes moraux de la raison
Monogramm		اصلهای اخلاقی خرد، اصلهای خردی اخلاقی
monogram		moralische Vollkommenheit
monogramme	طغرا	moral perfection perfection morale
<i>monogramma</i>	طغرا	کمال اخلاقی
Monotheismus		moralische Welt
monotheism		moral world
monothéisme	یکخداگروی، یکخدایی، یکتاپرستی، توحید	monde moral
die Moral		Moralisten
the moral, morality		moralists
la morale	اخلاق	moralistes
moralisch		Moralität

moyen	واسطه، میانجی [ناصر خسرو]، وسیله	modus	
		mode	
mittelbar		mode	
mediate			صیغه، وجه، حالت [به مفهوم «ضرب» در این کتاب ملاحظه نشد.]
médiat	به میانجی، با میانجی، از راه	<i>modus ponens</i>	
Mittelding			وجه وضعی، وجه وضع مقدم-تالی در قیاس
intermediate mode of existence, <i>tertium quid</i>			استثنایی، وجه وضعی در قیاس استثنایی [این اصطلاح با احتمال در متن به مفهوم «وجه وضع تالی-مقدم در قیاس استثنایی» بکار رفته است.]
intermédiaire, chose intermédiaire	شیء میانی	<i>modus tollens</i>	
Mittelpunkt			وجه رفعی، وجه رفع تالی-مقدم در قیاس استثنایی، وجه رفعی در قیاس استثنایی
centre, common centre		das Mögliche	
centre, point central	کانون، مرکز	the possible	
Modalität		le possible	
modality			امر ممکن
modalité	جهت	mögliche Erfahrung	
Modifikation		possible experience	
modification		expérience possible	
modification			تجربه ممکن
چگونگی یابی، چگونگی پذیری [همچنین: کیفیت- پذیری، حالت پذیری؛ - در معنای فاعلی: چگونگی- سازی، چگونگی بخشی، کیفیت بخشی، حالت دادن. - شبانی: «تکییف»]		Möglichkeit	
		possibility	
		possibilité	امکان
... <i>Modo maxima rerum,</i> <i>Tot generis natisque potens ...</i> <i>Nunc trahor exul, inops, ...</i> - Ovidus, <i>Metamorphosis</i> , xiii, 508-510 ... نی بر اوج قدرت، و خدایگان با فرزندان و دامادان بسیار... ولی اکنون، رانده شده و بینوا... [همچنین: «... تهید شده...»]		<i>moleculae</i> [nom. pl.; - gen. pl.: <i>molecularum</i> ]	مولکولها
		das Moment	
		moment, component, factor, momentum	
		moment	عامل
		der Moment	
		moment	



homme	انسان، آدمی	مَتَاغِیْتِیک، مابعدالطبیعه [μετά] در یونانی هم‌ریشه است با «میان» در فارسی؛ ولی پیشوند «مَتا» از matay- اوستایی گرفته شده: >-men* در هند و اروپایی نخستین: (۱) برجستن، سر به فلک کشیدن، والا بودن، قلّه، کوه، ... (۲) اندیشیدن؛ ← والدۀ بوکورنی و بوکورنی؛ ← محمود حسایی، مقدمه فیزیک حالت جامد: «مت»: «متپایدار»: [métastable]
Menschensinn		
human sense, understanding		
sens humain, sens commun	شعور انسانی	
Menschheit		
humanity, mankind		Metaphysik der Natur
humanité		metaphysics of nature
	بشریت	métaphysique de la nature
		مَتَاغِیْتِیک طبیعت
merito fortunae		Metaphysik der Sitten
	به سبب بخت نیکو [اویزerman: «از بخت نیکو»] از حسن تصادف»: [по счастливому случаю]	metaphysics of morals
Merkmal		métaphysique des mœurs
character, criterion		مَتَاغِیْتِیک آیینهای اخلاقی
caractère, critérium, signe	نشانه	Metaphysiker
		metaphysician
Meßkunst		métaphysicien
mathematics, geometry		مَتَاغِیْتِی گرو
géometrie, mathématiques	هندسه ریاضیات [همچنین: هندسه عملی، زمین-پیمایی]	metaphysisch
		metaphysical
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος = metábasis eis állo génos	گذر به جنس دیگر استدلال [اویزerman: «گذر به حیطه دیگر [استدلال]»]:	métaphysique
		مَتَاغِیْتِیانه
переход в другую область [рассуждения]		metaphysische Aufgabe
metaphysica naturalis	مسئله مَتَاغِیْتِیانه	metaphysical problem
		problème de métaphysique
		metaphysische Behauptungen
	مَتَاغِیْتِیک طبیعی	metaphysical assertions, metaphysical declarations
Metaphysik		affirmations métaphysiques
metaphysics, metaphysic		حکماهای مَتَاغِیْتِیانه
métaphysique		metaphysische Bestimmung

mathematische Synthesis		مکانیسم، [همچنین: ساز و کار]
mathematical synthesis		Medium
synthèse mathématique	همنهاد ریاضی	medium
		médium
mathematisch-transzendental		واسطه
mathematical-transcendental		Mehrheit
transcendental-mathématique, mathématique-transcendental	ریاضی-ترافرازانده	plurality
		pluralité
Maxime		تکثر [همچنین: بسیاری]
maxim		meinen
maxime		to opine, opinion
مبدأ حکمتی [همچنین: اصل حکمتی، مبدأ ذهنی، قانون عقلی، سرآغازه]		opiner, opinion
		عقیده داشتن
Maximen der Vernunft		das Meinen
maxims of reason		opining, opinion
maximes de la raison	مبدأهای حکمتی خرد	opinion
		عقیده داشتن، عقیده
Maximum		Meinung
maximum		opinion, view
maximum		opinion
	بیشینه	عقیده
Mechanik		<i>melior est conditio possidentis</i>
mechanics		بہتر است وضع کسی که مالک است
mécanique	مکانیک	Menge
		amount, plurality, multiplicity, number, complex, sum, total, set; series; mass of men
mechanisch		
mechanical, —ly		
mécanique, —ment	مکانیکی	multitude, nombre, pluralité, ensemble; foule
		مجموعه، مقدار، توده، انبوه، کثرت؛ تعداد
Mechanismus		Mensch
mechanism		human being, man, human
mécanisme		



materiell	79	mathematischer ...
phénomène	مادهٔ پدیدار	mathematical axioms
materiell		axiomes mathématiques
material		اصولهای متعارف ریاضی [همچنین: ارز آغازهای ریاضی]
matériel	مادی	mathematische Definitionen
das Materielle		mathematical definitions
the material		définitions mathématiques
qq. ch. de matériel		تعریفهای ریاضی
materielle Welt	امر مادی	mathematische Erkenntnis
material world		mathematical knowledge
monde matériel		connaissance mathématique
		شناخت ریاضی
Mathema [pl. : Mathemata]	جهان مادی	mathematische Grundsätze
mathema		mathematical principles
mathema		principes mathématiques
		آغازهای ریاضی
Mathemata → Mathema	ریاضیه	mathematische kategorien
		mathematical categories
Mathematik		catégories mathématiques
mathematics		مقوله‌های ریاضی
mathématique, —s	ریاضیات	mathematische Methode
		mathematical method
mathematisch		méthode mathématique
mathematical, —ly		روش ریاضی
mathématique, —ment		mathematischer Punkt
	ریاضی [همچنین: ریاضیانه]	mathematical point
mathematische Antinomie		point mathématique
mathematical antinomy		نقطهٔ ریاضی
antinomie mathématique		mathematischer Regressus
	ناموسان‌بیکاری ریاضی	mathematical regress
mathematische Axiome		régression mathématique
		سیر قهقرایی ریاضی

marc	مارک	condition materielle et hypostatique	
Maß		شرط مادی و شرط جسمی، شرط مادی و شرط	
measure, degree		اقتصادی، شرط مادی و متجسم، شرط مادی و اقتصادی	
mesure, grandeur, degré	اندازه، میزان، سنجه، مرتبه	[تبصره: این عبارت در A620/B648 واقع می‌شود، و	
Maßgabe: ... nach] Maßgabe [des / der...		در آنجا فقط جزء hypostatische Bedingung	
measure, proportion: according to, in proportion to, in conformity with		آن در پانوشت ترجمه ضبط شده و در واژه‌نامه هم در	
mesure: dans la mesure de, sur le plan de		ردیف الفبایی خود قرار گرفته است. ضبط آن به	
سنجه: بر طبق سنجه، بر پایه سنجه، به میزان، بر طبق،		این صورت استثنائاً انجام می‌گیرد.]	
متناسب با، ... [پس از دو نقطه، شیوه معمول کاربرد		Materialien	
کلمه نشان داده شده است.]		materials	
Mäßigung		matériaux	ماده‌های نخستین
moderation		Materialism	
modération, être modéré		materialism	
میانروی [همچنین: ملایمت، ترازمندی، اعتدال،		matérialisme	ماده‌گروی
شمردگی،...]: تعدیل		Materialismus	
material		materialism	
material		matérialisme	ماده‌گروی
matériel		Materialist	
	مادی	materialist	
materiale Notwendigkeit		matérialiste	
material necessity			ماده‌گرو
necessité matérielle	ضرورت مادی	materialiter	مادّتا
materialer Idealismus		Materie	
material idealism		matter; subject-matter, material	
idéalisme matériel		matière	
	مینوگروی مادی		ماده؛ ماده نخستین
materiale und hypostatische Bedingung		Materie der Erscheinung	
material and hypostatic condition, material		matter of the appearance	
and substantial condition		matière dans le phénomène, matière de	



Lizenz		rapport d'opposition logique	
licence, license			برابرنهش منطقی
licence	بروانه	logische Form	
		logical form	
Logik		form logique	
logic			صورت منطقی
logique	منطق	logische Funktionen	
		logical functions	
Logik der Wahrheit		fonctions logiques	
logic of truth			کارکردهای منطقی
logique de la vérité	منطق حقیقت	logische Möglichkeit	
		logical possibility	
Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs		possibilité logique	
logic of the general employment of the understanding			امکان منطقی
logique de l'usage général de l'entendement	منطق کاربرد عام فهم	logische Notwendigkeit	
		logical necessity	
Logik des besonderen Verstandesgebrauchs		necessité logique	ضرورت منطقی
logic of the special employment of understanding		logische Reflexion	
logique de l'usage particulier de l'entendement	منطق کاربرد ویژه فهم	logical reflection	
		réflexion logique	تأمل منطقی
Logik des Scheins		logischer Ort	
logic of illusion		logical location	
logique de l'apparence	منطق فرانمود	lieu logique	حیز منطقی
logische Dialektik		logischer Paralogismus	
logical dialectic		logical paralogism	
dialectique logique	دوچمگونیک منطقی	paralogisme logique	پاراگویی منطقی
logische Entgegensetzung		logisches Merkmal	
logical opposition		logical criterion	

leerer Raum empty space espace vide, le vide	فضای تهی، مکان تهی	Lehrspruch doctrine sentence	مانترا [از اوستای-maθra: - واژه «مهسرا» که بوسیله میرزا محمود آقا مجتهد شهابی تربتی خراسانی در رهبر خرد برای «منطق» بکار برده شده، همین واژه است.]، دستور
leere Zeit empty time temps vide	زمان تهی	das Leidende the patient le patient	
legislatorisch legislative, legislatorial, of legislative authority législateur, législatif	مقتنه	Leitfaden clue, guidance, guiding-thread fil conducteur, fil, direction	کارپذیر
Lehrart method méthode	شیوه آموزش	Leitschnur guiding thread, leading string, leading principle fil qui conduit, fil qui doit diriger	ریسمان راهنما
Lehrbegriff doctrine, system, teaching doctrine, système, théorie	تعلیمات	<i>lex continui in natura</i> закон непрерывного чередования в «قانون تناوب و ترتب لاینقطع به صورت خالص»، «... در نوع خالص»]	
Lehre doctrine, precept doctrine, théorie	آموزه [در ترکیبها همچنین: شناسی]	Limitation limitation limitation	حصر
Lehrmeinung doctrine conception	آموختن رای	Linie line ligne	خط
Lehrsatz theorem; thesis, doctrine, proposition théorème	قضیه		

Kunst		محض، مفهومیهای صرفاً ناب]
art		Läuterung
art	هنر، فنّ	clarify
		clarifier
Kunstteile		پالایش
organized parts		Leben
parties organisées	جزءهای سازمان‌دار	life
		vie
		زندگی
		leer
		empty
		vide, vain
		تهی
<b>L</b>		
<i>lapsus judicii</i>	لغزش قضاوت	das Leere
		the void
		le vide
		تهیگی
Lauf der Welt		leere Anschauung
course of the world		empty intuition
cours du monde	جریان جهان	intuition vide
		سهش تهی
lauter Begriffe		leere Data
concepts alone, mere concepts		empty data
purs concepts, simples concepts	مفهومیهای صرف	données vides
		داده‌های تهی
Lauterkeit		leere Begriff
purity		empty concept
pureté	خلوص	concept vide
		مفهوم تهی
lauter reine Begriffe		leerer Gegenstand
solely pure concepts		empty object
simples concepts Purs		objet vide
مفهومیهای ناب خالص [همچنین: مفهومیهای ناب		برابریستای تهی

Kosmotheologie  
cosmo-theology  
cosmothéologie

کیهان-یزدانشناسی

kritische Erinnerung  
critical reminder  
avertissement critique

یادآوری سنجشگرانه

Kraft  
force, power  
force

نیرو

kritischer Weg  
critical path  
route critique

راه سنجشگرانه

Kreditiv  
credential  
lettre de créance

اعتبارنامه

kritische Untersuchung  
critical enquiry  
entreprise critique

بازجویی سنجشگرانه

Kriterium  
criterion  
critérum, critère

سنجیدار

Kubikfuß  
cubic foot  
pied cube

پای مکعب، فوت مکعب

Kritik  
critique; criticism  
critique

سنجش

Kultur  
culture, fertilization  
culture

پرورش، فرهنگ

Kritik der reinen Vernunft  
critique of pure reason, critical investigation  
of pure reason  
critique de la raison pure

سنجش خرد ناب

Kundschaft  
information, reconnaissance, intelligence, a  
kind of knowledge  
reconnaissance

اطلاعات، شناسندگی [همچنین: خبر]

Kritik des Geschmacks  
critique of taste  
critique du goût

سنجش پسند

das Künftige  
the future  
l'avenir

امر آینده

kritisch  
critical  
critique

سنجشگرانه، سنجشگر، سنجشی

künftiges Leben  
future life  
vie future

زندگی آینده

<p>Körper body corps</p>	<p>کس جسم</p>	<p>korrespondierendes Ding thing corresponding to, corresponding thing chose correspondante</p>	<p>نیه متناظر</p>
<p>Körperlehre doctrine of the body, somatology somatologie</p>	<p>کسشناسی</p>	<p>Kosmologie cosmology cosmologie</p>	<p>کیهانشناسی</p>
<p>körperliche Welt material world, corporeal world monde corporel, monde des corps</p>	<p>جهان مادی، جهان جسمانی</p>	<p>kosmologische Behauptungen cosmological assertions assertions cosmologiques</p>	<p>حکمای کیهانشناختی</p>
<p>Körperwelt corporeal world monde corporel</p>	<p>جهان جسمانی</p>	<p>kosmologische Fragen cosmological questions questions cosmologiques</p>	<p>برسهای کیهانشناختی</p>
<p>Korrelat correlate corrélatif</p>	<p>متضایف</p>	<p>kosmologische Ideen cosmological ideas idées cosmologiques</p>	<p>مینوهای کیهانشناختی</p>
<p>Korrelatum correlate corrélatif</p>	<p>متضایف</p>	<p>kosmologischer Beweis cosmological proof preuve cosmologique</p>	<p>برهان کیهانشناختی</p>
<p>Korrespondenz correspondence correspondance</p>	<p>تناظر</p>	<p>kosmologischer Vernunftschluß cosmological inference, cosmological syllogism syllogisme cosmologique</p>	<p>قیاس خردی کیهانشناختی</p>
<p>korrespondierende Gegenstände corresponding objects objets qui correspondent, objets correspondants</p>	<p>برابرایستاهای متناظر</p>	<p>kosmologisches Argument cosmological argument argument cosmologique</p>	<p>استدلال کیهانشناختی</p>



principes constitutifs	آغازه‌های بنیانگذار	grandeurs continues	چندیهای پیوسته، چندیهای همتنیده
konstitutiver Gebrauch		Kontinuität	
constitutive employment		continuity	
usage constitutif	کاربرد بنیانگذار	continuité	پیوستاری، همپیوستاری، همتنیداری، همتنیدگی، ممتد بودن، استمرار، اتصال
konstitutives Prinzip		Kontinuum	
constitutive principle		continuum	
principe constitutif	اصل بنیانگذار	continu	پیوستار
konstitutives Prinzipium		kontradiktorisch	
constitutive principle		contradictory, contradictorily	
principe constitutif	اصل بنیانگذار	contradictoire, —ment	متناقض، نقض‌کننده، متناقضاً
Konstruktion		Kontrast	
construction		contrast	
construction	ساخت	contraste	
kontemplative Astronomie			پادسانی
observational astronomy		Konzept	
astronomie contemplative	اخترشناسی مشاهدتی، اخترشناسی ارضادی	design, rough draft	
Kontext		plan(s), brouillon, projet, intention	
context, texture			برداشت، نقشه و طرح اولیه [توجه کنید که Konzept در آلمانی مترادف با concept انگلیسی و فرانسه نیست.]
contexte	بافت، سیاق	koordiniert	
kontinuierlich		coordinate, —d	
continuous, —ly, continual, —ly, constantly		coordonné	هم‌مرتب
continu, continûment, continuel, —lement		Kopie	
پیوسته، همپیوسته، همتنیده، پیوستارانه، مداوم، مستمر، دائمی، دائماً، متصل		copy	
kontinuierliche Größen		copie	
continuous magnitudes			رونوشت [فروغی]

Kommerzium	70	konstitutive ...
comète	اختر دنباله دار [همچنین: دنباله دار]	correspondant, convenablement, de manière adéquate
Kommerzium		مطابق، مطابقاً، متطابق [همچنین: همبستگی]
commercium		Kongruenz
commerce	معامله	conformity accord
Komparation		تطابق، موافقت، دمسازی، همبستگی
comparison		konkav
comparaison	مقایسه	concave concave
komparative		عمق
comparatively, in a comparative sense, relatively		Konklusion conclusion conclusion
relativement, comparativement	نسبتاً	نتیجه
komparative Allgemeinheit		Konkurrenz
comparative universality		concurrency, co-operating agency
universalité relative	کلیت نسبی	concurrency, concours مفاعله، نیروی همکار
Komplex		konsequent
complex		consistent, —ly
complexe	همبافته	conséquent, conséquemment پیگیر
Komposition		Konsequenz
composition		consequence, logical sequence
composition	ترکیب، تلفیق	conséquence تالی؛ تعاقب
Kompositum		konstitutiv
composite		constitutive; in a constitutive fashion
composé	امر مرکب	constitutif; d'une manière constitutive بنیانگذار [مهدوی]؛ بنیانگذارانه
kongruent		konstitutive Grundsätze
corresponding, —ly, coinciding, adequate		constitutive principles

Kommerzium	70	konstitutive ...
comète	اختر دنباله‌دار [همچنین: دنباله‌دار]	correspondant, convenablement, de manière adéquate
Kommerzium		مطابق، مطابقاً، متطابق [همچنین: هم‌نهشت]
commercium		Kongruenz
commerce	معامله	conformity
Komparation		accord
comparison		تطابق، موافقت، دمسازی، هم‌نهشتی
comparaison	مقایسه	konkav
komparative		concave
comparatively, in a comparative sense, relatively		concave
relativement, comparativement	نسبتاً	مقعر
komparative Allgemeinheit		Konklusion
comparative universality		conclusion
universalité relative	کلیت نسبی	conclusion
Komplex		Konkurrenz
complex		concurrency, co-operating agency
complexe	همبافته	concurrency, concours
Komposition		مفاعله، نیروی همکار
composition		konsequent
composition	ترکیب، تلفیق	consistent, ~ly
Kompositum		conséquent, conséquemment
composite		پیگیر
composé	امر مرکب	Konsequenz
kongruent		consequence, logical sequence
corresponding, ~ly, coinciding, adequate		conséquence
		تالی؛ تعاقب
		konstitutiv
		constitutive; in a constitutive fashion
		constitutif; d'une manière constitutive
		بنیانگذار [مهدوی]؛ بنیانگذارانه
		konstitutive Grundsätze
		constitutive principles

Kausalverhältnis	69	Komet
causal connection		le plus claire
liaison causale		روشن ترین، واضحترین
	همبستگی علی	Klasse
Kausalverhältnis		class, group
causal relation		classe
rapport de causalité, relation de causalité		طبقه
	نسبت علی	das Kleine
Kausalverknüpfung		the small, what is small
causal connection, causality		le petit
liaison causale, enchaînement causal		امر کوچک
	پیوستگی علی	Klugheit
Keim		sagacity
seed		sagesse
germe		هوشمندی
	نطفه	Koalition
das Keine / Keines		coalition
none		coalition
aucun		ائتلاف
	هیچ یک، هیچ کدام، نه حتا یک	Koexistenz
Kenntnis		coexistence
knowledge		coexistence
connaissance, connaître		همزیستی
	شناسایی	kollektiv
Kennzeichen		collective
distinguishing mark, criterion		collectif
caractère, marque		جمعی
	شناخت-نشان	kollektive Einheit
Klarheit		collective unity
clarity, clearness		unité collective
clarté		یگانگی جمعی
	وضوح	Komet
klarst-		comet
clearest		

battle-field, arena	فریضه است. در ایرانی میانه واژه‌ای به صورت
terrain, arène, lieu du combat, théâtre du combat	«فریز»: frēz وجود دارد که به معنای «وظیفه» و «فریضه» است و صفت آن در شکل دری قیاساً به شکل «فریزی» خواهد بود، با تلفظ farīzī. ما در باره رابطه
Kanon	احتمالی «فریز» و «فریضه» به پژوهش نپرداخته‌ایم. —
canon	ضمناً، این اصطلاح در متن اصلی موجود نیست.]
canon	kategorischer Vernunftschluß
	categorical syllogism
Kanon der reinen Vernunft	raisonnement catégorique, raisonnement catégorique de raison
canon of pure reason	
canon de la raison pure	قیاس خردی اقترانی
	kategorische Urteile
	categorical judgments
Kardinalsatz	jugements catégoriques
cardinal proposition	
proposition cardinale	داوریهای حملی
	Kathartikon / Katarktikon
	cathartic
κατ' ἀλήθειαν = kat' alétheian	catharticon
	پالاینده [تبصره: شکل "Katarktikon" در فرهنگهای آلمانی ضبط نشده است.]
κατ' ἀνθρώπων = kat' ánthrōpon	
	Kausalbestimmung
	causal determination
	détermination causale
Kategorie	
category	تعیین علی
catégorie	
	Kausalgesetz
	law of causality, causal law
	loi de causalité
	قانون علی
	Kausalität
	causality
	causalité
	علیت
[der kategorische Imperativ	
categorical imperative	
impératif catégorique	
[فرمودمان فریزی، فرمودمان فریضی] «فریضی» صفت	Kausalverbindung

introduction

Irrtum

introduction

error, falsity

مدخل

erreur

intuitiv

خطا، بطلان [همچنین: ایرنگ] - پهلو: ērang و

intuitive

[ērangēh (یا ērangēh)]

intuitif

Irrung

شهودی

error

erreur

intuitive (ästhetische) Deutlichkeit

اشتباه [همچنین: خطا، ایرنگ]

intuitive (aesthetic) clearness, intuitive or  
aesthetic clearness

ist

clarté intuitive (esthétique)

is

روشنی شهودی (حسیک)

est

است، است / هست [همچنین: می باشد]

intuitive Grundsätze

intuitive principles

principes intuitifs

آغازهای شهودی

intuitus

J

شهود

intuitus derivatus

Judicia communiā [pl.]

شهود اشتقاقی

حکماهای عام

intuitus originarius

judicium commune [sing.]

شهود اصلی

حکم عام

intuitus vel conceptus

judicium singulare

شهود یا فریافت

حکم شخصی

Inventarium

inventory

inventaire

سیاهه

Irrationalzahlen

K

irrational numbers

nombres irrationnels

عددهای گنگ [علی افضلی پور]، عددهای اصم

Kampfplatz

intelligibel	66	Introduktion
intelligence, intelligent existence		intelligible Welt
intelligence		intelligible world
هوش؛ موجود هوشمند، هوشمند		monde intelligible
intelligibel		جهان معقول
intelligible		intensiv
intelligible		intensive
مبتدئ، مفکور		intensif
<i>intelligibilia / Intelligibilia</i>		ژرفارو [خراسانی]، در تنیده [همچنین: درون گستر]
معقولات		<i>intensive</i>
das Intelligible		intensively
the intelligible		intensivement
l'intelligible		به شیوه در تنیده، به شیوه ژرفارو
امر معقول		intensive Größen
intelligible Form		intensive magnitudes, intensive quantities
intelligible form		grandeurs intensives
forme intelligible		چندیهای ژرفارو
صورت معقول		intensive Quantität
intelligibler Charakter		intensive quantity
intelligible character		grandeur intensive, quantité intensive
caractère intelligible		کمیت ژرفارو
سرشت-نشان معقول		Interesse
intelligibler Gegenstand		interest
intelligible object		intérêt
sujet intelligible, objet intelligible		علاقه، جالبیت، جاذبه، جاذبیت
برابریستای معقول		interesse der Vernunft
intelligible Substanzen		interest of reason
intelligible substances		intérêt de la raison
substances intelligibles		علاقه خرد
جوهرهای معقول		<i>in terminis</i>
intelligible Ursache		در حدود
intelligible cause		<i>interne</i>
cause intelligible		باطناً
علت معقول		Introduktion

ntellektualphilosoph	65	Intelligenz
ntellectual ntellectuel	فکری	intellectual propositions, propositions that are intellectual propositions intellectuelles
ntellektualphilosoph ntellectual philosopher, intellectualist philosophe intellectualiste	فیلسوف فکری	گزاره‌های فکری intellektuelles Bewußtsein intellectual consciousness conscience intellectuelle
intellektuell intellectual, intelligible intellectuel	فکری، عقلی	آگاهی فکری intellektuelles System intellectual system système intellectuel
das Intellektuelle the intellectual, the intelligible, the intellec- tual world l'intellectuel, l'Intellectuel	امر فکری	دستگاه فکری intellektuelle Substanz intellectual substance substance intellectuelle
intellektuelle Anschauung intellectual intuition intuition intellectuelle	سهش فکری	جوهر فکری intellektuelle Synthesis intellectual synthesis synthèse intellectuelle
intellektuelle Erkenntnis intellectual knowledge connaissance intellectuelle	شناخت فکری	همنهاد فکری intellektuelle Welt intellectual world monde intellectuel
intellektuelle Form intellectual form forme intellectuelle	صورت فکری	جهان فکری intellektuieren to intellectualize intellectualiser
intellektueller Begriff intellectual concept concept intellectuel	مفهوم فکری	فکری ساختن intelligent intelligent intelligent
intellektuelle Sätze		باهوش Intelligenz



inconséquence, inconséquemment	innere Notwendigkeit
نابگیر، نابگیرانه	inner necessity
Inkorruptibilität	nécessité interne, nécessité intrinsèque
incorruptibility	ضرورت درونی
incorruptibilité	innerer Sinn
فسادناپذیری	inner sense
<i>in mundo non datur casus</i>	sens interne, sens intime
در عالم صدفه وجود ندارد	حسن درونی
<i>in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum</i>	innerer Zustand
در عالم خرق وجود ندارد، طفره وجود ندارد، صدفه وجود ندارد، ضرورت کور وجود ندارد	inner state
<i>in mundo non datur saltus</i>	état interne, état intérieur
در عالم طفره وجود ندارد	حالت درونی
das Innere / etwas Inneres	innerlich
the inner, the inner properties, something that is inner	inwardly
l'intérieur, l'interne, qq. ch. d'intérieur, ce qui est dans l'objet en soi, parties de l'intérieur	interne
[etwas Inneres : ] درونگان، چیز درونی	از درون، درونی
innere Anschauung	in sich
inner intuition	into itself, in itself, within itself
intuition intérieure	en lui-même, en soi
سهش درونی	در خود، در درون خود، در گوهر خویش
innere Erfahrung	<i>instabilis tellus, innabilis unda</i>
inner experience	زمین آنا ثابت، موج غلبه‌ناپذیر
expérience interne	Institution
تجربه درونی	institution
innere Möglichkeit	institution
inner possibility	نهاد
possibilité interne	ins Unendliche
امکان درونی [همچنین: امکان ذاتی]	<i>in infinitum, ad infinitum</i>
	à l'infini
	تا بیکران
	<i>intellectus archetypus</i>
	باستان نمون فکر، انموذج الأوائل فکر
	intellektual

Inbegriff	63	inkonsequent
Inbegriff	induction	استقراء
sum, sum-total, whole, body; quintessence ; inclusive of [: mit Inbegriff]	<i>infit</i>	شروع می کند
ensemble; quintessence; y compris [: mit Inbegriff]	Ingrediencz	
مجموع کلی؛ سرمجموع [مولوی]؛ اسطقس؛ شامل [mit Inbegriff :]	ingredient	
Inbegriff gegebener Gegenstände	ingrédient	جزء مقوم [همچنین: جزء ترکیبی]
sum of given objects	Inhalt	
ensemble des objets donnés	content	
مجموع کلی برای اشیاء داده شده	contenu, compréhension	
<i>in concreto</i>		گنجانیده
<i>in concreto, concrete</i> [E]	Inhärenz	
ملموس، به طور ملموس، ملموساً	inherence	
<i>in consequentia</i>	inhérence	
sur les conséquents [F]		التصاق
در سوی تالیها	inhärierend	
<i>indemonstrabilia</i>	inherent, inhering	
مسلمات غیر قابل اثبات	en qualité d'accident, accident, accidentel	ملتصق
Indifferentismus	<i>in indefinitum</i>	
indifferentism		تا حد نامعین
indifférentisme	<i>in individuo</i>	
یکسان‌انگاری		به طور منفرد
Indifferentisten	<i>in infinitum</i>	
indifferentists		تا بینهایت
indifférentistes	in konkreto	
Individuum	<i>in concreto</i>	
individual	<i>in concreto</i>	
individu		به طور ملموس
فرد	inkonsequent	
Induktion	inconsequent, —ly	
induction	inconséquent, avec d'inconséquence, avec	

illusion, deluding influence

گیتی‌شناسی درون‌ماننده

illusion

پندار باطل، پندار فریب‌آمیز، توهم، وهم

immanenter Gebrauch

immanent employment

Illustration

usage immanent

illustration

کاربرد درون‌ماننده

illustration

Immaterialität

تصویر

immateriality

Imagination

immaterialité

imagination

نامادّیگی [ = لامادّیت ]

imagination

immateriell

متخیله

immaterial

immanent

immatériel

immanent

نامادّی

immanent

Immortalität

درون‌ماننده [همچنین: درون‌مانندگار، درونی]

immortality

immanente Erkenntnisquellen der Erfahrung

immortalité

اُمُردادی [ = خلود = نامیرایی = بیمرگی ]

those sources of knowledge which are immanent in experience

der Imperativ

sources immanentes de la connaissance expérimentale

the imperative

l'impératif

سرچشمه‌های درون‌ماننده شناخت تجربه

فرمودمان [همچنین: فرمان، امر الزامی] -

نیز ← [der kategorische Imperativ

immanente Grunsätze

Imputabilität

immanent principles

imputability

principes immanents

imputabilité

آغازه‌های درون‌ماننده

اسناد‌پذیری، مسئولیت‌پذیری، مسئولیت اخلاقی،  
مسئولیت‌پذیری اخلاقی

immanente Gültigkeit

in abstracto

immanent validity

به طور مجرد، به طور انتزاعی

valeur immanente

اعتبار درون‌ماننده، اعتبار درونی

in antecedentia

immanente Physiologie

sur les antécédents [F]

immanent physiology

در سوی مقدّمها

physiologie immanente



فرضی؛ فرضاً، به سان فرضیه؛ شرطی [داوری، گزاره]،  
شرطی اتصالی [قیاس خردی]

hypothetischer Gebrauch  
hypothetical employment  
usage hypothétique

کاربرد فرضی

hypothetischer Satz  
hypothetical proposition  
proposition hypothétique

گزاره شرطی

hypothetischer Vernunftschluß  
hypothetical syllogism  
raisonnement hypothétique, raisonne-  
ment hypothétique de raison

قیاس خردی شرطی اتصالی، قیاس خردی استثنایی

hypothetisches Urteil  
hypothetical judgment  
jugement hypothétique

داوری شرطی

## I

das Ich  
the "I"  
le moi

من

Ich bin  
I am  
je suis

من هستم

Ich denke  
I think  
je pense

من می‌اندیشم

Ich existierende denkend  
I exist thinking  
j'existe pensant

من اندیشه‌کنان وجود دارم

ideal  
ideal  
idéal

مینوگانی، مینوی، آرمانی

das Ideal  
the ideal  
l'idéal, idéal

مینوگان

das Ideal der reinen Vernunft  
the ideal of pure reason  
idéal de la raison pure

مینوگان خرد ناب

Ideale der Sinnlichkeit  
ideals of sensibility  
idéaux de la sensibilité

مینوگانهای حسگانی

Ideal des höchsten Guts  
ideal of the highest good, ideal of the supreme  
good  
idéal du souverain bien

مینوگان برترین نیکی

idealisch  
ideal  
idéal, idéaliste

مینوی

höchste ...	59	hypothetisch
höchste Vernunft highest reason, supreme reason raison suprême		horizon horizon افق
	برترین خرد	hyperbolische Kometenbahnen hyperbolic paths of comets marche hyperbolique des comètes مسیرهای هذلولی دنباله‌دارها
höchste Vollkommenheit highest perfection la plus haute perfection		hyperphysich hyperphysical hyperphysique
	برترین کمال	فراگیتیانه
höchste Weisheit supreme wisdom sagesse suprême		hypostasieren to hypostatize, to hypostatize hypostasier, faire une hypostase
	برترین فرزانیگی	متجسم ساختن، تجسم بخشیدن، تجسم یافتن [همچنین: شخصیت بخشیدن، اندیشه‌های خود را به چیز تبدیل کردن؛ اقلومی ساختن، اقلومی شدن، اقلوم گشتن، ...؛ و بدینسان]
höchstmöglicher Grad highest possible degree le plus haut degré		hypostatisch hypostatic, hypostatical, —ly; hypostatized hypostatique, —ment
	برترین مرتبه ممکن	متجسم، جسمی، اقلومی
höchstweise Ursache supremely wise cause cause souverainement sage		hypostatische Bedingung hypostatic condition, substantial condition condition hypostatique
	فرزانه‌ترین علت	شرط جسمی، شرط اقلومی
das Hoffen hoping, hope, to hope espoir, esérer		Hypothese hypothesis hypothèse
	امید داشتن، امیدوار بودن، امید	فرضیه [هومن: «زیرنهاد»؛ خراسانی: «زیرنهاد»]
höhere Gattungen higher genera genres plus élevés		hypothetisch hypothetical, —ly hypothétique, —ment
	جسسهای برتر	
höherer Begriff higher concept concept supérieur		
	مفهوم برتر	
Horizont		

heuristic principles principes heuristiques	- آغازه‌های اکتشافی	höchste Kausalität highest causality la plus haute causalité	
heuristischer Begriff heuristic concept concept heuristique		höchste Realität supreme reality, the highest reality réalité suprême, la plus haute réalité	برترین علیّت
Himmelsbewegungen movements of the heavenly bodies mouvements du ciel		höchster Vernunftbegriff highest concept of reason concept rationnel suprême	برترین واقعیت
hinreichend sufficient, —ly, adequate, —ly suffisant, suffisement; assez bien		höchster Verstand supreme understanding, highest understanding entendement suprême	برترین مفهوم خرد
Hirngespinnst phantom of the brain, fancy, fiction of the brain, figment of the brain chimère, rêverie		höchstes Gut highest good, <i>summum bonum</i> souverain bien	برترین فهم
historische Erkenntnis historical knowledge connaissance historique		höchstes Wesen highest being, supreme being être suprême, l'Être suprême	برترین هستی‌مند
höchste Gattung highest of all genera genre le plus élevé		höchste Ursache supreme cause cause suprême	برترین جنس
höchste Intelligenz highest intelligence, supreme intelligence intelligence suprême, suprême intelligence		das höchste ursprüngliche Gut supreme original good souverain bien originaire	برترین نیکی نخستی
	برترین هوش، برترین هوشمند		

## H

Haltung  
support  
soutien

نیکی، خوبی، امر نیکو

Harmonie  
harmony  
harmonie

هماهنگی

Hauptgattungen  
main genera  
genres principaux

جنسهای عمده

Hauptstück  
chapter  
chapitre, partie principale

فصل، تپعه عمده

حمایت

das Handeln  
action, acting  
action

heilig  
sacred  
sacré

مقدس

کنیدن، معاملات [همچنین: کار کردن، عمل کردن، عمل،  
کنش؛ - و نیز: معامله کردن، تجارت کردن، ...]

Heiligkeit  
sanctity, sacredness  
sainteté

تقدس

das Handelnde  
agent, that which acts  
agent

کارگر، امر کارگر

hétérogen  
heterogeneous  
hétérogène, différent

نامتجانس

handelndes Subject  
acting subject  
sujet agissant

درون آخته کارگر

heuristisch  
heuristic  
heuristique

اکتشافی

Handlung  
action, act  
action, acte

کنش، عمل

heuristische Fiktionen  
heuristic fictions  
fictions heuristiques

تخیلهای اکتشافی

Hang  
tendency  
penchant

گرایش، میل، سائق، تمایل

heuristische Grundsätze



Grundkraft	56	das Gut
Grundkraft ultimate power, fundamental power faculté, faculté fondamentale		principe qui exclut tout milieu آغازۀ طرد شقّ وسط
	نیروی بنیادین	Grundsatz der Beharrlichkeit principle of permanence principe de la permanence
Grundlage foundation, basis, fundamental form fondement, base, élément		آغازۀ پابندگی
	شالوده	Grundsatz der Varietät principle of variety principe de la variété
Grundlegung foundation, preparation of the ground fondement		آغازۀ تنوع
	شالوده، شالوده‌ریزی	Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden principle of the identity of indiscernibles principe de l'indiscernable
Gründlichkeit thoroughness, solidity profondeur, sûreté, solidité		آغازۀ عدم تمایز
	استوار کاری [«استوار کار»: منعود سعد سلمان: + «ی»]، دقت	Grundsätze des reinen Verstandes principles of pure understanding principes de l'entendement pur
Grundmaxime fundamental maxim, maxim which is funda- mental maxime fondamentale, maxime inviolable		آغازۀ‌های فهم ناب
	مبدأ حکمتی بنیادین	Grundursache fundamental cause cause première
Grundriß ground plan plan		علت بنیادین
	طرح بنیادین، بنیاد	Grundvermögen fundamental faculty pouvoir fondamental
Grundsatz principle, fundamental proposition principe, proposition fondamentale		قوة بنیادین، توانش بنیادین
	آغازۀ	Gültigkeit validity valeur
Grundsatz der Ausschließung eines Mittleren principle of excluded middle		اعتبار [ = ارزشمندی]
		das Gut / Gut the good, goodness le bien

le grand	امر بزرگ	greatest possible manifoldness	
Größe		la plus grande variété possible	بزرگترین بسیارگانی ممکن
greatness; vastness, magnitude, quantity		größtmöglicher empirischer Gebrauch	
grandeur, quantité	بزرگی، عظمت؛ جندی، اندازه، کمیت	greatest possible empirical employment	
Größenbegriff		le plus grand usage empirique possible	بزرگترین کاربرد آروینی ممکن
concept of magnitude		größtmöglicher empirischer Vernunftgebrauch	
concept de grandeur	مفهوم اندازه، مفهوم جندی	greatest possible empirical employment of reason	
Größenlehre		le plus grand usage empirique possible de la raison	
theory of magnitudes			
théorie des grandeurs	جندی‌شناسی [همچنین: ریاضیات؛ - میکل جان و مولر: mathematics؛ - اویزرمان: учение о величинах]	greatest possible empirical employment of reason	
größte empirische Einheit		le plus grand usage empirique possible de la raison	بزرگترین کاربرد آروینی ممکن خرد
greatest empirical unity		Grund	
la plus grande unité empirique		ground; foundation; reason	
größte Harmonie		fondement; terre; motif; principe; raison	بن، بنیاد، پایه، بی، مبنای زمین؛ سبب؛ استدلال؛ دلیل
greatest harmony		Grundbegriff	
harmonie suprême	بزرگترین هماهنگی	fundamental concept	
größtmögliche Ausbreitung		concept fondamental, principe fondamental	مفهوم بنیادین
widest possible application		Grundeigenschaft	
la plus grande extension possible		fundamental property	
größtmögliche Einheit		propriété fondamentale	خصلت بنیادین
greatest possible unity		Grundfeste	
la plus grande unité possible	بزرگترین توسعه ممکن	foundation, basis	
größtmögliche Mannigfaltigkeit		fondement, base	اساس
		Grundidee	
		fundamental idea	
	بزرگترین یگانگی ممکن	idée fondamentale	
			مینوی بنیادین

member	être divin	
membre, subdivision		هستومند خدایی
	عضو	
Gliederbau	Grad	
structure, organization	degree	
structure	degré, point	درجه، مرتبه
	ساختمان	
Glück	Gravitation	
fortune, advantage, success; haphazard, random	gravitation	
bonheur, succès; hasard	gravitation	گرانش
بخت، خوشبختی، موفقیت، پیروزی [در ترکیبها بیشتر به معنای «الله بختی»، «بختانه»، «بر بخت نهاده»، «بر پایه بخت و اتفاق»، و بدینسان. معنای اخیر در کتاب به صورت aufs Geratewohl نیز بیان می‌شود.]	Gravitationsgesetze	
Glückseligkeit	laws of gravitation	
felicity, happiness	lois de la gravitation	قانونهای گرانش
bonheur	Grenzbegriff	
	limiting concept	
	concept limitatif	مفهوم تحدیدی
نیکبختی [همچنین: بهجت]	Grenzbestimmung	
Gnade	determination of limits, limitation	
grace	détermination de limites, détermination des limites, déterminer les limites	
grâce		تعیین مرزها، تعیین کردن مرزها، مرزگذاری
مهر، مرحمت [همچنین: لطف (الهی)]	Grenze	
Gott	limit	
God	limite	مرز، حدّ
Dieu		
	خدا، خداوند	
Gottheit	Grenzenlosigkeit	
Deity	limitlessness	
divinité	infini, sans limites	مرزناپذیری
وجود خدایی [همچنین: خدای باوه]	das Große	
göttliches Wesen	the great, what is great	
divine being		

	عقیده، ...؛ اویزمان: [убеждение]	faith, belief	
Gestalt		croyance, foi	
figure, shape, form, configuration			گروش [بدیع الزمان فروزانفر، دهخدا] [= ایمان]،
figure, forme			باور
	ریخت، گُرب، هیئت، بیکر، شکل، صورت	das Glauben	
Gewalt		believing, faith, belief	
force, power		foi	
puissance			گرویدن [همچنین: باور کردن، باور داشتن، ایمان]
	زور، تسلط	das Gleichartige	
Gewicht		the homogeneous	
weight		l'homogène	
pesanteur			چیزهای همگن، همگن، همگنان، امور همگن
	وزن	Gleichartigkeit	
gewiß		homogeneity, homogeneousness	
certain		homogénéité	
certain			همگنی
	قطعاً، معین	Gleichförmigkeit	
Gewißheit		uniformity	
certainty, certitude		uniformité, conformité	
certitude			همدیس
	قطعیت	Gleichgewicht	
Gewohnheit		equilibrium, balance	
custom, habit		équilibre	
habitude			ترازندی
	عادت	Gleichgültigkeit	
<i>gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti</i>		indifference	
		indifférence	
از عدم، هیچ چیز نزاید؛ و هیچ چیز به عدم باز نتواند			بی تفاوتی
گشتن. [همچنین: از نیستی، هیچ چیز نزاید؛ و هیچ		Gleichheit	
چیز به نیستی باز نتواند گشتن. از هیچ، هیچ چیز		equality	
نزاید؛ و هیچ چیز به هیچ باز نتواند گشتن، ...؛ و		égalité	
بدینسان.]			برابری
Glaube		Glied	

Geschmack	52	Gesinnung
Geschmack		loi de la continuité
taste		قانون پیوستاری، قانون همتیداری، قانون
goût, saveur		استمرار، قانون اتصال
	پسند، سلیقه؛ چشایی	Gesetz der Natur
Geschmacksurteil		law of nature
judgment of taste		loi de la nature
jugement du goût, jugement esthétique		قانون طبیعت
	داوری پسند، [همچنین: پسندداوری]	Gesetz der Spezifikation
Geshöpf		law of specification
creature		loi de la spécification
création, créature		قانون تخصیص
	آفریده	Gesetzgebung
Gesetz		law-giving, legislation
law		législation
loi		قانونگذاری
	قانون	Gesetzlosigkeit
Gesetz der Affinität		lawlessness
law of the affinity		affranchissement des lois, affranchissement
loi d'affinité		de toutes lois
	قانون قرابت	بیقانونی
Gesetz der Homogenität		Gesetzmäßigkeit
law of homogeneity		conformity to law
loi de l'homogénéité		conformité aux lois, sousmission à des lois
	قانون تجانس	قانونمندی
Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe		Gesichtspunkt
law of the continuous gradation of created beings		point of view, standpoint
loi de l'échelle continue des créatures		point de vue
		دیدگاه
		Gesinnung
	قانون تدرج همپیوسته آفریده‌ها، قانون تدرج همتیده آفریده‌ها	sentiment, purpose, will, mind, disposition, conviction
Gesetz der Kontinuität		sentiment, disposition, conviction
law of (the) continuity		نیت، منش، واروم [پارسی میانه] [همچنین: اعتقاد،

gemeingültiges ...	51	Geschicklichkeit
general, universal, universally valid général, valable univrsellement	کلاً معتبر، کلی	برهانهای هندسی
gemeingültiges Urteil general judgment jugement général	داوری کلی	گزاره‌های هندسی
Gemeinschaft community, association, communion communauté, union, en commerce, récip- rocité d'action	مشارکت	قلمرو قضاوت
gemeinschaftliches Prinzip common principle principe commun	اصل مشترک	دادگاه
Gemüt mind esprit	ذهن	خوارشماری
Genealogie genealogy généalogie	تبارنامه	رخداد
<i>generatio aequivoca</i>	تولید ذو وجهین	رخداده
Geometrie geometry géometrie	هندسه	تاریخ خرد ناب
geometrische Demonstrationen geometrical demonstrations démonstrations géométriques		مهارت
		geometrische Sätze geometrical propositions propositions géométriques
		Gerichtsbarkeit jurisdiction; tribunal juridiction, ressort; tribunal
		Gerichtshof tribunal tribunal
		Geringschätzung disdain, depreciation mépris
		das Geschehen happening événement
		das Geschehene the happening ce qui arrive
		Geschichte der reinen Vernunft history of pure reason histoire de la raison pure
		Geschicklichkeit skill, adroitness savoir-faire, habileté

object of the outer senses objet des sens externes برایر استای حسّهای بیرونی	réaction واکنش، عمل متخاصم
Gegenstand des inneren Sinnes object of inner sense objet du sens interne برایر استای حسّ درونی	Geist spirit esprit روح
Gegenstände an sich selbst objects in themselves objets en soi برایر استاهای فی نفسه	geistige Natur spiritual nature nature spirituelle ماهیت معنوی، ماهیت روحانی، ماهیت روحی، طبیعت مجرد
Gegenstände der Erfahrung objects of experience objets de l'expérience, objets d'expérience برایر استاهای تجربه	geistige Naturen spiritual beings natures spirituelles موجودهای معنوی
Gegenstände des reinen Denkens objects of pure thought objets de la pensée pure برایر استاهای اندیشیدن ناب	Geldquantum quantum of money quantum d'argent مقدار پول
Gegenstände überhaupt objects in general objets en général برایر استاها عموماً	Gelegenheitsursachen occasioning causes causes occasionnelles علتهای ضمنی
Gegenüberstellung / Gegenstellung contrasting, opposition opposition برابرنهش	Gelehrsamkeit learning, erudition érudition فضل [همچنین: علم، تبخّر، دانش]
Gegenwart presence, the present présence, temps présent حضور: حال کنونی	gemeines Wesen commonwealth monde, république هیئت جامعه، مردمان عادی، جامعه، جمهور [همچنین: عرف جامعه، جامعه متعارف]
Gegenwirkung reaction, counteracting	gemeingültig

Gebrauch	49	Gegenstand ...
Gebrauch employment, use, usage, to employ, practice usage	کاربرد؛ رسم	Gefühl feeling; touch sentiment; toucher عاطفه، احساس؛ بساوی
Geburt birth, lineage naissance	زادش	Gefühl der Lust und Unlust feeling of pleasure and pain sentiment du plaisir et du pain احساس رامش و نارامش
Geburtsort birthplace pays de naissance	زادگاه	gegeben given donnée داده شده، داده
Gedächtnis memory mémoire	حافظه [همچنین: ویرا]	Gegenbehauptung opposed assertion, counter-assertion affirmation opposée, affirmation contraire حکم متضاد
Gedanke thought, hypothesis pensée, idée	اندیشه	Gegenbild counterpart pendant تصویر قرینه
Gedankending creation of the mind, thought-entity, <i>ens rationis</i> être de raison	شیء اندیشه، شیء اندیشه‌ای	Gegensatz counter-proposition, counter-assertion, assertion of the opposite, contrast antithèse, opposition, assertion de contraire پادگزاره، پادنهش [im Gegensatz :] par opposition / in distinction : در مقابل، در برابر؛ و غیره]
Gedankenformen forms of thought formes de pensée	صورت‌های اندیشه	Gegenstand object; subject objet; sujet برابریستا [حمید عنایت: «برابریستا»]
Gedankenwesen thought-entity être de raison	هستومند اندیشه‌ای	Gegenstand äußerer Sinne / Gegenstand der äußeren Sinne



Gebrauch	49	Gegenstand ...
Gebrauch employment, use, usage, to employ, practice usage	کاربرد؛ رسم	Gefühl feeling; touch sentiment; toucher عاطفه، احساس؛ بساویی
Geburt birth, lineage naissance	زادش	Gefühl der Lust und Unlust feeling of pleasure and pain sentiment du plaisir et du pain احساس رامش و نارامش
Geburtsort birthplace pays de naissance	زادگاه	gegeben given donnée داده شده، داده
Gedächtnis memory mémoire	حافظه [همچنین: ویر]	Gegenbehauptung opposed assertion, counter-assertion affirmation opposée, affirmation contraire حکم متضاد
Gedanke thought, hypothesis pensée, idée	اندیشه	Gegenbild counterpart pendant تصویر قرینه
Gedankending creation of the mind, thought-entity, <i>ens rationis</i> être de raison	شیء اندیشه، شیء اندیشه‌ای	Gegensatz counter-proposition, counter-assertion, assertion of the opposite, contrast antithèse, opposition, assertion de contraire پادگزاره، پادنهش [im Gegensatz:] par opposition / in distinction : در مقابل، در برابر؛ و غیره]
Gedankenformen forms of thought formes de pensée	صورت‌های اندیشه	Gegenstand object; subject objet; sujet برابرایستا [حمید عنایت: «برابرایستا»]
Gedankenwesen thought-entity être de raison	هستومند اندیشه‌ای	Gegenstand äußerer Sinne / Gegenstand der äußeren Sinne

Fortschritt advance, course marche en avant, marcher, chemin		<i>per se</i> , in itself, by itself, of itself, for itself en lui-même, par lui-même, en soi, pour soi برای خود، در گوهر خویش، لنفسه	
	پیشرفت	für sich bestehend self-subsistent se suffir à lui-même, existant par lui-même	
Frage question question			خودپاینده، خودایستا
	پرسش [همچنین: پرسشمان]	für sich selbst beständig self-subsistent subsister par lui-même	خودایستا
freie Willkür free will, freewill libre arbitre		für sich selbst genugsam self-sufficient suffir à lui-même	خودبسنده
freigeistischer Unglaube free-thinking, free-thinking unbelief incrédulité des libres penseurs	آزادگامی [سهیل محسن افغان]		
Freiheit freedom liberté	ناباوری آزاداندیشانه	das Fürwahrhalten holding of a thing to be true croyance	راست شماردن
	آزادی		
Fundament foundation fondement			
	پی، اساس	<b>G</b>	
Fundamentalbegriff fundamental concept concept fondamental		das Ganze the whole, <i>totum</i> le tout, ensemble	
	مفهوم اساسی		
Funktion function fonction		Gattung genus, species genre	کلّ
	کارکرد		
für sich / für sich selbst			زده، جنس

das Formale	47	Fortgang
formel		علاقة صوری
	صوری	formales Prinzip
das Formale		formal principle
the formal element, what is formal		principe formel
le formel		اصل صوری
	جنبه صوری	<i>formaliter</i>
formale Anschauung		صورتاً
formal intuition		Form der Anschauung
intuition formelle		form of intuition, form of the intuition
	سهش صوری	forme de l'intuition
formale Bedingung		صورت سهش
formal condition		Form der Erscheinung
condition formelle		form of appearance
	شرط صوری	forme du phénomène
formale Logik		صورت پدیدار
formal logic		Fortdauer der Seele
logique formelle		permanence of the soul, continuance of the soul, continued existence of the soul
	منطق صوری	permanence de l'âme, continuité de l'âme
formale Notwendigkeit		بقای روح
formal necessity		Form des Denkens
nécessité formelle		form of thought, form of the thought
	ضرورت صوری	forme de la pensée
formale Regeln		صورت اندیشیدن
formal rules		Formel
régles formelles		formula
	قاعده‌های صوری	formule
formaler Idealism		ضابطه، فرمول
formal idealism		Fortgang
idéalisme formel		advance, progression, outcome
	مینوگروی صوری	progression, progrès, marche, passage, progressif
formales Interesse		پیشروند
formal interest		
intérêt formel		

## raison paresseuse

خرد از گهان [— «از گهان»، «از گهن» و دیگر شکلها در دهخدا: رخس با او لاغر و شبذیز با او کندرو/ورد با او راجل و یحوم با او از گهن؛ منوچهری. — ما «از گهن» را در این نقل قول، به «از گهن» تبدیل کرده ایم. ضبط دري مادقیقاً برابر است با نویری (Nyberg).

## Fehler

fault, error, defect

faute, erreur

غلط، خطا، اشتباه

## fehlerhafter Zirkel

vicious circle, fallacy of reasoning in a circle

cercle vicieux

دور معیوب، دور باطل

## Fehlschluß

erroneous conclusion, fallacy

raisonnement vicieux, paralogisme

مغلطه، قیاس کاذب

## Figur

figure

figure

شکل

## figürlich

figurative, —ly

figuré, d'une manière figurée

مجازی، مجازاً

## figürliche Synthesis

figurative synthesis

synthèse figurée

همتهاد مجازی

## fit

شروع می شود، بوجود می آید، تکوین می یابد، هستی

می پذیرد، ساخته می شود، می شود

## fließende Größen

flowing magnitudes

grandeurs fluents

چندیهای جاری [همچنین: چندیهای روان]

focus imaginarius

کانون تخیلی، کانون موهوم

## Folge

succession, sequence; consequence, effect

succession; effet, conséquence

توالی، پی آیند؛ اثر، پی آمد، معلول

## Folgerung

inference; consequence, outcome, result,

conclusion

développement de conséquence, consé-

quence, conclusion

استنتاج، نتیجه گیری، استنباط؛ نتیجه

## Folgesatz

consequence

conséquence

گزاره منتج

## Forderung

demand, requisite, requirement, standard;

pretension

exigence, exiger, demander; condition;

prétension

تقاضا، درخواست، خواست، طلب، داعیه، نیاز

## Form

form

forme

صورت، شکل [همچنین: کرب]

formal

formal

expositio

عرضه‌داشت

Exposition

exposition

exposition.

عرضه داشت، نمایش، ایضاح

extensiv

extensive

extensif

به‌نارو [خراسانی]، برتنیده، آستنیده [همچنین: برون‌گستر]

extensive

extensively

extensivement

به شیوهٔ برتنیده، به شیوهٔ آستنیده، به شیوهٔ به‌نارو

extensive Größen

extensive magnitudes, extensive quantities

grandeurs extensives

جندیهای به‌نارو

## F

Faden

thread, guiding-thread, guidance

fil

رشته، رشتهٔ راهنما، نخ راهنما [همچنین ←

[Leitfaden]

Fähigkeit

capacity

capacité

توانایی

Fakta

facts

faits

امرهای واقع

Faktum

fact, *factum*

fait

امر واقع

Falschheit

falsity, duplicity, falsehood, fallacy, being fallacious

fausseté

نادرستی، دروغ، کذب

Farbe

colour

couleur

رنگ

Faßlichkeit

comprehensibility; clarity, clearness, compréhension, saisir; clarté

درک‌پذیری، وضوح

Fassungskraft

capacity of comprehension

faculté de comprendre

نیروی درک

Fatalismus

fatalism

fatalisme

تقدیرگروی

faule Vernunft

*ignava ratio*

Erzeugung	44	Exponent
Erzeugung production, origin production, génération فرآورش، تولید، زایش؛ خاستگاه		Existenzialsatz existential proposition proposition d'existence گزاره وجودی
[ <i>essentiae</i> [گوهرها، ذاتیات] این واژه در متن اصلی موجود نیست.] <i>essentialia</i> عناصر ذاتی		das Existierende existence, the existing existant, l'existant, qq.ch.d'existant, être موجود، امر موجود، آنچه موجود است
das Etwas the something le quelque chose آن چیز، چیزی		Experiment experiment expérimentation آزمایش
Euthanasie euthanasia belle mort, euthanasie آسان‌میری		Experimentalmethode experimental method méthode expérimentale روش آزمایشی
evident evident évident بدیهی		Experimentalphilosophie experimental philosophy philosophie expérimentale فلسفه آزمایشی
Evidenz evidence évidence مدرک؛ بداهت		Experimentalphysik experimental physics physique expérimentale فیزیک آزمایشی
Ewigkeit eternity éternité, éternel سرمدیت، سرمدی؛ (از) ازل؛ ازلیت؛ (تا) ابد؛ ابدیت؛ جاودانگی		Explication explication explication توضیح، شرح
Existenz existence existence وجود		Exponent exponent exposant نماینده

discussion, exposition, enquiry	erstes Subjekt	
illustration, exposition, discussion, explication	primary subject	
	premier sujet	درون آخته نخستین
		بحث، شرح، تشریح
Erörterung ( <i>expositio</i> )	Erstreckung	
exposition ( <i>expositio</i> )	extension	
exposition ( <i>expositio</i> )	extension, ascension	گستره، امتداد [شیبانی]
		شرح ( <i>expositio</i> ) [= عرضه داشت]
Erscheinung	Erweiterung	
appearance, phenomenon; symptom	extension, to extend, extending	
phénomène, image sensible, apparition; symptome	extension, étendre	گسترش، توسیع
		بیدار، بیداری، علامت
Erschleichung	Erweiterungs-Grundsätze	
subreption, subreptious employment	ampliative principles	
subreption, surprise	principes extensifs	آغازهای توسیعی
		اغفالگری
erschöpfen	Erweiterungssucht	
to exhaust	passionate desire for enlargement	
épuiser	désir d'extension	میل به گسترش، شورِ گسترش
		افنا کردن
Ersparung	Erweiterungs-Urteile	
parsimony	ampliative judgments	
économie	jugements extensifs	داوریهای توسیعی
		صرفه‌جویی
ein Erstes /das Erste	Erwerb	
a first member, first	addition, acquisition	
premier, premier terme, point de départ	acquisition	الْفَتْحِش [«الفنج» + «ش» مصدری؛ ← ماده زیر]
		نخستینه [دهخدا]
erster Beweger	Erwerbung	
prime mover	acquiring, acquisition	
premier moteur	acquisition	الفنجیدن [دهخدا: کسب، اندوختن و ذخیره کردن، گردآوردن، به هم رسانیدن...]
		جنباننده نخستین، نخست‌جنباننده

Erkenntnis a priori <i>a priori</i> knowledge, knowledge <i>a priori</i> connaissance <i>a priori</i>	شناخت پرتوم	Erkenntnistrieb endeavour to extend our knowledge, desire for knowledge tendance qui nous pousse à étendre nos connaissance, penchant de connaître	رائد شناخت
Erkenntnisart mode of knowledge, kind of knowledge, species of knowledge, way of knowing mode de connaissance, sorte de connaissance	گونه شناخت	Erkenntnisvermögen cognitive faculty, faculty of knowledge pouvoir de connaissance, pouvoir de connaître, faculté de connaître	قوة شناخت، توانش شناخت
Erkenntnis aus Prinzipien knowledge from principles connaissance par principes	شناخت بر پایه اصلها	Erklärung explaining, explanation, definition explication, expliquer, définition	توضیح، روشن سازی، تعریف
Erkenntnisfähigkeit faculty of knowledge capacité de connaître	توانایی شناخت	Erklärungsgrund ground of explanation principe d'explication	بنیاد توضیحی، مبنای توضیحی
Erkenntniskraft faculty of knowledge, cognitive faculty faculté de connaissance, faculté de connaître	نیروی شناخت	Erkundigung information; seeking to inform oneself étude, information, renseignement; ce demander	آگاهی، اطلاع؛ بازپرسی
Erkenntnisprinzipien principles of knowledge principes de la connaissance	اصولهای شناخت	Erläuterung illustration, explanation, exposition éclaircissement, explication	توضیح
Erkenntnisquelle source of knowledge source de connaissance	سرچشمه شناخت	Erläuterungs-Urteil explicative judgment jugement explicatif	داوری توضیحی
Erkenntnisphäre sphere of knowledge sphère de connaissance	سپهر شناخت	Erörterung	



Erdmasse	41	Erkenntnis
Erdmasse mass of the earth masse terrestre	جرم زمین	داوری تجربی Erfolg outcome, event, conclusion résultat, effet, conséquence
Ereignis event, happening événement, accident	واقعه	برآمد، معلول Erforschung enquiry, to enquire recherche
Erfahrung experience expérience	تجربه	پژوهش Erfüllung filling, filling-in, occupation, occupying; to fulfil s'accomplir, le remplir
Erfahrungsbegriff empirical concept, concept of experience concept de l'expérience, concept d'expérience, concept expérimental	مفهوم تجربی	پر کردن، ملاً، اشغال، اشغال کردن؛ تحقق، برآوردن، برآورده‌سازی Erinnerung memory, reminder, reminiscence, pointing out, comment mémoire, avertissement, réminiscence, conseil, repeller
Erfahrungseinheit unity of experience unité de l'expérience	یگانگی تجربه	یادآوری؛ بیادآوری
Erfahrungserkenntnis empirical knowledge connaissance par expérience, connaissance expérimentale	شناخت تجربی	erkennen to know, knowing connaître شناختن
Erfahrungsgesetze laws of experience lois de l'expérience	قانونهای تجربی	Erkenntnis cognition, knowledge, mode of knowledge connaissance شناخت [ die Erkenntnis : در چند مورد معدود در کتاب das Erkenntnis (به معنای حقوقی «حکم».
Erfahrungsurteil judgment of experience jugement d'expérience		«حکم دادگاه»، «داوری» نیز ملاحظه شد، ولی در نتیای مطالبه، همچنان به منزله die Erkenntnis متصور و مفهوم شد و به «شناخت» برگردانده شد. ]

[متعلق به] واقعیت‌ترین کائن  
*entium varietates non temere esse minuendas*  
 تنوع در موجودها [بـ مبدأها] را نباید بیفکرانه کاهش داد

Entsagung  
 renunciation, abnegation, self-denial, self-sacrifice  
 renoncement, renoncer, abnégation

انصراف

das Entstehen  
 coming into being, coming to being, coming to be, origin  
 naissance, fait de naître, le naître, origine

هستی پذیرفتن، تکوین

Entstehung  
 origination  
 origine, naissance, formation

هستی‌پذیری

Entwicklung  
 involution, unfolding, exposition  
 développement, révélation, développer

بازگشایی

Entwurf  
 plan, draft, project  
 plan, esquisse

طرح، نقشه

Epigenesis  
 epigenesis  
 épigénèse

آپی‌زایش [همچنین: تکوین مستعاقب، تکوین تدریجی؛ - «آپی‌زایش»، برساخته شده از  $\alpha\pi\iota$  \* ایرانی (اوستایی:  $\alpha i p i$ ، پارسی باستان:  $\alpha p i y$ )، هم‌ریشه و تقریباً هم‌معنا با  $\epsilon\pi\iota = \epsilon\pi\iota$  یونانی، و

γένεσις = *géné-sis* هم‌ریشه و هم‌معنا با یونانی. نظریه تکاملی *epigénèsis* (مطرح شده بوسیله *Gaspar Friedrich Wolff* در ۱۷۵۹) در برابر نظریه *Präformation* (رایج در سده هجدهم) قرار دارد. - ضمناً این ماده طی عبارتی می‌آید که در واژه‌نامه وارد شده است: ضبط مستقل آن استثنائاً انجام می‌گیرد.]

Epikureism  
 teaching of Epicurus  
 Épicurisme

اپیکوروس‌گروی، آیین اپیکوروس

epikurische Schule  
 Epicurean School  
 école épicurienne

مکتب اپیکوریان

Episode  
 episode, digression  
 épisode

واقعه معترضه، تک‌حادثه [همچنین: گریز]

Episyllogismus  
 episyllogism  
 épisyllogisme

قیاس مؤخر

Epoche  
 epoch  
 époque

عصر

Erdichtung  
 invention, imagining, fabrication, fiction, playful inventiveness, imaginative invention  
 fiction

خیالپردازی، افسانه‌پردازی، عالم خیال



empirisches ...	38	Endabsicht
critérium empirique	سنجیدار آروینی	فرض بیشین آروینی
empirisches Objekt		empirische Vorstellung
empirical object		empirical representation
objet empirique		représentation empirique
		تصوّر آروینی
empirisches Prädikat	برون آخته آروینی	empirische Wahrheit
empirical predicate		empirical truth
prédicat empirique		vérité empirique
		حقیقت آروینی
empirisches Urteil	محمول آروینی	ein empirisch Gegebenes / das empirisch Gegebene
empirical judgment		empirically given
jugement empirique		empiriquement donné
	داوری آروینی	عنصر آروینانه داده شده
empirische Synthesis		empirischunbedingt
empirical synthesis		empirically unconditioned
synthèse empirique		empiriquement inconditionné, empiriquement non conditionné
	همنهاد آروینی	
empirische Ursachen		آروینانه نامشروط
empirical causes		Empirism
causes empiriques		empiricism
	علتهای آروینی	empirisme
empirische Urteilskraft		آروین گروی
empirical judgment, empirical faculty of judgment		Empirismus
jugement empirique, faculté empirique de jugement		empiricism
		empirisme
		آروین گروی
empirische Voraussetzung	نیروی داوری آروینی	Empirist
empirical starting-point, empirical presupposition, empirical precondition		empiricist
supposition empirique, présupposition empirique		empiriste
		آروین گرو
		Endabsicht
		final intention, final end, final purpose,

progression empirique, progrès de l'expérience		réaliste empirique	واقعیت‌گرو آروینی
empirischer Fortschritt	بیشروند آروینی	empirischer Regressus	
empirical advance		empirical regress	
progression empirique		régression empirique	سیر قهقرایی آروینی
empirischer Gebrauch	بیشرفت آروینی	empirischer Schein	
empirical employment		empirical illusion	
usage empirique		apparence empirique	فرانمود آروینی
empirischer Idealism	کاربرد آروینی	empirischer Verstand	
empirical idealism		empirical sense	
idéalisme empirique		sens empirique	مفهوم آروینی
empirischer Idealismus	مینوگروی آروینی	empirisches Bewußtsein	
empirical idealism		empirical consciousness	
idéalisme empirique		conscience empirique	آگاهی آروینی
empirischer Idealist	مینوگروی آروینی	empirisches Denken	
empirical idealist		empirical thought	
idéaliste empirique		pensée empirique	اندیشیدن آروینی
empirischer Philosoph	مینوگرو آروینی	empirische Seelenlehre	
empirical philosopher		empirical doctrine of the soul, empirical psychology	
philosophe empirique		psychologie empirique	روح‌شناسی آروینی
empirischer Realismus	فیلسوف آروینی	empirisches Gesetz	
empirical realism		empirical law	
réalisme empirique		loi empirique	قانون آروینی
empirischer Realist	واقعیت‌گروی آروینی	empirisches Kriterium	
empirical realist		empirical criterion	

empirische Beschränktheit empirical limitation limitation empirique		empirical (mechanical) knowledge connaissance empirique (mécanique) شناخت آروینی (مکانیکی)
	کرانمندی آروینی	empirische Philosophie empirical philosophy philosophie empirique
empirische Deduktion empirical deduction déduction empirique		فلسفه آروینی
	تنقیح مناط آروینی	empirische Prinzipien empirical principles principes empiriques
empirische Einheit empirical unity unité empirique		اصولهای آروینی
	یگانگی آروینی	empirische Psychologie empirical psychology psychologie empirique
empirische Einheit der Apperzeption empirical unity of apperception unité empirique de l'aperception		روانشناسی آروینی
	یگانگی آروینی خوداندریافت	empirischer Begriff empirical concept concept empirique
empirische Erkenntnis empirical knowledge connaissance empirique		مفهوم آروینی
	شناخت آروینی	empirischer Beweisgrund empirical premiss, empirical argument argument empirique
empirische Form empirical form forme empirique		برهان آروینی
	صورت آروینی	empirischer Charakter empirical character caractère empirique
empirische Kausalität empirical causality causalité empirique		سرشت-نشان آروینی
	علیت آروینی	empirische Realität empirical reality réalité empirique
empirische Kenntnisse empirical knowledge, empirical cognitions connaissances empiriques		واقعیت آروینی
	شناساییهای آروینی	empirischer Fortgang empirical advance, advance of experience
empirische (mechanische) Erkenntnis		

element		empirique
élément	بن‌بار [فرهنگستان]	آروینی [از «آروین»، «آروین» = تجربه؛ سه‌لغت‌نامه دهخدا. - پارسی باستان، aruvā: کنش؛ -aruvasta: فعالیت]
Elementarbegriffe		
fundamental concepts		empirisch bedingt / empirischbedingt
concepts élémentaires	مفهومهای مقدماتی	empirically conditioned
		empiriquement conditionné
Elementar-Lehre / Elementarlehre		آروینانه مشروط
doctrine of the elements		das Empirische
théorie des éléments	بن‌بارشناسی	the empirical, empirical features
		élément empirique, l'empirique
Elementarlogik		امر آروینی، آروینگار، آنچه آروینی است، جنبه‌های آروینی، عنصر آروینی
logic of elements		empirische Allgemeinheit
logique élémentaire	منطق مقدماتی	empirical universality
		universalité empirique
Elementarsubstanzen		کلیت آروینی
elementary substances		empirische Anschauung
substances élémentaires	جوهرهای بن‌باری	empirical intuition
		intuition empirique
Elementarwissenschaft		سهش آروینی
science of the elements		empirische Apperzeption
science des éléments	بن‌بارشناسی	empirical apperception
		aperception empirique
Empfänglichkeit		خوداندریافت آروینی
receptivity		empirische Bedingung
réceptivité	دریافت‌پذیری	empirical condition
		condition empirique
Empfindung		شرط آروینی
sensation		empirische Beobachtung
sensation	دریافته حسی؛ احساس	empirical observation
		observation empirique
empirisch		مشاهده آروینی
empirical		

Einleitung	34	Element
accord, unité, uniformité	هماوازی	اعتراض
Einleitung		Einzelheit
introduction		singularity, character of singleness, particular character
introduction	درآمد، مقدمه	particularité
		یکتاگونگی [همچنین: یکتایی، ویژگی]
Einrichtung		einzel-
constitution, arrangement		singular, particular, individual, special, single, unitary
constitution, arrangement, organisation, disposition	آراستار، سامان، تشکیلات، ترتیب، ساختار؛ تشکیل دادن	singulier, particulier, simple, isolé, individuel
		تک، جداگانه، منفرد، مفرد، یگانه؛ شخصی، فردی، مفرد [در داوریهها]
Einschränkung		das Einzelne
limitation, limiting		the single instance, single object, the individual
limitation, limiter	کرانمندی، کرانمندی‌سازی	le singulier
		امر منفرد
Einsetzung		einzelne Urteile
institution		singular judgments
institution	در نهشت، نهاد، نظام	jugements singuliers
		داوریهای شخصی
Einsicht		einzig
insight, view		the only one, single
vue, aperçu, lumière, parfaite connaissance, connaissance parfaite, pénétration mentale	بینش	seul, le / la seul / e
		یک، تک، تنها، یگانه، واحد، منحصر به فرد، فقط [در ترکیبها؛ مانند: einzig und allein: فقط و فقط؛ انگلیسی و فرانسه به ترتیب: exclusively و [uniquement]
Einstimmung		Elanguescenz
agreement		elanguescence
convenance, accord	توافق	consomption
		تحلیل قوا
Einwurf		Element
objection, skeptical teaching		
objection		



caractère propre, qq. ch. de particulier, ceci de particulier	simple simple	ساده [شیبانی: «مفرد»]
Eigentümlichkeit peculiar character, peculiarity caractère particulier, propriété	das Einfache the simple le simple, simplicité	امر ساده
Einbildung imagination imagination, fiction	Einfachheit simplicity simplicité	سادگی [شیبانی: «مفردیة» = «مفردیت»]
Einbildungskraft imagination, faculty of imagination imagination, faculté d'imagination	Einfluß influence influence	نفوذ نیروی انگارش
Eindruck impression impression	Eingeschränktheit limitation, being limited limitation, être limité	کرانمندشدگی تأثر، تأثیر
Eindrücke der Sinne impressions of the senses, sensory impressions impressions des sens	Einheit unity; singleness; unit unité	یگانگی؛ یکان
das Eine /Eines / Eins one, the one, unit, unity un, une seul chose, unité	Einheit der Anschauung unity of intuition unité de l'intuition	یگانگی سهش
Einerleiheit identity identité	Einheit der Erscheinungen unity of appearances unité des phénomènes	یگانگی بدیدارها
einfach	Einhelligkeit unanimity, unity, harmony, uniformity	اینهمانی [فروغی]

principes dynamiques	آغازه‌های بویا	transcendental	بویا-ترافرازنده
dynamische Kategorien			
dynamical categories			
catégories dynamiques	مقوله‌های بویا		
dynamische Reihe			
dynamic series			
série dynamique	سلسله بویا	<b>E</b>	
dynamischer Regressus		<i>ectypon</i> [ektupon], <i>ectypus</i>	
dynamic regress		نسخه بدل [مفرد لاتین: <i>ectypus</i> ; جمع: <i>ectypa</i> ]. — اصل	
régression dynamique	سیر قهقرایی بویا	یونانی: ἔκτυπος و ἔκτυπον. شکل ماده‌ی وارده،	
dynamisches Verhältnis		«نیمه لاتین» و «نیمه یونانی» است. در قلاب حرف-	
dynamical relation		نوشت دقیق لاتین حالت نخست یونانی داده شده است. [	
rapport dynamique	نسبت بویا	effekt	
dynamische Synthesis		effect	
dynamic synthesis		effet	معلول، اثر
synthèse dynamique	هنمهاده بویا	Ehre	
dynamische Verknüpfung		honour	
dynamical connection		honneur	
liaison dynamique	بیوستگی بویا		شرافت
dynamische Zeitbestimmung		Eigendünkel	
dynamical determination in time		self-conceit	
determination dynamique de temps	تعیین بویای زمانی	vaine présomption, présomption	خودفریفتگی
dynamisch-transzendental		Eigenschaft	
dynamical-transcendental		property, character, characteristic, quality	
transcendental-dynamique, dynamique-		propriété, qualité	
		خصیصه، خصوصیت، خاصیت، خصلت، صفت	
		[همچنین: خاصه]	
		das Eigentümliche	
		what is specific, peculiarity, what is unique	

doktrinaler ...

31

dynamische ...

doctrinal			تَرَامون [= قُطر]
	اَفراهی	Durchmessung	
doktrinaler Glaube		enumeration	
doctrinal belief		measure	
foi doctrinale			تَرابیمایی، تَراسنجی
	گَروش افراهی	durchschauen	
Doktrin der Urteilschaft		to make completely transparent, to see through, to look through, to examine, to penetrate	
doctrine of judgment			
doctrine du jugement		pénétrer, deviner	
	افراه نیروی داوری		تَراسهیدن
Dokument		Durchsuchung	
authentication, evidence, document		examination	
document		examen	
	سند		
Dualism			تَراجویی، بررسی و پژوهش
dualism		Dynamik	
dualisme		dynamics	
	دوگروی	dynamique	
Dualismus			نیروئیک
dualism		dynamisch	
dualisme		dynamic, dynamical	
	دوگروی	dynamique	
Dualist			پویا
dualist		dynamische Antinomie	
dualiste		dynamical antinomy	
	دوگرو	antinomie dynamique	
Dummheit			ناموسان‌بیکاری پویا
stupidity		dynamische Gemeinschaft	
stupidité		dynamic community	
	حماقت	commerce dynamique	
Durchmesser			مشارکت پویا
diameter		dynamische Grundsätze	
diamètre		dynamical principles	

Disziplin	30	doktrinal
unité distributive, unité distributrice	یگانگی توزیعی	dogmatic methode méthode dogmatique
Disziplin		روش جزمی
discipline		dogmatischer Idealismus
discipline	انضباط	dogmatic idealism idéalisme dogmatique
Disziplin der reinen Verrunft		مینوگروی جزمی
discipline of pure reason		dogmatischer Idealist
discipline de la raison pure	انضباط خرد ناب	dogmatic idealist idéaliste dogmatique
Division		مینوگرو جزمی
division		dogmatischer Spiritualist
division	تقسیم	dogmatic spiritualist spiritualiste dogmatique
Dogma [pl.: Dogmata]		روح گرو جزمی
dogma		dogmatisches Ansehen
dogma, dogme	اصل جزمی	dogmatic authority prétendu dogmatique
Dogmata → Dogma		اعتبار و اقتدار جزمی
Dogmatiker		Dogmatism
dogmatist		dogmatism
dogmatique	جزم اندیش	dogmatisme جزم گروی، کیش گروی
dogmatisch		Dogmatismus
dogmatic, dogmatical, —ly		dogmatism
dogmatique, —ment	جزمی، جزم اندیشانه، جزماً	dogmatisme جزم گروی، کیش گروی
dogmatische Behauptung		Doktrin
dogmatic assertion		doctrine
assertion dogmatique		doctrine
	حکم جزمی	دکترین [فرهنگستان، پهلوی]
dogmatische Methode		doktrinal doctrinal

Dilemma	29	distributive ...
Dilemma		disjunktiver Vernunftschluß
dilemma		disjunctive syllogism
dilemme		sylogisme disjonctif, raisonnement disjonctif de raison
	قیاس دوحجتی [مهدوی]	
Dimension		قیاس خردی شرطی انفصالی، قیاس خردی استثنایی
dimension		منفصل
dimension		disjunktives Urteil
	بُعد	disjunctive judgment
Ding		jugement disjonctif
thing		داوری انفصالی
chose		diskursiv
	شیء، چیز، امر	discursive, —ly
Ding an sich / Ding an sich selbst		discursif, manière discursive
thing in itself		برهانی، نطقی
chose en elle-même, chose en soi		diskursive Erkenntnis
	شیء فی نفسه	discursive knowledge
Ding überhaupt		connaissance discursive
thing in general		شناخت برهانی
chose en général		diskursive Grundsätze
	شیء عموماً، شیء کلی [همچنین: شیء عام، شیء علی الاطلاق]	discursive principles
disjunktiv		principes discursifs
disjunctive		آغازه‌های نطقی، آغازه‌های برهانی
disjonctif		diskursive (logische) Deutlichkeit
	انفصالی، شرطی انفصالی، استثنایی منفصل	disscursive (logical) clearness, discursive or logical clearness
disjunktiver Obersatz		clarté discursive (logique)
disjunctive major premiss		روشنی برهانی (منطقی)
majeure disjonctive		diskursiver Begriff
	مقدمه مهین انفصالی	discursive concept
disjunktiver Satz		concept discursif
disjunctive proposition		مفهوم برهانی
proposition disjonctive		distributive Einheit
	گزاره انفصالی	distributive unity

opposition dialectique	تقابل دویچمگویانه	Dialexe	
dialektische Psychologie		sophism, diallelus	
dialectical psychology		diallèle	
psychologie dialectique	روانشناسی دویچمگویانه	دور [مهدوی] [تبصره: شکل املائی "Dialexe" در هیچ‌یک از مرجع‌های عمده زبان آلمانی دیده نشد؛ آیا ممکن است که Dialexe شکل آلمانی واژه یونانی διαλέξις باشد؟ ولی در فرهنگها، واژه اخیر مترادف با διαλλάγος دانسته نمی‌شود). — به هر سان شکل متعارف آلمانی این مفهوم، Diallele است که در زیر می‌آید. ولی Dialele نیز در متن با یک ضبط شده که ما به یاری قلاب، املائی متعارف را نشان داده‌ایم.]	
dialektische Betrug		Dial[ ]ele	
dialectical fallacy	فریب دویچمگویانه	sophism, diallelus	
erreur dialectique		diallèle	دور [مهدوی]
dialektischer Grundsatz		Dichotomie	
dialectical principle	آغازۀ دویچمگویانه	dichotomy	
principe dialectique		dichotomie	دو بخشی
dialektischer Lehrsatz		dictum de Omni et Nullo	قول همه یا هیچ کدام
dialectical doctrine, dialectical theorem	قضیۀ دویچمگویانه	didaktisch	
proposition dialectique, théorème dialectique		didactic	
dialektischer Schein	فرانمود دویچمگویانه	didactique	تعلیماتی
dialectical illusion		Dignität	
apparence dialectique	قیاس خردی دویچمگویانه	dignity	
dialektischer Vernunftschluß		dignité	هیبت و وقار
dialectical inference, dialectical syllogism		diktatorisches Ansehen	
raisonnement dialectique	استدلالات‌های قیاسی دویچمگویانه، قیاس‌های دویچمگویانه	dictatorial authority	
dialektische Schlüsse		autorité dictatoriale	اعتبار و اقتدار مستبدانه

thought, way of thinking

façon de penser, manière de penser

شیوه اندیشش

Dependenz

dependence

dépendance

تبعیت

Depositär

depository, authority

dépositaire

گنجور

Despotismus

despotism

despotisme

استبداد

Deutlichkeit

clearness, clarity

clarté

روشنی

Diagonale

diagonal

diagonale

تراز انال، خط قطری [«تراز انال» متشکل از «ترا»، هم معنا

(ولی نه هم‌ریشه) با δαζ در یونانی، + «زان» از

«زانو» هم‌ریشه با γωνία به معنای «زاویه» در یونانی،

+ «دال» پسوند نسبت و اتصاف (صفت‌ساز و اسم

ساز) که در «دنبال» و «چنگال» و «روال» دیده می‌شود،

تأخذی هم‌معنا با -al- در لاتین] [همچنین: دیاگونال]

Dialektik

dialectic

dialectique

دوچمگونیک [dovīčemgūīk از: «دو» (۲) هم‌ریشه

با δαζ در یونانی + «ی» نسبت + «چم گویی» (شکل

پهلوی: čimgōvāgīh به معنای «منطق») + ĩk پسوند

صفت‌ساز پهلوی که می‌تواند به جای اسم بنشیند،

دیالکتیک [تبصره: همچنین می‌توان واژه

«دوچمورزیک» (دو + ی + چم + ورز + نیک)

را در برابر «دیالکتیک» پیش نهاد. ولی بر پایه اصل

رعایت اصل، در این کتاب «دوچمگونیک» را

ترجیح داده‌ایم.]

Dialektiker

dialectician

dialecticien

دوچمگو [dovīčemgū]

dialektisch

dialectical

dialectique

دوچمگویانه، دوچمگویی

dialektische Behauptung

dialectical assertion

assertion dialectique

حکم دوچمگویانه

dialektische Gegenbehauptungen

opposed dialectical assertions

affirmations dialectiques opposées

حکماهای دوچمگویانه متضاد

dialektische Kunst

dialectical skill

art dialectique

هنر دوچمگویی

dialektische Lehre

dialectical doctrine

doctrine dialectique

آموزه دوچمگویانه

dialektische Opposition

dialectical opposition

Deklaration	26	Denkungsart
Deklaration declaration déclaration	اعلام	اندیشیدار das /der /die Denkende the thinking ce qui pense
dekomponierende Synthesis decomposing synthesis synthèse de décomposition	هم نهاد تجزیه شونده	من اندیشنده das denkende ich the thinking "I" le moi pensant
Dekomposition decomposition décomposition	تجزیه	طبیعت اندیشنده denkende Natur thinking nature, nature of thinking being nature pensante
Demarkation demarcation démarcation	مرز بندی	خویشتن اندیشنده، نفس اندیشنده das denkende Selbst the thinking self le moi pensant, le principe pensant
Demonstration demonstration démonstration	برهان، برهان نمایان	درون آخته اندیشنده denkendes Subjekt thinking subject sujet pensant
Denkart point of view, intellectual disposition, way of thinking manière de penser, méthode	شیوه اندیشه	جوهر اندیشنده denkende Substanz thinking substance substance pensante
denken to think, thought penser	اندیشیدن	هستومندهای اندیشنده denkende Wesen thinking beings êtres pensants
das Denken thought, thinking pensée, penser	اندیشیدن	اندیشنده Denker thinker penseur
	اندیشیدن	Denkungsart



Darstellung		تجزیه
exposition		Deduktion
exposition	باز نمود	deduction
		déduction
Darstellungsart		تنقیح مناط - [همچنین: استنباط از راه تنقیح مناط،
mode of depicting, mode of exposition		استنباط، انطباق حکم؛ استنتاج قیاسی، استنباط
mode d'exposition; rédaction	شیوهٔ باز نمود	قیاسی]
das Darum		Deduktion der reinen Verstandesbegriffe
a / the therefore, a / the because		deduction of pure concepts of understanding
le parce que		déduction des concepts intellectuels purs,
ازیرا [همچنین: زیرا، از بهر آنکه، ... و بسی امکانهای		déduction des concepts purs de
دیگر؛ - و نیز: ازیرایی]		l'entendement
das Dasein		تنقیح مناط مفهومیهای ناب فهم
existence		Definition
existence	برجاستی	definition
		définition
Data		تعریف
data		definitum
données, data	داده‌ها	تعریف شده
		Deist
Datum		deist
datum		déiste
donnée	داده، مُعطی	خدائشناس تعقلی، خداگرو تعقلی، [همچنین: خدائشناس
		استدلالی، خدائشناس خردگیش]
datur continuum formarum		deistisch
در صورتها یک متصله وجود دارد		deistic
Dauer		déiste
duration		خدائشناسانهٔ عقلانی، خداگروانه عقلانی [همچنین:
durée		خدائشناسانهٔ تعقلی]
دیرند [یحیی مهدوی، رودکی]، دیسمومت [شبیانی:		Dekadik
«دیومه»]		decade
		dizaine
decompositio		دهگان

<i>conditio sine qua non</i>	textuelle, de la copie, ectypal	رونوشت‌وار
شرطی که بدون آن نمی‌شود		
<i>conjunctio</i>	copula	
ربط	copula	
	copule	
<i>consentientia uni tertio, consentiunt inter se</i>		رابط
موارد مطابقت با یک امر سوم، عبارت است از		
مطابقت آن موارد اندر میان یکدیگر [همچنین:	<i>coram intuitu intellectuali</i>	بوسیلهٔ شهود فکری
موافقت ایشان بر سر یک امر سوم، عبارت است از		
موافقت ایشان اندر میان یکدیگر] [در منطق نمادین:	<i>corpus mysticum</i>	جامعهٔ رازورانه
$[(x \leftrightarrow z) \wedge (y \leftrightarrow z)] \Rightarrow (x \leftrightarrow y)$		
<i>consequens</i>	Correlatum	
تالی [خوانساری]	correlate	
<i>consequentia immediata</i> [sing.]	corrélatif	متضایف
تالی بلاواسطه		
<i>consequentiae immediatae</i> [pl.]	<i>cosmologia rationalis</i>	گیهانشناسی تعقلی
تالیهای بلاواسطه		
[von den] <i>consequentibus</i> [dat.-abl. pl.; - nom. sing.: <i>consequens</i> ]		
[from the] consequents		
[des] conséquents		
از تالیها	<b>D</b>	
<i>consequentis immediatis</i> [dat.-abl. pl.; - nom. sing.: <i>consequentia immediata</i> ]	<i>dabile</i> [sing. neut.]	قابل اعطا
از تالیهای بلاواسطه		
<i>continui specierum (formarum logicarum)</i>	<i>dabilis</i> [sing. masc., fem.]	
[gen.; - nom.: <i>continuum specierum</i> ( <i>formarum logicarum</i> )]	<i>dabilis</i> , allowing of being given	
متصلهٔ نوعها (ی صورتهای منطقی)	<i>dabilis</i> , donnable	قابل اعطا
<i>(conversio) per accidens</i>	Darlegung	
وارونه‌سازی از راه تحدید، وارونه‌سازی طی تحدید	exposition	
copeilich / copielich	exposition	
ectypal		بازنمود

chimiste	شیمیدان	مرکب، ترکیب [همچنین: امر مرکب]
etwas Chimärishes / das Chimärishes		<i>compositum ideale</i>
the chimerical nature		composé idéal [F]
qq. ch. de chimérique	خیال واهی	ترکیب مینوی، مرکب مینوی
<i>coacervatio</i>		<i>compositum reale</i>
		composé réel [F]
		مرکب واقعی
	تجمع	<i>conceptus</i>
<i>cogito</i>		فریافت [= مفهوم. - اصطلاح <i>conceptus</i> (مترادف با Begriff)، فقط در پنج عبارت زیر آمده، نه بتهایی. ضبط مستقل آن استثنائاً انجام گرفته است.]
<i>cogito, ergo sum</i>	فکر می‌کنم، پس هستم	<i>conceptus communis</i>
<i>cognitio</i>		فریافت عام، مفهوم عام
	معرفت	<i>conceptus comparationis</i>
<i>cognitio ex datis</i>		فریافت مقایسه‌ای
	معرفت بر پایه داده‌ها	<i>conceptus cosmicus</i>
<i>cognitio ex principiis</i>		فریافت کیهانی
	معرفت بر پایه اصلها	<i>conceptus ratiocinantes</i>
<i>commercium</i>		فریافتهای عقل‌پردازانه [همچنین: فریافتهای عقلنده، مفهومیهای عقلنده. - «عقلنده» از مصدر بر ساخته * «عقلیدن»]
<i>commercium, commerce</i> [F]	معامله	<i>conceptus ratiocinati</i>
<i>communio</i>		فریافتهای حاصل از استنتاج عقلی [همچنین: فریافتهای عقلنده، مفهومیهای عقلنده. - «عقلنده» از مصدر بر ساخته * «عقلیدن»]
<i>communio spatii</i>	اتفاق فضایی	<i>conclusio</i>
<i>comparatio</i>		conclusion [E]
	مقایسه	
<i>compositio</i>		نتیجه
	ترکیب	Conclusion
<i>compositum / Compositum</i>		conclusion
composite		conclusion
composé		نتیجه

	مفهومهای محض	causality	
bloßer reiner Begriff		causalité	علیت
bare and pure concept			
simple concept pur		<i>causa phaenomenon</i>	علت پدیده‌ها
	مفهوم ناب محض		
Buchstabenrechnung		Champion	
algebra		champion	
algèbre		champion	
	جبر		قهرمان
Bürger einer besseren Welt		Chaos	
citizenship in a better world, citizen of a		chaos	
better world		chaos	
citoyen d'un mond meilleur			هرج و مرج [کاربرد نافتی؛ - وگرنه: «خائوس»]
	شهروند یک جهان بهتر	Charakter	
		mark, character, symbole	
		caractère	سرشت، نشان، علامت، جنبه
		Charakteristik	
		characteristic properties	
		caractéristique	سرشت-نشانیک
<b>C</b>			
Cartesianisch		charakteristisch	
Cartesian, of Descartes		characteristic; by characters, by symbols, by	
de Descartes, cartésien		means of symbols, symbolic	
	دکارتی	caractéristique; par les caractères, par les	
<i>casus datae legis</i>		symboles, symbolique	علامتی
مورد قانون مُعطی [اویزمان: «مورد [عمل] قانون			
مُعطی»:		<i>das Charakteristische</i>	
[случай [действия] данного закона		<i>the characteristic</i>	
<i>casus in terminis</i>		<i>la caractéristique</i>	
مورد در حدود [اویزمان:			سرشت-نشان، نشان سرشتی
[случай в пределах		Chemiker	
Causalität		chemist	

Bewegungslehre	21	bloße ...
جنباننده، دلیل محرک، محرکه، سائق		رابطه
Bewegungslehre		Bild
doctrine of motion		image, picture, figure
théorie du mouvement		image, figure, figuratif, procédé figuratif
جنبش‌شناسی		انگاره، تصویر
Bewegursache		bildende Synthesis
motive		formative synthesis, figurative synthesis
mobile		synthèse figurative, systhèse formative
علت جنباننده، علت انگیزاننده، انگیزه جنباننده، قوه محرکه		همنهاد سازنده
Beweis		Bildung
proof		development, formation
preuve		formation
برهان، دلیل		تأشیدن [پهلوی: آفریدن، خلق کردن، ایجاد کردن، بریدن، تراشیدن، شکل دادن، قالب کردن]
Beweisgrund		Billigkeit
proof, ground of proof		equity
preuve, démonstration, argument		équité
دلیل، مبنای برهانی، برهان		انصاف
Beweiskraft		das Bleibende / (etwas) Bleibendes
force of argument		something abiding, the abiding
force démonstrative		qq. ch. de permanent, qq. ch. de durable, le durable
نیروی برهانی		ماندگار، چیز ماندگار
Bewußtsein		Blendwerk
consciousness		deceptive influence, deceptive appearance,
conscience		delusion, illusion, fallacy, sophism;
آگاهی		fallacious
Bezeichnung		illusion, prestige
designation		ترفند، ترفند ناآگاه، ترفند توهم‌انگیز، هذیان، خیال
désignation		فریبنده، ترفند فریبا
مشخص‌سازی، نشان‌گذاری		
Beziehung		bloße Begriffe
relation		mere concepts, concepts alone
relation, rapport, point de vue		simples concepts

déterminable	تعیین پذیر	Betrachtung	
das Bestimmbare		thinking, thought, enquiry, investigation,	
the determinable		speculation; point	
ce qui est à déterminer		considération, étude, méditation, réflexion	مطالعه، ملاحظه، نگرش
	امر تعیین پذیر	Betrug	
Bestimmbarkeit		fallacy, fraud	
determinability		erreur, mensonge	فریب
faculté d'être déterminable, déterminabilité	تعیین پذیری	Betrug der Sinne	
das Bestimmen		deception of the senses, sense-deception	
determination		illusion des sens, erreurs des sens	خطاهای حسی
détermination, acte de détermination	تعیین کردن	Beurteilung	
das Bestimmende		critical examination, estimation, judging,	
the determining		judgment, judgement	
ce qui détermine	امر تعیین کننده	rendre compte, compte rendu, appréciation,	
		examen critique	
Bestimmtheit		داوری، داوری و ارزیابی، بررسی و داوری، داوری و	
determinateness		نقد، نقد و داوری، نقد	
détermination, *détermin[é-]ité	متعیّن شدگی	Bewandtnis	
		nature	
Bestimmung		nature	
determination, determining, determinateness; exposition; definition; vocation, function; destination, destiny; interest; career		جیستی [فرهنگ بزرگ محیط: حالت، وضعیت؛ - خراسانی: «وضع پیرامونی»]	
détermination, déterminer, caractère déterminé; destination, destinée; carrière		Bewegung	
		motion, movement	
تعیّن، خصیصه؛ تعیین [شیبانی]، تحدید [در متن وارد نشده]، تعریف، معین کردن، مشخص کردن؛ مقصد، مقصود؛ سرشت؛ سرنوشت؛ سرنوشت مقرر، قسمت؛ زندگی؛ کاریر		mouvement	جنبش [افضل الدین کاشانی]
		Bewegungsgrund	
		motive	
		mobile, motif	
		انگیزاننده، بنیاد انگیزاننده، بنیاد جنباننده، نیروی	

beliebig	19	bestimmbar
instruction enseignement, instruction, instruire	آموزش	particular, special; distinct, independent, separate particulier, spécial; séparé
beliebig arbitrary, optional arbitraire, —ment	اختیاری	ویژه؛ جزئی؛ جداگانه das Besondere the particular, peculiarity le particulier, de particulier, particularité
Benennung title, name, using the name in a certain sense nom, dénomination, titre, expression	نامگذاری، نامش، عنوان	جنبه ویژه، نکته ویژه؛ امر جزئی besondere Urteile particular judgments jugements particuliers
Beobachtung observation observation	مشاهده	داوریهای جزئی besonders specially, especially, specifically, particularly; separately; distinctly
Berichtigung correction, determination, correct understanding; to correct, correcting justification, légitimité, rectifier, vérifier	راستداشت، تصحیح	spécialement, particulièrement, en particulier, surtout, pour soi et à sa guise; séparément بویژه؛ جداگانه؛ مشخصاً
Berrührung contact contact	تماس	Besserung improvement, amelioration amélioration, perfectionnement بهسازی
Beschaffenheit nature, character, constitution, property nature, manière d'être, essence, constitution	سرشت، چگونگی؛ نفس	Bestandteil constituent élément, partie intégrante سازه
Beschluß conclusion conclusion	نتیجه	Bestätigung confirmation, to confirm, confirming confirmation, à l'appui de تأیید، تصدیق
besonder-		bestimmbar determinable

بررسی، شیوه بررسی، کنش، عمل	coexistence	همبود، همبودی
beharrlich	Beispiel	
established, obstinate, —ly, permanent	example	
subsistant, fixe; endureci, durable	exemple	
پاینده؛ سرسخت؛ پایدار		
das Beharrliche / etwas Beharrliches		نمونه
the permanent, something permanent	bejahen	
le permanent, qq. ch. de permanent	to affirm, to confirm, to assert	
پایندگار، چیز پاینده	affirmer	هاییدن، تأیید کردن، ایجاب کردن
Beharrlichkeit	das Bejahen	
permanence, duration	affirmation, affirming	
permanence	affirmation	
پایندگی	هایش [= ایجاب، —دهخدا: «ها»: آری؛ ذبیح بهروز:	
behaftend	«های»: مثبت. «هایش» از مصدر برساخته* «هایدن»:	
affirmative, affirming, asserting	آری گفتن، تأیید کردن، ایجاب کردن. — محمود	
affirmatif, affirmant	هومن: «آری گوئی»]	
تأیید کننده، هاینده [همچنین: حکم کننده، ادعا کننده؛ و بدینسان]	bejahend	
Behauptung	affirmative, affirming, asserting	
assertion, contention, maintaining, to maintain	affirmatif	
affirmation, assertion, dire, défendre	هایی [= ایجایی] [بهروز؛ — شرف الدین خراسانی:	
حکم، حکم کردن، اثبات، تأیید	«آری گوئی»: «κατὰ φᾶσιν: — هومن: «آری گو»].،	
beifallswürdig	هاینده، ایجایی، موجب (موجه)؛ هایانه، در جهت های، به طور های، ایجاباً	
praiseworthy, commendable	bejahende Urteile	
digne d'approbation	affirmative judgments	
ستودنی [همچنین: درخور تمجید، درخور تحسین]	jugements affirmatifs	
beigeordnet		داوریهای های
coordinate, coordinated	Bejahung	
coordonné	affirmation, assertion	
هم آراسته	affirmation	
Beisammensein		هایش [= ایجاب]
coexistence	Belehrung	



Befolung	17	Behandlung
Befolung		comprendre, saisir
observance		اندربافتن، در یافتن، اندر گرفتن، فریافتن، درک کردن، ادراک
observance		
پیروی، اطاعت، پیروی و تقلید		Begreiflichkeit
Beförderung		being conceivable, comprehension, to comprehend, comprehending
furtherance, furthering		concevoir, compréhension
développement, progresser, instrument de la fin, avancement	پیشبرد	اندربافتندگی [رایموند شمیت در A 789/B817 می‌دهد: Begrifflichkeit؛ ولی هایسدمان و وایشدل در همان موضع: Begrifflichkeit. - به هرسان، Begrifflichkeit را می‌توان به اصطلاحهای زیر برگرداند: مفهومیّت، مفهوم‌واری، مفهومیگی، مفهوم‌پذیری، مفهوم‌سازی، فریافتگی؛ و مانند آنها]
Befriedigung		Begrenzung
satisfaction		limitation, to limit, limiting, definiteness
satisfaction, satisfaire, solution satisfaisante, la paix	خرسندی، خرسندسازی [همچنین: خرسند شدگی]، ارضاء؛ موفقیت	limitation, limite, circonscription
Befugnis		کرانمند ساختن، تحدید، محدودیت؛ محیط؛ مرزها
right	حق	Begriff
droit		concept, conception; outline
Begebenheit		concept, conception, idée; résumé
event, occurrence		مفهوم؛ چکیده [در: kurzer Begriff: (کاربرد نائنی)]
événement, fait	رویداد	Begriffe a priori
Begierde		a priori concepts
desire		concepts a priori
désir, tendance	خواهش، میل	Begriffe der Reflexion
Begleitung		concepts of reflexion
concomitance, coexistence		concepts de la réflexion
simultanéité	همراهی، باهمی	مفهومهای تأمل
begreifen / das Begreifen		Behandlung
to grasp, to understand, grasping		application, operation, action, treatment
		opération, action, étude, traitement

## Äußerung

16

## Bedingung

extra-sensory, extra-sensuous, non-sensible  
extrasensible

اصلهای متعارف سهش

فرا حسی

## Äußerung

manifestation, utterance, expression  
manifestation, expression

بیان

## B

## außer uns

outside us

hors de nous, en dehors de nous

بیرون از ما، در بیرون از ما

## Aussicht

insight, view, contemplation, prospect,  
respect

vue, perspective

چشم انداز، دورنما، فردید، در نظر  
[in Aussicht: رویا روی ...]

## Ausspannung

expansion, radiation

dilatation

اتساع

## Ausspruch

assertion

assertion; prétention; sentence

حکم

## Axiom

axiom

axiome

اصل متعارف [هومن: «اصل ارزنده»] [همچنین: ارز-  
آغازه]

## Axiome der Anschauung

axioms of intuition

axiomes de l'intuition

## Bahn

path

orbite, marche, voie

مسیر، مدار [ : auf die Bahn bringen

to establish, to make out a case

= mettre en avant:

دست یافتن، مطرح کردن، برقرار ساختن، به مسیر  
انداختن، تکوین، ...]

## Bearbeitung

treatment, endeavour, preoccupation,  
enquiry, investigation; work

travail que l'on fait, travail, étude; œuvre

بررسی عملی، به عمل آوری، به عمل آوردن،  
کارگردانی، تعمیل؛ کار، اثر

## Bedeutung

significance, meaning, sense

signification, valeur, sens

معنا، فحوا، دلالت

## das Bedingte

the conditioned

le conditionné

امر مشروط

## Bedingung

condition

condition

شرط

série ascendante

سلسله بالا رونده

Augenblick

instant, moment

moment, clin d' oil

لحظه، چشم به هم زدن

Ausbreitung

application, extension

extension

توسعه

Ausdehnung

extension

extension

اُسْتَنْش [از «\*استیدن»، به قیاس ustāna [zastō] در اوستایی (گاهان)؛ هم‌ریشه و هم‌معنا با آلمانی و لاتین]، کشیدگی، بُعد

Ausdruck

expression, character, thesis, way of speaking, saying

expression, exprimer, mot, exposition, caractère

اصطلاح؛ بیان، شیوه بیان؛ جنبه؛ گفته؛ افاده [همچنین: عبارت، ضابطه، فرمول]

Ausführlichkeit

exhaustiveness, completeness, thoroughness

étendue, être explicite, entrer dans le détail, développement

جامعیت

ausgedehnt

extended

étendu

اُسْتَنْدِه [محمد مقدم: اوستایی]

das Ausgedehnte

the extended

l'étendu, ce qui est étendu

چیز اُسْتَنْدِه، اُسْتَنْدِگار

Ausschließung

excluding, exclusion

exclusion

برون بندی

das Äußere / etwas Äußeres

the Outer, outer, outside something, something external

l'externe, l'extérieur, qq. ch. d'extérieur

بیرونگان، چیز بیرونی، چیزی بیرون

äußere Anschauung

outer intuition

intuition externe, intuition extérieure

سهش بیرونی

äußere Erfahrung

outer experience

expérience extérieure

تجربه بیرونی

äußere Gegenstände

external objects, outer objects

objets extérieurs

برابرایستاهای بیرونی

äußerer Sinn

outer sense

sens extérieur, sens externe

حس بیرونی

außerhalb der Welt

outside the world

hors du monde, en dehors du monde

در بیرون از جهان

außersinnlich

par asymptote		suppression, supprimé, négation	
	مجانب‌وار		رفع
Atheismus		Aufklärung	
atheism		elucidation, restoration, clarification;	
athéisme		enlightenment;	
	خداناگروی [همچنین: خدانگروی]	eclaircissement; renaissance, lumières	
atheistisch			روشنگری، روشن‌سازی
atheistic, atheistical, —ly		Auflösung	
athée, athéistique, en athée		solution, dissolution, exposure, resolution	
	خداناگروانه، خدانشناسانه، خداناپرستانه	solution, separation, résolution	
Atomus			فروگشایی [افضل‌الدین کاشانی]، حلّ
atomus		Aufmerksamkeit	
atome		attention	
	اتم، ذرهٔ بخش‌ناپذیر	attention, remarque	
Attribut			توجه
attribute		Aufnahme	
attribut		reception	
	مُسند	admission	
Aufeinanderfolgen			پذیرش
succession		Aufnehmung	
succession		admission	
	بی‌درپی آمدن	admission	
Aufgabe			پذیرش
task, problem		Aufschluß	
problème, entreprise		information, solution	
	تکلیف؛ مسئله	eclaircissement, explication, solution	
aufgegeben			بازگشود [همچنین: توضیح، اطلاع]
set as a task, prescribed; given		das Aufsteigen	
proposé, imposé; donné		to ascend, ascending	
پیش‌نهاده شده، مسئله‌وار پیش‌نهاده شده، مسئله‌وار		remonter	
پیش‌نهاده؛ داده‌شده، در برابر... نهاده شده			بالا رفتن، برشدن
Aufhebung		aufsteigende Reihe	
denial, abrogation, cancellation		ascending series	

	احتجاج، استدلال	assertoric, assertorical, —ly	
(argumentum) a contingentia mundi		assertorique, —ment	
(استدلال) بر بایه صدفه عالم [همچنین: (استدلال)			تحقیقی؛ تحقیقاً، به طور تحقیقی
بر بایه امکان عالم، (استدلال) بر بایه حدوث عالم]		assertorischer Satz	
Argutation		assertoric proposition	
disputation, argutation		proposition assertorique	
argutie			گزاره تحقیقی
	بهبانه گیری ظریفانه	assertorische Urteile	
Arithmetik		assertoric judgments	
arithmetic		jugements assertoriques	
arithmétique			داوریهای تحقیقی
	حساب	assoziabel	
arithmetisch		associable	
arithmetical		susceptible de s'associer, associable	
arithmétique			تداعی بذیر
	حسابی	Assoziation	
Art		association	
species; way, mode, kind		association	
espèce; manière, nature			تداعی
	نوع؛ گونه، شیوه، سان؛ چستی	Ästhetik	
articulatio		aesthetic	
	تمفصل [ = انسجام]	esthétique	
Artikulation			حسیک [همچنین: حسیات، استاطیقا]
articulation		ästhetische Theorie	
articulation		aesthetic theory	
	انسجام [ = تمفصل]	théorie esthétique	
assertio			نظریه حسیک
	حکم	Astronomie	
Assertion		astronomy	
assertion		astronomie	
assertion			اخترشناسی
	حکم	asymptotisch	
assertorisch		asymptotic, asymptotical, —ly	

Apologie apology apologie	مدافعه	«فَرْدُم» در دهخدا؛ املائی با «پ» را به سبب تداعی با «پارسال»، «پریروز»، «پرشب»، «پارینه» و «پیشین»، ترجیح داده‌ایم، ما تقدّم
<i>a posteriori</i>		اراده حیوانی
<i>a posteriori</i>		<i>arbitrium liberum</i>
<i>a posteriori</i>		اراده مختار، اختیار
آفدوم [پهلوی و دری؛ مهرداد بهار: «وایسین»، «آخرین»؛ ← «آفدُم» و «آفدم» در دهخدا: «آخر»، «آخر»، «فرجام»، «انجام»، و معناهای مشابه دیگر]		<i>arbitrium sensitivum</i> اراده حسّی
<i>apperceptionis substantiatae</i> [gen.; - nom.: <i>apperceptio substantiata</i> ]	[متعلق به] خوداندریافت جوهری شده	Architektonik architectonic architectonique
Apperzeption apperception aperception	خوداندریافت	مهرازیک [rāz و rāzīgar و rāz kīrrōg در ایرانی میانه باختری: «معمار و بتّا». ضمناً «راز» در برهان قاطع از جمله به «بتّا و گل کار» معنا شده است. «مهرازیک» متشکل است از: «مه» (بزرگ، سر) + «راز» + «ئیک»]، ساختمان مهرازانه، ساختمان معمارانه
apprehendieren to apprehend appréhender	سادگانه درک کردن	Architektonik der reinen Vernunft architectonic of pure reason architectonique de la raison pure
das Apprehendieren apprehension, apprehending acte d'appréhender	ادراک ساده	مهرازیک خرد ناب architektonisch architectonic architectonique
Apprehension apprehension appréhension	ادراک ساده	معمارانه، مهرازانه architektonisches Interesse architectonic interest intérêt architectonique
<i>a priori</i> <i>a priori</i> <i>a priori</i>		علاقه مهرازانه، علاقه معمارانه Argument argument raisonnement
بَرْتوم [پهلوی: fratōm و fraḏōm: «نخستین»؛ ←		

Antrieb

impulse

inclination, penchant, impulsion, propension

انگیزه

Anwendung

application

application, appliquer

تطبیق، کاربرد، کاربرد عملی، اعمال [همچنین: کاربست] [در متن ترجمه، «کاربرد عملی» معمولاً در برابر praktischer Gebrauch بکار برده شده است.]

Anziehung

attraction

attraction

جاذبه، کنش

apagogisch

apagogical, —ly

apagogique, —ment

آپا آژیرنده، به شیوه آپا آژیرشی [apā] در ایرانی باستان هم‌ریشه و هم‌معنا با ἀπό در یونانی: «دورکننده»، و «آژیرنده» ← دهخدا: «آگاهاننده»: «دور-آگاهاننده». با «افساغوجی»، عربیده یونانی ἀπαγωγή = برای Apagōgē: «آپا آژیرشی»

apagogische Beweisart

apagogic method of proof

démonstration apagogique

شیوه برهان آپا آژیرنده

apagogischer Beweis

apagogical proof

preuve apagogique

برهان آپا آژیرنده

*a parte posteriori*

در سوی افدوم، از نگرگاه افدوم

*a parte priori*

در سوی پرتوم، از نگرگاه پرتوم

apodiktisch

apodeictic, apodeictical, —ly

apodictique, —ment

یقینی [شیبانی]، ضروری، برهانی؛ یقیناً، به یقین، به شیوه یقینی [همچنین: \*ابوذ قطیقایی، (از یونانی عربیده: «ابوذقطیقاً»؛ یونانی: ἀπόδεικτικός, -ή, -όν از ἀπόδειξις: «برهان»، «برهان نمایان»، «یقین»]

apodiktische Gewißheit

apodeictic certainty

certitude apodictique

قطعیت یقینی

apodiktische (philosophische) Gewißheit

apodeictic (philosophical) certainty,

apodeictic (philosophical) certitude

certitude (philosophique) apodictique, certitude apodictique (philosophique)

قطعیت یقینی (فلسفی)

apodiktischer Gebrauch

apodeictic use

usage apodictique

کاربرد یقینی

apodiktischer Satz

apodeictic proposition

proposition apodictique

گزاره یقینی

apodiktische Urteile

apodeictic judgments

jugements apodictiques

داوریهای یقینی

forme de l'intuition		ناموسان‌بیکاری [ = مسئله جدلی الطرفین ]
	صورت سهش	Antinomie der reinen Vernunft
Anschauungsvermögen		antinomy of pure reason
faculty of intuition		antinomie de la raison pure
pouvoir d'intuition		ناموسان‌بیکاری خرد ناب
	قوة سهش	Antithese
an sich / an sich selbst		antithesis
in itself, by itself		antithèse
en lui-même, en soi		پاد نهاده [محمدعلی فروغی (ذکاء الملک): «برابر نهاد»]
در خود، در خویشتن خود، در گوهر خویش، فی‌نفسه،	فی حدّ ذاته	Antithesis
		antithesis
antecedens		antithèse
	مقدم [محمد خوانساری]	پادنهاده [فروغی: «برابر نهاد»]
Anthropologie		Antithetik
anthropology		antithetic
anthropologie		antithétique
	انسانشناسی	پادنهاده‌یک
anthropologisch		Antithetik der reinen Vernunft
anthropological		antithetic of pure reason
anthropologique		antithétique de la raison pure
	انسانشناسانه، انسانشناختی	پادنهاده‌یک خرد ناب
Anthropomorphismus		Antizipation
anthropomorphism		anticipation
anthropomorphisme		anticipation
انسان شکل‌سازی، انسان شکلی، تشبیه [همچنین: انسان-	واربنداری]	بیش‌نگرش
		Antizipationen der Erscheinungen
anthropomorphistisch		anticipations of appearances
anthropomorphic		anticipations des phénomènes
anthropomorphique		بیش‌نگرشهای پدیدارها
	انسان شکل‌سازانه	Antizipationen der Wahrnehmung
Antinomie		anticipations of perception
antinomy		anticipations de la perception
antinomie		بیش‌نگرشهای دریافت حسی



[the] intuited, [the] perceived [le] perçu, *[l'] intuitionné	سَهِدِه	disposition, besoin تمایل، استعداد، سرشته، ظرفیت [همچنین: مقتضیات]
angewandte allgemeine Logik applied general logic logique générale appliquée	منطق عمومی کار بسته	Anordnung ordinance, order, arrangement disposition, ordonnance, ordre, arrangement نظام، نظم، سامان، ترتیب، آرایش؛ فرمان
angewandte Logik applied logic logique appliquée	منطق کار بسته	anschauende Gewißheit intuitive certainty certitude intuitive قطعیت سَهِدِنِی [همچنین: قطعیت سَهِانِه]
angewandte Philosophie applied philosophy philosophie appliquée	فلسفه کار بسته	anschaulich intuitable, intuitive perceptible, intuitif سَهِدِنِی، سَهِشِی
Anhang appendix appendice	پیوست	das Anschauliche the intuitional du caractère intuitif سَهِشِیگی، جنبه سَهِشِی، جنبه سَهِدِنِی، عنصر سَهِدِنِی، چیز سَهِشِی، امر سَهِدِنِی
anhängen to attach ajouter		Anschauung intuition intuition
دوسیلن [دهخدا: چسبیدن چیزی به چیزی، پیوستن، ملحق شدن، ...]	جان	سَهِش [از «سَهِدن»، «سَهِستن»؛ در پهلوی: «به نظر آمدن»، «به نظر رسیدن»، «پدیدشدن»، هنوز در زبان عوام به معنای «دیدن» کاربرد دارد: «او را بسه»: «اورا بین». از ریشه ایرانی $\sqrt{\text{sad}}$ . - احمد کسروی برای «حس»]
anima		
Animalität animality animalité	جان داری	Anschauungsart mode of intuition mode d'intuition
Anlage		شیوه سَهِش
disposition, characteristic, capacity, provision, means		Anschauungsform form of intuition

	بسنجید با -que فرانسه [	analytisches Urteil	
Analytik der Begriffe		analytic judgment	
analytic of concepts		jugement analytique	
analytique des concepts			داوری آناکاوانه
	آناکاویک مفهوما	analytisches Verfahren	
Analytik der Grundsätze		to proceed analytically, analytical process	
analytic of principles		procédé analytique	
analytique des principes			فراروند آناکاوانه
	آناکاویک آغازها	Anarchie	
analytisch		anarchy	
analytic, analytical, —ly		anarchie	
analytique, —ment			بی‌سالاری
	آناکاوانه	anerkennen	
analytische Einheit		to recognize, — recognise	
analytic unity, analytical unity		admettre, reconnaître	
unité analytique			برشناختن
	یگانگی آناکاوانه	Anfang	
analytische Einheit der Apperzeption		beginning; rudiment	
analytic unity of apperception		commencement; principe	
unité analytique de l'aperception			آغاز
	یگانگی آناکاوانه خوداندریافت	Angelegenheit	
analytische Erkenntnis		task, concern, vocation	
analytic knowledge		affaire, intérêt	
connaissance analytique			وظیفه، کار
	شناخت آناکاوانه	das Angenehme	
analytische Opposition		the pleasant	
analytical opposition		l'agréable	
opposition analytique			امر مطبوع
	تقابل آناکاوانه	angenommener Begriff	
analytischer Satz		concept which is assumed, assumed concept	
analytic proposition		concept admis	
proposition analytique			مفهوم فرضی
	گزاره آناکاوانه	[das] Angeschauete	

هرویسپ ( <i>omnitudo</i> = همگی) واقعیت	تمثیل و مماثلہ، قیاس و تمثیل و مماثلہ، شباهت
allvermögend	Analogien der Erfahrung
all-powerful, omnipotent	analogies of experience
tout-puissant, omnipotent	analogies de l'expérience
هرویسپ توانا	آناگویبهای تجربه
Allvermögenheit	analogisch
omnipotence	analogous
toute-puissance, omnipotence	analogue
هرویسپ توانی	آناگویانه، مماثل
allwissend	Analogon
omniscient	analogon
omniscient	analogue
هرویسپ دانا [پهلوی با شکل دری: «ویسپ دانا»]	آناگوش، مثال قیاسی، مماثلہ
als ob	Analysis
as if, as though	analysis
comme, comme si, pour ainsi dire	analyse
که گویی، چنان ... که گویی، چنانکه گویی [همچنین: مثل اینکه، انگار، به فرض]	آناکاوی [از ana/anā در ایرانی باستان، هم‌ریشه و هم‌معنا با ἀνά in یونانی، و «کاوی» از «کاویدن»]
als solche/als ein- solch-	Analysis des Metaphysikers
as such	analysis of the metaphysician
en tant que tel, comme tel, à ce titre	analyse du métaphysicien
چونان ... [تکرار اسم]، همچون ... [تکرار اسم]، بدینسان [محسن ثلاثی، همچنین: «به معنای مطلق»]، [همچنین: ... من حیث ...، ... از آن روی که ... بُود]	آناکاوی متاگیتی‌گرو
Amphibolie	Analyst
amphiboly	analytical thinker, analyst
amphibologie, amphibolie	analyste
ایهام	آناکاو
Analogie	Analytik
analogy	analytic
analogie	analytique
آناگوی [ana/anā در ایرانی باستان، هم‌ریشه و هم‌معنا با ἀνά در یونانی؛ و «دگویی»: «لوژی»]، قیاس،	آناکاویک [از «آناکاوی» + «تیک»، شکل پهلوی «دی» صفت‌ساز که در چند شکل در فارسی دری نیز باز مانده است: «تزدیک»، «تاریک»، «باریک»۔ «تیک» جای اسم نیز می‌نشیند، مانند «دادیک»، «زن‌سَدیق»۔

allgemeiner ...

6

das All ...

physique générale

دانش طبیعی عمومی

principe suffisant à tout

بنیاد هرویسپ‌بسنده

allgemeiner Begriff

general concept, universal concept

concept général, concept universel

مفهوم کلی

allgewaltig

omnipotent

tout-puissant, omnipotent

هرویسپ‌زورمند

allgemeine Regel

universal rule

règle générale

قاعده کلی

allgewaltiger Welturheber

omnipotent Author

créateur du monde tout-puissant

جهان‌آفرین هرویسپ‌زورمند، جهان‌کردگار

هرویسپ‌زورمند

allgemeine Urteile

universal judgments

jugements universels

داوریهای کلی

Allheit

allness, totality

totalité

هرویسبی

allgemeingültig

universally valid

valable universellement

کلاً معتبر [همچنین: هرویسپ‌معتبر]

Allmacht

omnipotence

tout-puissance, omnipotence

Allgemeingültigkeit

universal validity

universalité

هرویسپ‌ارزشمندی، اعتبار کلی [همچنین:

هرویسپ‌اعتباری]

هرویسپ‌توانی [در پهلوئی پیشوندهای «ویسپ» و

«هرویسپ» برابرند با پیشوند All- (یا -all) در

آلمانی، و -omni در لاتین؛ و در مورد واژه‌های

گوناگون، عملاً گاه یکی، گاه دیگری، و گاه هر دو، بکار

می‌روند. - در این مورد ما در مراجع خود به

visptuvānīh (شکل دری: «ویسپ‌توانی»)

برخورده‌ایم.]

Allgemeinheit

universality, generality

universalité, généralité

کلیت

allmächtig

omnipotent

tout-puissant, omnipotent

allgenugsam

all-sufficient

suffisant à tout

هرویسپ‌بسنده

هرویسپ‌توان، هرویسپ‌توانا [پهلوئی با شکل دری:

«ویسپ‌توان»]

allgenugsamer Grund

all-sufficient ground

das All (*omnitudo*) der Realitätthe allness (*omnitudo*) of the realityle tout (*omnitudo*) de la réalité

Akzidens	5	allgemeine ...
	عمل توجه	raison suprême
Akzidens		برترین خرد
accident		allerrealstes Wesen
accident		<i>ens realissimum</i>
	عرض	être souverainement réel, être infiniment réel
Akzidenz		
accident		واقعیتین هستومند
accident		Allgegenwart
	عرض	omnipresence
Algebra / Algeber		toute-présence, omniprésence
algebra		همه جا باشندگی، هرویسپ باشندگی
algèbre, méthode algébrique		allgegenwärtig
	جبر	omnipresent
das All, Alles		présent partout, omniprésent
that which is all-containing, all, whole; universe		همه جا باشندده، هرویسپ باشندده
le tout, tout; univers		allgemein
	همه، هرویسپ [پهلوی]: کیهان	universal, —ly, general, —ly; all mankind; common
allbefassende Realität		général, —ement, universel, —lement, en général; commun
all-embracing reality		کلی، همگانی، کلاً، عام، عمومی، عموماً؛ مشترک
une réalité qui embrasse tout		das Allgemeine / etwas Allgemeines
واقعیت همه فراگیر، واقعیت هرویسپ فراگیر		the universal, what is general, what is universal, something universal
allbefassender Raum		le général, de général, qq. ch. de général, généralité, ce qu'il y a de général en qq. ch.
all-embracing space		کلیات، چیزی کلی، امر کلی
espace qui comprend tout	مکان همه فراگیر	allgemeine Logik
Allbesitz		general logic
what possesses all, sum-total, complete possession of all		logique générale
possession entière, entière possession	هرویسپ دارایی	منطق عمومی
allerhöchste Vernunft		allgemeine Naturwissenschaft
supreme reason, all-highest reason		general science of nature

<b>Abteilung</b>	<b>Aggregat</b>
division, group	aggregate
division, partie	agrégat
قسمت؛ طبقه‌بندی کردن، بخش کردن	مجموعه [غلامحسین مصاحب: «گوده»]
<i>actio</i> [G: ποιέιν = poiêin]	Aggregation
فعل، آن‌ی‌فعل [همچنین: کنش، کردن]	aggregation
adäquat	agrégation
adequate, —ly	تجمع
adéquat, —ement	aggregierte Räume
طابق النعل بالنعل، مکفی، به شیوه مکفی، کافی، به شیوه کافی	aggregated spaces
Addition	espaces agrégés
addition	مکانهای مجتمع
addition	αἰσθητά καὶ νοητά = aisthētá kai noētá
افزایش، جمع	حسیات و معقولات
<i>ad esse</i>	akademisch
à l'esse [F]	academic, academical
به بودن، به هستی، به ذات	académique
<i>adjective</i>	دانشگاهی
چونان صفت، به مثابه صفت، چونان صفت صوری	akroamatische (diskursive) Beweise
[اویززمان: «به طور صوری»، «صورتاً»: [формально]	acroamatic (discursive) proofs
<i>ad melius esse</i>	preuves acroamatiques (discursives)
au <i>melius esse</i> [F]	برهانهای شنیداری [= سماعی] (نطقی)
به بهتر بودن، به بهتر هستی	aktiv
Affektion	active
affection	actif
affection	فعال، فعالانه
انفعال	Aktus
Affinität	act, <i>actus</i>
affinity	acte
affinité	فعل، عمل
قربت	Aktus der Aufmerksamkeit
	act of attention
	acte d'attention

absolute ...	3	Abstraktion
	تمامیت مطلق	جهش
absolute Totalität der Erscheinung		Abstammung
absolute totality of appearance		derivation, heredity, origin, descent
totalité absolue du phénomène		dérivation, origine
	تمامیت مطلق پدیدار	نسب، منشأ، اشتقاق، تبار
absolute Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen		das Absteigen
absolute totality of the regressive synthesis of the manifold		descending, to descend
totalité absolue de la synthèse régressive du divers		descendre
	تمامیت مطلق همنهاد قهقرایی بسیارگان	فرود آمدن
absolute Vollständigkeit		absteigende Reihe
absolute completeness		descending series
intégrité absolue, perfection absolue		série descendante
	فراراستگی مطلق	سلسله فرودآینده
absolute Zeit		abstrahieren
absolute time		to abstract
temps absolu		faire abstraction de
	زمان مطلق	منتزع کردن
absolutmöglich		abstrakt
absolutely possible		abstract
absolument possible		abstrait
	مطلقاً ممکن	انتزاعی [= آهنجیده = تجریدی]
das Absolutnotwendige / etwas Absolutnotwendiges		abstrakte Begriffe
the absolutely necessary		abstract concepts
l'absolument nécessaire, qq. ch. d'absolument nécessaire		concepts abstraits
	امر مطلقاً ضروری	مفهومهای انتزاعی
Absprung		abstrakte Synthesis
leap, saltus		abstract synthesis
saut		synthèse abstraite
		همنهاد انتزاعی
		Abstraktion
		abstraction
		abstraction
		انتزاع

Abplattung	2	absolute ...
Abplattung flattening aplatissement		possibilité absolue امکان مطلق
	پهن‌شدگی [در قطب‌های زمین]	absolute Noturnotwendigkeit absolute natural necessity nécessité naturelle absolue
Abschnitt section, main section; drawing the line section; tracer la ligne		ضرورت طبیعی مطلق
	بهره، قطعه؛ بریتش [لغت‌نامه دهخدا: بریدن و برش، قطع]	absolute Notwendigkeit absolute necessity nécessité absolue, absolue nécessité
Absicht purpose, intention, object; interest; respect; point of view		ضرورت مطلق
but, intention, dessin; rapport; point de vue		absolute Realität absolute reality réalité absolue
	آهنگ، قصد، مقصود، هدف، هدف مورد نظر، منظور؛ جنبه؛ نگرگاه	واقعیت مطلق
absolut absolute absolu		absoluter Raum absolute space espace absolu مکان مطلق
	مطلق	absolute Selbsttätigkeit absolute self-activity spontanéité absolue
absolute Einheit absolute unity unité absolue		خودکاری مطلق
	یگانگی مطلق	absolute Spontanität absolute spontaneity spontanéité absolue
das absolute Ganze the absolute totality, the absolute whole l'ensemble absolu, le tout absolu		خودانگیختگی مطلق
	کل مطلق	absolutes Subjekt absolute subject sujet absolu
absolute Grenze absolute limit limite absolue		درون‌آخته مطلق
	مرز مطلق	absolute Totalität absolute totality totalité absolue
absolute Möglichkeit absolute possibility		



## A

Abänderung

alteration, change

changement

دگرگونی، تبیلک [احمد شیبانی]، تغییر

Aberglaube

superstition

superstition

خرافات [جمع]، خرافه [مفرد]

Abfolge

sequence, logical sequence; resulting

rapport de conséquence, dérivation

هَجَس [پهلوی hačis: «ازش»، «از او»، «از آن»؛ یا

همچنین از hač پهلوی به معنای «از» + «ش» مصدری.

— اوستایی hačā و hača، پارسی باستان hačā، خود

از ایرانی نخستین \*hak، هند و اروپایی نخستین

\*sek<sup>h</sup>، ریشه sequens لاتین.، توالی

abgeleitet

derived, derivative, deduced

dérivé

اشتقاقی، مشتق

abgeleitete Begriffe

derived concepts, derivative concepts

concepts dérivés

مفهومهای اشتقاقی

abgesonderter Begriff

bare concept

concept abstrait

مفهوم مجرد

abgezogen

abstract, derived, abstruse

abstrait, tiré, ce qui dérive, dérivé

پراهنجیده، آهنجیده [ناصر خسرو]؛ — از مصدر

«آهنجیدن»؛ شکل دیگر آن: «آهیختن»]

Abhandlung

treatise

traité

رساله، کتاب

Abhängigkeit

dependence

dépendance

وابستگی

Ableitung

derivation

dériver, dérivation

اشتقاق

Abmessung

dimension

dimension

دورامون [= بُعد]؛ — از «دور» + «الف» میانوند + «مون»؛

[«سنجه»]

## xiv

نکته‌های دستوری است که شرح آن بیرون از جستار ماست؛ ولی در رابطه با کار عملی تنظیم این واژه‌نامه، توضیح می‌دهیم که گاه افزایش *-ment* یا *-ement* یا *-lement* تغییری در آخرین حرف صفت ایجاد نمی‌کند که مسئله‌ای نیست؛ ولی در موردهایی که صفت مذکر به *f* پایان می‌پذیرد، در شکل قیدی مؤنث آن می‌آید که با *-ve* است، یعنی حرف تغییر می‌کند. در این موردها قید به‌سان کامل نوشته شده است؛ مانند:

*régressif, régressivement*

واژه *complètement* نیز پس از *complet* به همین ترتیب کامل نوشته شده، چون *e* آکسان‌گرا و می‌گیرد. و نیز *continûment* به همین شکل (و به دلیل مشابه)، پس از *continu*. گاه نیز تغییر اساسی‌تر است، مانند *conséquent* و *conséquemment* که باز، طبعاً هر دو نوشته می‌شوند.

4.4.5) چند کومه نوشت، در اصطلاحهای لاتین و آلمانی:

acc.: <i>accusativum</i>	حالت مفعولی بیواسطه، یا «رای»
dat.: <i>dativum</i>	حالت مفعولی با واسطه، یا «بایی»
EZ.: <i>Einzahl</i>	مفرد
fem.: <i>femininum</i>	مؤنث
gen.: <i>genitivum</i>	حالت ملکی، یا «آزانی»
masc.: <i>masculinum</i>	مذکر
MZ.: <i>Mehrzahl</i>	جمع
neut.: <i>neutrum</i>	خنثا
nom.: <i>nominativum</i>	حالت فاعلی، یا «نامی»
pl.: <i>pluralis</i>	جمع
sing.: <i>singularis</i>	مفرد

#### 4.5) نکته‌ای دربارهٔ صفحه‌آرایی واژه‌نامه

چنانکه خوانندگان گرامی ملاحظه می‌کنند، واژه‌نامه از چپ به راست و با شماره‌های لاتین تنظیم شده است. این به سبب ترتیب الفبایی لاتین و برای آسان کردن کار رجوع به واژه‌نامه است: هم برای فارسی‌زبانان، و هم برای کسانی که فارسی نمی‌دانند و فقط به آلمانی و انگلیسی و فرانسه می‌پردازند.

5) در پایان، امید است اگر فرزندان و صاحب‌نگران و دانش‌پژوهان، به غلطها و کاستیها و نادرستیهای در واژه‌نامه برخوردند، آنها را به دیدهٔ اغماض ننگرند، و آشکارشان سازند، تا در چاپهای آینده، این واژه‌نامه — و ترجمه — دقیقتر و صحیحتر بدست خوانندگان رسد. همچنین، امید است در چاپهای آینده فهرستهای راهنمای معادلهای فارسی و انگلیسی و فرانسه این واژه‌نامه نیز تنظیم شود و ضمیمهٔ آن گردد. آمین.

4.3) وجود چند معادل. گاه یک واژه آلمانی در انگلیسی یا در فرانسه یا در فارسی، یا در دو یا در هر سه این زبانها به بیش از یک معادل برگردانده شده است. در این حال باید توجه داشت که معادلهای انگلیسی و معادلهای فرانسه و معادلهای فارسی، هر گروه مستقلاً متناظرند با واژه آلمانی، نه مستقلاً متناظر با واژه آلمانی؛ به عبارت دیگر، نه اینکه اندر میان خود نیز الزاماً با یکدیگر متناظر باشند. برای نمونه در حالت زیر:

D	[آلمانی]
$E_1, E_2, E_3, E_4$	[انگلیسی]
$F_1, F_2$	[فرانسه]
$P_1, P_2, P_3$	[فارسی]

آشکار است که  $E_1$  و  $E_2$  و  $E_3$  و  $E_4$  همه معادل D اند، و به همین ترتیب  $F_1$  و  $F_2$  معادل D اند، و  $P_1$  و  $P_2$  و  $P_3$  هم معادل D. ولی چنین نیست که  $E_1$  و  $F_1$  و  $P_1$ ، و  $E_2$  و  $F_2$  و  $P_2$  الزاماً اندر میان خود نیز متناظر باشند. هر چند تعمداً اندر میان آنها عدم تناظری اعمال نشده، و حتّاً به میزانی معین، کوشش شده است که ناهماهنگیهای آشکار جای خود را به هماهنگی بسیارند، با اینهمه، کوشش در جهت برقراری تناظر مطلق اندر میان آنها نه ممکن می‌بود و نه شاید مطلوب. شکافتن بیشتر موضوع ما را به یک سلسله پرسشهای دشوار زبانشناسی یا زبانیکی خواهد کشاند، و بیش از اندازه دورمان خواهد برد؛ [ولی ضمناً، ← 2].

#### 4.4) نشانه‌ها و کوتاه‌نوشتها

4.4.1) خط مایل: « / » دو شکل ممکن مادهٔ وارده را از هم جدا می‌کند.  
 4.4.2) ویرگول و نقطه-ویرگول. همه جا ویرگول («،» و «،») اندر میان معادلهای کم و بیش دالّ است بر مترادف بودن نسبی معادلهای، و نقطه-ویرگول («؛» و «؛:»،) کم و بیش دالّ بر تفاوت محسوس یا دگرسانی کلی معنا و فحوای معادلهای. با اینهمه توجه کنید که در مورد چند عبارت لاتین، ویرگول در داخل معادل فارسی، فقط چونان نشانهٔ نقطه‌گذاری عادی وارد می‌شود و «معادلهای» را از هم جدا نمی‌کند.  
 4.4.3) نشانهٔ پیکان: « ← » یعنی «رجوع کنید به».

4.4.4) خطّ تابدار: «—» برای جلوگیری از تکرار بکار می‌رود: بویژه در انگلیسی و فرانسه برای تشکیل دادن شکلهای قیدی، و در انگلیسی همچنین برای افزودن (e)d برای تشکیل وجه نعتی مجهول؛ برای نمونه:

real, —ly  
coordinate, —d

ولی اگر افزایش —ly سبب تغییری در آخرین حرف واژه‌ای شود، قید به طور کامل آمده و خطّ تابدار برای آن بکار نرفته است؛ مانند:

contradictory, contradictorily

توجه کنید که در همین زمینه، در فرانسه تشکیل قید از صفت با پسوند «-ment» تابع یک سلسله

(در چند مقولهٔ ارسطویی) که یونانی در متن اصلی نبوده و ما خود افزوده‌ایم، افزایش را با حرف G به منزلهٔ کوتاه‌نوشت یونانی آغاز کرده‌ایم. در برابر یک اصطلاح آلمانی و یک عبارت یونانی و چند عبارت لاتین، در قسمت فارسی، معادل‌هایی از ترجمهٔ زوسی،<sup>۱</sup> به ویراستاری اویزمان،<sup>۲</sup> با حروف روسی نقل شده‌اند.<sup>۳</sup> در یک مورد نیز تعریفی از ارسطو نقل کرده‌ایم.<sup>۴</sup>

## 2. 4) ترتیب الفبایی ماده‌های وارده و نکته‌های املائی

4.2.1) آلمانی. ترتیب قرار گرفتن ماده‌های واردهٔ آلمانی مؤکداً الفبایی است. اوپلاؤت در ترتیب الفبایی تغییری نمی‌دهد: در این واژه‌نامهٔ را چونان ae، و ö را چونان oe، و ð را چونان ue تلقی نمی‌کنیم؛ [فقط نظر، در مورد دو واژه که در املائی خود جز اوپلاؤت فرقی نداشته باشند: واژه‌ای که اوپلاؤت ندارد، پیش از واژه‌ای می‌آید که اوپلاؤت دارد].

حرف تعریف das، ein – و گاه etwas – که پیش از مادهٔ وارده [پیش از واژه، یا واژه‌ها] می‌آیند، در ترتیب الفبایی نقشی ندارند. فقط توجه کنید که اگر das پیش از صفت یا صفت اسمی شده یا نعت‌های فاعلی و مفعولی اسمی شده بیاید سبب حذف s- صفتی می‌شود، و در این حال مادهٔ وارده همچنان بر پایهٔ فرض نبودن s در جای الفبایی خود قرار گرفته است. در مورد دیگر مقوله‌های دستوری اسمی شده، das تغییری در املا ایجاد نمی‌کند.

4.2.2) انگلیسی. در واژه‌های انگلیسی که به -ize / -ise- پایان می‌پذیرند، ما املائی فرهنگ آکسفورد را که -ize- است، بر -ise- ترجیح می‌دهیم. به دلیل آنکه تلفظ آن با [z] است، نه با [s]، و ریشهٔ آن هم z است، نه s: در لاتین -izare-، از یونانی ἴζειν- [ولی این بحث به -iser- فرانسه و -isieren- آلمانی پیوند نمی‌یابد، زیرا در فرانسه و آلمانی در این زمینه تشبّتی وجود ندارد].

4.2.3) فرانسه. در فرانسه هرگاه صفتها تنها باشند، همیشه به صورت مذکر می‌آیند؛ چه، شکل مؤنث آنها برای هر فرانسه دانی آشکار است؛ (در فرهنگهای لغت نیز به هرسان نخست شکل‌های مذکر داده می‌شوند). البته بعضی صفتها در فرانسه برای مذکر و مؤنث یک شکل دارند. توجه کنید که برای quelque chose فرانسه در سراسر واژه‌نامه کوتاه‌نوشت qq.ch. بکار رفته است [روبر: qqch.؛ جز خود le quelque chose [das Etwas]]. در مورد قیدهای فرانسه، در رابطه با خطّ تابدار: «س» نکته‌ای هست که در §4.4.4 آمده است.

1) Критика чистого разума

2) Т. И. Ойзерман

۳) از جمله ← Größenlehre و μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. – جز این مسوردها، واژه‌ها و عبارت‌های روسی‌ای که گاه بگاه از متن روسی اویزمان در پانوشتهای کتاب نقل شده‌اند، در واژه‌نامه باز نتاییده‌اند.

۴) ← Witz.

کلاسیک ادبی و فلسفی و دانشی [= علمی] و منطقی فارسی دری، و نیز متنهای فلسفی و منطقی و ریاضی که در چند دهه اخیر در ایران نشر یافته‌اند و در رأس آنها می‌باید سیر حکمت در اروپا اثر شادروان محمد علی فروغی ذکاء الملک را یاد کرد، را بررسی کرده‌ایم. با اینهمه، توجه کنید که منبعهای واژه‌های فارسی فقط در پاره‌ای موردها داده شده‌اند، نه در همه موردها؛ و هرگاه منبعی یاد شده باشد، این آگاهی همواره بی‌میانجی داده می‌شود، نه بنا بر روایت و نقل یک فرهنگ لغت و غیره. به هنگام ارجاع، به نام خاص بسنده کرده‌ایم و نام اثر را نیاورده‌ایم؛ زیرا ممکن بود دادن نام اثر و وارد کردن یک دستگاه «کودیفیکاسیون»، ساختمان همبافته واژه‌نامه و کتاب را از آنچه هست، پیچیده‌تر سازد. — خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند در هر مورد به مجموع اثرهای کسانی که نامشان در واژه‌نامه یاد شده، رجوع کنند. نام تالی چند از بزرگان کلاسیک ادب فارسی نیز در واژه‌نامه هست.

در برابر پاره‌ای واژه‌ها و اصطلاحها، توضیحهایی وارد ساخته‌ایم. این توضیحه‌ها که معمولاً کوتاه‌اند، به دلیلهای آشکار، بیشتر جنبه صوری و واژه‌شناسی و ریشه‌شناسی دارند، و کمتر جنبه معنایی [= سمانتیک]: در زمینه معنایی، درباره اصطلاح‌شناسی کانت کتابها می‌توان نوشت.

#### 4) نکته‌های فنی

4.1) آرایش ماده‌های وارده و معادلها: سطر نخست به واژه یا عبارت آلمانی تعلق دارد، یک سطر پایین‌تر به معادل [های] انگلیسی، یک سطر پایین‌تر از آن به معادل [های] فرانسه، و سرانجام، آخرین سطر به معادل [های] فارسی. گاه واژه اصلی، لاتین (یا یونانی) است. در این حال در ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه چه بسا همان واژه یا عبارت لاتین بکار رفته است؛ ولی گاه در انگلیسی یا در فرانسه، فقط، یا همچنین فزون بر واژه لاتین، واژه‌های انگلیسی یا فرانسه هم بکار رفته‌اند. بر پایه این حالها، ممکن است سطر دوم الزاماً متعلق به انگلیسی نباشد. در این موردها برای مشخص کردن زبان، از کوتاه‌نوشت‌های زیر سود جست‌ایم: E برای انگلیسی، F برای فرانسه. [توجه کنید که پاره‌ای عبارتها و قطعه‌های شعری لاتین ممکن است بیش از یک سطر را اشغال کنند، که در این حال ترتیب فوق دیگر مطرح نیست.]

لاتین، همیشه با حروف ایتالیک چیده شده و این نشان مشخص‌کننده آن است. البته باید دانست که نگریده‌ما از لاتین، صرفاً واژه‌ای از ریشه لاتین نیست، — هر چند اگر تفاوت صوری بسیار اندک باشد، — بلکه صورت ناب و خالص لاتین است. حتا در موردهایی نیز این مشخص‌سازی به پاره‌ای ملاحظه‌ها انجام نگرفته؛ برای نمونه a priori با حروف ایتالیک چیده شده، ولی در درون عبارتهای آلمانی با حروف رومن چاپ شده است. فرانسه نیز با حروف ایتالیک چیده شده، ولی در درون عبارتهای آلمانی با حروف رومن چاپ شده است. سخن کوتاه: اگر واژه‌ای در این واژه‌نامه با حروف ایتالیک چیده شده باشد، قطعاً لاتین — یا لاتین یونانی تبار — است؛ ولی نه آنکه اگر با حروف رومن چیده شده باشد، الزاماً لاتین نباشد. و اما حرف‌نوشت ساده لاتین اصطلاحهای یونانی با حروف رومن چاپ شده‌اند:

در اصطلاحهای یونانی، الفبای یونانی مشخص‌کننده زبان یونانی است، ولی در چند مورد محدود

برخوردارند، در جای خود صحیح و بایسته می‌دانیم.  
 (ب) رعایت اصل تناظر یک به یک اندر میان اصطلاح آلمانی و اصطلاح فارسی تا حد امکان:  
 «ایزومورفیسم» [= Isomorphie = Isomorphismus].

(پ) کاربرد اصطلاحهای متعارف فلسفی فارسی (و عربی) برای اصطلاحهای متعارف کلاسیک و اسکولاستیک، و کاربرد واژه‌های نوین یا برساخته (چه از آن دیگران، چه برگزیده یا برساخته بسویله خودما) برای اصطلاحهای مدرن یا نوین، بویژه برای اصطلاحهای پس از رنسانس یا اصطلاحهای خود کانت. این امر به طور تقریبی و نسبی رعایت شده است.  
 (ت) در موردهایی که گزینشی در میان بوده، برگرداندن واژه‌های آلمانی سره به فارسی سره و واژه‌های لاتین تبار و یونانی تبار آلمانی به واژه‌های فارسی عربی تبار یا عربی، که باز به طور نسبی رعایت شده است.

### 3.2 و اما از جنبه عملی:

معادلهای فارسی بر پایه مطالعه و بررسی دستگاههای اصطلاح‌شناسی فلسفی و اثرهای دیگران، و اندیشیدن مستقل برگزیده شده‌اند. یک اصطلاح مهم تنها هم در این واژه‌نامه نیست که درباره آن با صاحب‌نگران مشورت نشده باشد و بر سر آن به میزانی معین بحث و جدل در نگرفته باشد. — اصل این بوده است که هر واژه و عبارت فارسی که در ترجمه فارسی در برابر یک واژه یا عبارت آلمانی مضبوط در این واژه‌نامه بکار برده شده باشد، بدون استناد در این واژه‌نامه وارد شود؛ همچنین، اصل این بوده است که در برابر هر اصطلاح آلمانی فقط معادل یا معادلهایی وارد شوند که در ترجمه آمده‌اند. با اینهمه، گاه در ترجمه مترادف یا مترادف‌هایی وارد گشته‌اند: خواه در متن اصلی ترجمه در قلاب پس از نشانه مساوی: [= ]، خواه در پانویس. این مترادفها در واژه‌نامه به حسب مورد و ملاحظه‌های ویژه آن، گاه به دنبال معادل اصلی، و گاه در قلاب پس از نشانه مساوی: [= ]، و نیز گاه به صورت: «[همچنین: ...]»، ضبط شده‌اند. فزون بر این، گاه در قلاب به معادلهای دیگران نیز اشارت رفته است (در مورد اخیر معادلهای در گیومه قرار دارند): یا به دنبال «همچنین»، معادلهایی وارد شده‌اند که در ترجمه نیامده‌اند. ملاک این یادآوریه‌ها و وارد ساختن این معادلهای، اهمیت آنها بوده است به احساس مترجم.

این نکته را هم بیافزاییم که این احتمال وجود دارد که بندرت پاره‌ای مورد‌های جزئی عدم تطابق اندر میان پانویسها و واژه‌نامه وجود داشته باشند؛ برای نمونه، استثنائاً وجود یک معادل در واژه‌نامه در بیرون از قلاب، که در پانویسهای ترجمه (یا در متن ترجمه) ضبط نشده باشد. [از سوی دیگر، البته معدودی از واژه‌ها و عبارتها که به دلایلهای گوناگون همراه با توضیح در پانویسهای کتاب فارسی آمده‌اند، آگاهانه در واژه‌نامه وارد نشده‌اند.] این مورد‌های احتمالی عدم تطابق، — که با نحوه و روش تنظیم کارتها (برگه‌ها یا فیشها) حد اکثر کوشش خود را به عمل آورده‌ایم تا موجود نباشند، — اگر هم یافته شوند، به هر تقدیر فاقد اهمیت و دلالت عملی هستند؛ چه، این واژه‌نامه اثری است مستقل.

از جمله اثرهای دیگران، ما پاره‌ای مرجعهای هند و اروپایی نخستین، تعدادی از متن‌ها و مرجعهای

در قسمت معادلهای فارسی، دقت و فرسختی معنایی [=سمانتیک] و فرسختی صوری [=فورمل = فورمال]، با توازن بیشتری پا به پای یکدیگر پیش می‌روند).

با تمام این حالها، و به هر سان، برای آنکه هیچ‌گونه سوء تفاهم یا «دژ فهمی» یا «دژ اندریافت» پیش نیاید، مترجم خود شخصاً پاسخگویی درستی شکل‌های انگلیسی و فرانسه را در این واژه‌نامه به عهده می‌گیرد تا اگر غلط‌هایی در آنها یافته شوند، این امر به حساب آقایان کمپ سمیت و مولر و میکِل جان و ترمزگ و پاکو و ژول باری نوشته نشود، بلکه به حساب مترجم منظور آید.<sup>۱</sup> منتها باز هم تصریح می‌کنیم که نادرستی و ایرنگ و کژی و کاستی فقط می‌باید بر پایه خود سیاق و متن کانت و بر طبق سنجۀ معنائیک [=سمانتیک] متن کانت در مورد‌های مکرر، تشخیص داده شود، و نه جز آن.

### 3) معادلهای فارسی

3.1) جنبۀ نظری: در پیشگفتار خود در پیرامون پاره‌ای پرسش‌های «پرسمانها»ی بنیادین اصطلاح‌شناسی سنجش خرد ناب و فلسفه و مبدهای حکمتی و اصل‌های راهنمای فروگشایی آن، سخن گفته‌ایم. در اینجا، به مصداق «خیر الکلام ما قلّ و دلّ»، به طور خلاصه، رئوس مطلبها و ضابطه‌های مربوط به سیاست کلی و فلسفۀ فروگشایی دستگاه اصطلاح‌شناسی سنجش خرد ناب را برمی‌نویسیم:

الف) استوار نهادن «مونیسیم پلورالیست» یا «مونیسیم پلورالیستی»، یا «یگانه‌گروی چندگر وانه» در زبان به طور اعم، و در زبان فارسی به طور اخص: تلفیق «یک» یا «وحدت»، با «چند» یا «بسیار» یا «بسیاری» یا «تکثر» در یک دستگاه واحد و یگانه: کوشیده‌ایم تا گرایش‌های عمده زبان فارسی را بکار گیریم و هماهنگ کنیم. بویژه به‌گرایش فارسی‌نویسی یا «فارسی‌گرایی» توجه داشته‌ایم، ولی با رعایت میانه روی و اعتدال، و نه به حد افراط و تعصّب؛ زیرا کاربرد واژه‌های عربی تبار فارسی را نیز، که بخصوص از دقت

۱) در اینجا یک استثنا وجود دارد. در واژه‌نامه، در برابر اصطلاح آلمانی Erkenntnis در قسمت انگلیسی سه اصطلاح cognition و knowledge و mode of knowledge قرار گرفته‌اند. اما اصطلاح mode of knowledge را ما فقط به ملاحظه ترجمۀ کمپ سمیت وارد کرده‌ایم. ظاهراً چون کاربرد شکل جمع «knowledges» در انگلیسی چندان طبیعی نیست، کمپ سمیت شکل جمع Erkenntnisse را به صورت modes of knowledge ترجمه می‌کند. ولی جان کمپ (John Kemp) به این معادل کمپ سمیت ایراد می‌گیرد؛ و ما در این مورد با جان کمپ هماهنگیم. از یک سوی، البته کاربرد cognition در برابر Erkenntnis دشواری را فرو می‌گشاید، چون بسادگی می‌توان cognitions را در برابر Erkenntnisse (جمع) نهاد. از سوی دیگر، کاربرد knowledge هم عملی است؛ زیرا هر چند جان کمپ «knowledges» را در انگلیسی ناممکن می‌شمارد، ولی ما عندالزوم در سیاق فلسفی در کاربرد «knowledges» اشکالی نمی‌بینیم و نگر خود را در واژه‌نامه منعکس کرده‌ایم. — موضوع باز است. (توضیح بیشتر آنکه mode of knowledge به معنای «وجه شناخت» یا مثلاً «شیوه کسب دانش» خواهد بود، حال آنکه Erkenntnis به معنای «شناخت» یا «معرفت» به طور کلی، یا «قطعه شناخت»، یا گاه «عمل شناختن»، «عمل دانستن» است.)

بارنی<sup>۱</sup> نیز واژه‌هایی را برگرفته‌ایم. هر واژه و اصطلاح را اگر بیش از یک بار در متن اصلی آمده باشد، بیش از یک بار، و چه بسا چندین بار با ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه مطابقت کرده‌ایم و کوشیده‌ایم تا اگر به سببهای گوناگون، معادلهای گوناگون برای آن بکار رفته باشد، مجموع شکل‌های انگلیسی و فرانسه را بنویسیم و به خوانندگان عرضه داریم.

باید توجه داشت که این معادلهای با توجه به مفهوم معین واژه‌های آلمانی در متن کانت برگزیده شده‌اند، نه به سان مجرد و جدا از متن کانت. بنابراین گاه ممکن است به موردهایی برخورد که معادلهای نماینده‌عادیترین معنای واژه آلمانی نباشند؛ نکته‌ای که در باره معادلهای فارسی نیز صدق می‌کند. — با اینهمه، معنا نیک [= سمانتیک] کانت، بخلاف بعضی فیلسوفان دیگر، بر روی هم به میزانی زیاد، متعارف است.

همچنین در اینجا توضیحی بجاست: با توجه به شمار فراوان واژه‌هایی که چونان صاذه<sup>۱</sup> وارده ثبت شده‌اند، بر نوشت مکانیکی هر آنچه در فلان ترجمه انگلیسی یا فرانسه آمده است، گاه ممکن نبوده و اگر هم می‌بوده، چاپ آن، بدون توضیح سیاق ویژه متن، ممکن بوده باعث گمراهی شود. زیرا آشکار است که در ترجمه زبانهای طبیعی به یکدیگر، هر چه واژه ویژه متن، ممکن بوده باعث گمراهی شود. زیرا آشکار است که در معمولی تر باشد، تأثیر نحوی زبانها بر آن بیشتر است. بنا بر این، با توجه به دیگرسانی نحوی زبانهای طبیعی، هر گاه جمله یا گزاره  $A_1$  در محور زنجیری [= syntagmatisch] زبان طبیعی  $S_1$ ، مرکب از  $n_1$  واحد واژه ( $W$ ) باشد، در برگرداندن آن به گزاره  $A_2$  در زبان طبیعی  $S_2$ ، با  $n_2$  واحد واژه ( $W$ )، در سیاق بحث ما: الف)  $n_1$  الزاماً با  $n_2$  برابر نیست؛ ب) تقطیع [„skandieren“] مکانیکی  $W_{S_1} / A_1$  به  $W_{S_2} / A_2$  همیشه ممکن نیست و تابع بحث بالاست. — بر پایه این ملاحظه‌ها (و نیز به سبب آنکه در ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه‌ای که در دسترس ما بوده‌اند، بندرت بیدقتیها و افتادگیها و شاید احیاناً سلیقه‌های شخصی خاصی یافته شدند)، گاه بگناه به میزانی محدود یا وسیع، به ویرایش و تغییر و افزایش و کاهش و «داده‌آمایی» معادلهای و شکل‌های انگلیسی و فرانسه، چنانکه روی کارتها (یا برگه‌ها) نوشته شده بوده‌اند، نیاز افتاده، که با احتیاط کامل و بر پایه بازرسی و مهار و تأیید و تصدیق و «درستداشت» در فرهنگها و دانشنامه‌های عمومی و مرجع‌های معتبر و ژرسته فلسفی زبانهای آلمانی و انگلیسی و فرانسه انجام گرفته است. همچنین، یک واژه\* انگلیسی و سه واژه\* فرانسه بوسیله مترجم در این واژه‌نامه بکار برده شده‌اند که در فرهنگهای بزرگ این زبانها دیده نشدند؛ اینها با نشانه ستاره (\*) مشخص گشته‌اند. این نکته را هم بیافزاییم که در برگزینش معادلهای انگلیسی و فرانسه، به فضای باز معنایی [= سمانتیک] بیشتر اهمیت داده‌ایم تا به فرسختی [= ریگور] صوری. برای نمونه، ممکن است یک اسم دستوری آلمانی [= Substantivum] در ترجمه انگلیسی و فرانسه، به اقتضای ضرورت‌های نحوی، فزون بر اسم دستوری، به فعل نیز برگردانده شده باشد، و ما نیز در این واژه‌نامه فقط فعل را به مصدر یا به نعت فاعلی تبدیل کرده و آن را نگه داشته‌ایم؛ (با اینهمه، باید گفت که

1) Jules Barni



«[» و پیش از معادل فارسی نیز یک قلاب باز فارسی: «[» قرار گرفته است. این قلابها مستقل‌اند از قلابهای دیگری که احياناً، به طور متعارف (باز و بسته) در برابر معادل فارسی برای وارد کردن توضیح قرار گرفته‌اند.

## 2) معادلهای انگلیسی و فرانسه

وارد کردن معادلهای انگلیسی و فرانسه از آن جهت ضروری به نگر رسیده است که هنوز که هنوز است بیشتر فلسفه‌پژوهان و فلسفه‌نگاران و فلسفه‌خوانان ایرانی، آلمانی نمی‌دانند. البته توجه به زبان آلمانی در ایران آغاز شده و به این زبان بیش از پیش روی آورده می‌شود، ولی با اینهمه، دقیقترین و پخته‌ترین واژه‌نامه‌های فلسفی و منطقی در ایران تاکنون بر پایه زبانهای فرانسه و انگلیسی تدوین گشته‌اند. بنابراین، با ضبط معادلهای انگلیسی و فرانسه، خوانندگان انگلیسی‌دان و فرانسه‌دان، گونه‌ای آگاهی عینی از واژه آلمانی پیدا می‌کنند، که شاید در همه موارد کسب آن صرفاً بر پایه معادلهای فارسی، که پاره‌ای از آنها مهجور یا برساخته هستند، ممکن نمی‌بود.

معادلهای انگلیسی به سان عمده و در وهله نخست از ترجمه انگلیسی<sup>۱</sup> نورمن کمپ سمیث<sup>۲</sup> گرفته شده‌اند؛ ولی از ترجمه‌های انگلیسی فریدریش ماکسیمیلیان مولر<sup>۳</sup> و میکسل جان<sup>۴</sup>، و نیز از ترجمه عبری<sup>۵</sup> شموئیل هوگو برگمان<sup>۶</sup> و ناتان روطن شطرايخ<sup>۷</sup> (از واژه‌نامه، قسمت عبری - آلمانی - انگلیسی) هم واژه‌هایی را برگرفته‌ایم. ضمناً، ترجمه عبری<sup>۸</sup> احمد شیبانی، [که بر پایه ظاهرها از متن انگلیسی فریدریش ماکسیمیلیان مولر صورت گرفته]، دارای یک واژه‌نامه انگلیسی - عبری است، که بررسی شده است. (طبعاً در زمینه کلی ترجمه و برگزینش اصطلاحها نیز این ترجمه تا اندازه‌ای مورد استفاده قرار گرفته است.) - معادلهای فرانسه به سان عمده و در وهله نخست از ترجمه فرانسه<sup>۹</sup> آ. ترمزگ<sup>۱۰</sup> و ب. پاکو<sup>۱۱</sup> (که در سراسر کتاب به صورت «ترمزگ-پاکو» بدیشان اشاره رفته است) گرفته شده‌اند؛ ولی از ترجمه فرانسه زول

1) *Critique of Pure Reason*

2) Norman Kemp Smith

3) Friedrich Maximilian Müller

4) J. M. D. Meicklejohn

۵) ביקורת התבונה הטהורה

۶) שמואל הוגו برگמן

۷) נתן רוטנשטרייך

۸) نقد العقل المجرد

9) *Critique de la raison pure*

10) A. Tremesaygues

11) B. Pacaud

مترجمان، سنجیده‌ایم و ماده‌های وارده آنها را — جز در پاره‌ای مورد‌های استثنایی، — در شمار گزینشهای خود وارد کرده‌ایم. در اینجا بویژه دو اثر زیر را به خوانندگان معرفی می‌کنیم:  
— هاینریش راتکه، فرهنگ دستگاه‌مندانهٔ سنجش خرد ناب اثر کانت؛<sup>۱</sup>  
— رودلف آیسلر، فرهنگ کانت: کتاب مرجع برای مجموعهٔ نوشته‌ها / نامه‌ها و آثار خطی بازماندهٔ کانت.<sup>۲</sup>

اثر نخست فقط مربوط به سنجش خرد ناب و پیش‌درآمد [= پرولوگومنا = Prolegomena] است؛ و اثر دوم، مربوط به همهٔ اثرهای کانت.

ضمناً در مورد مصدرهای آلمانی، چند مصدر را که در فرهنگ دستگاه‌مندانهٔ سنجش خرد ناب وارد شده‌اند، حذف کرده‌ایم. ولی کاملاً ممکن است چنین باشد که پاره‌ای مصدرهایی که وارد نشده‌اند، وارد کردنشان ضروری تر بوده باشد از پاره‌ای مصدرها که وارد شده‌اند.

شمار ماده‌های وارده را گسترده گرفته‌ایم. بر روی هم در حدود ۲۵۰۰ ماده در این واژه‌نامه یا فرهنگ فلسفی چهارزبانه وارد شده‌اند. بسیار بودن ماده‌های وارده، خود سبب دقت بیشتر ترجمه شده است. البته ممکن است خوانندگان به ما خرده گیرند که این واژه‌ها و عبارتها، همه اصطلاح فلسفی نیستند. ولی تعریف اصطلاح فلسفی و سنجیدار جدانشناخت آن از واژهٔ نافیلسفی، چندان آسان نیست: پس کافی است که خوانندگان این ماده‌ها را چونان واژه‌های معمولی تلقی کنند که دانستن‌شان برای هر دانشجو یا دانشپژوه فلسفی سودمند تواند بود: این خود می‌تواند گونه‌ای یاری باشد به امر فرهنگ‌نگاری آلمانی در ایران‌زمین.

توجه کنید که ماده‌های وارده گاه واژه‌ها یا عبارتهای لاتین یا یونانی‌اند، یا حتا گاه عبارتهای دراز، یا مصرعها و بیتهای شعری لاتین.

هر ماده‌ای که در واژه‌نامه می‌آید، در پانوشتهای کتاب، یا در خود متن (که بویژه در مورد عبارتهای لاتین و یونانی رخ می‌دهد)، آورده شده است. در کتاب فارسی، هر گاه یک اصطلاح آلمانی به بیش از یک معادل فارسی برگردانده شده باشد، برای هر معادل تازهٔ فارسی یک بار دیگر در پانوشته، — یا به حسب مورد، در خود متن ترجمه، — تکرار شده است. (ولی اصطلاحهای لاتین که بیش از یک بار می‌آیند، تقریباً مکرراً با ترجمهٔ فارسی همراه‌اند بی آنکه ترجمهٔ فارسی الزاماً دیگرسان باشد.)

ضمناً چند مادهٔ انگشت شمار (احتمالاً چهار ماده) در واژه‌نامه وارد شده‌اند که فقط در پانوشتهای مترجم آمده‌اند و در متن اصلی موجود نیستند. در این چند مورد، پیش از واژهٔ آلمانی یک قلاب باز لاتین:

1) Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1929, Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Bd. 37b), Hamburg, 1972.

2) Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass*, (1930), Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1977.

## واژه‌نامه سنجش خرد ناب

آلمانی – انگلیسی – فرانسه – فارسی

[نیز شامل اصطلاحها و عبارتهای لاتین و یونانی متن]

(0) واژه‌نامه سنجش خرد ناب، به عنوان اثری مستقل، بوسیله مترجم فارسی کتاب تنظیم شده است. این واژه‌نامه گنجانده اصل اصطلاحها و واژه‌های آلمانی (همراه با اصطلاحهای لاتین و یونانی)، و معادلهای انگلیسی و فرانسه و فارسی آنهاست. امید است این واژه‌نامه چهارزبانه، طلاب فلسفه سنجش خرد ناب را در پژوهش خود یاری دهد و اصطلاح‌شناسی فنی فلسفی و علمی را در فارسی امروزین توانگر کند و غنا بخشد.

در این درآمد، پرسشها و مطلبها و نکته‌هایی چند را بازمی‌نماییم که گمان می‌کنیم کسار رجوع به واژه‌نامه را آسان گردانند. — توجه ما به سان عمده متوجه به جنبه‌های عملی است، هر چند که به جنبه‌های نظری نیز بکوتاهی اشاره خواهیم نمود.

نخست یک نکته کلی: واژه‌نامه یا فرهنگ دو (یا چند) زبانه، به سان عمده فقط به دادن معادل می‌پردازد، و واژه‌نامه یا فرهنگ یک‌زبانه به سان عمده به تعریف و توضیح واژه‌ها یا اصطلاحها، بنا بر این، بجز چند اشاره کوتاه، این واژه‌نامه فقط به برنوشتن معادلهای انگلیسی و فرانسه و فارسی واژه‌ها و اصطلاحها و عبارتهای آلمانی [یا به دادن معادلهای فارسی واژه‌ها یا عبارتهای لاتین و یونانی] بسنده می‌کند.

### 1) برگزینش ماده‌های وارده آلمانی

«ماده‌ها» یا «ماده‌های وارده» یا «درآیه‌ها» [=Stichwörter] عمدتاً از ویراست رایموند شمیت<sup>1</sup> در سلسله «کتابخانه فلسفی»<sup>2</sup> استخراج شده‌اند و هر دو ویراست نخست، A، و دوم، B، را در برمی‌گیرند [— پیشگفتار مترجم]. در برگزینش ماده‌های وارده کوشیده‌ایم به شیوه‌ای عمل کنیم که صرفاً ذهنی یا «درون‌آختی» نباشد، بلکه بویژه عینی یا «برون‌آختی» نیز باشد؛ به این ترتیب که داوری خود را درباره برگزینش یک واژه یا عبارت، چونان اصطلاح، با نگرها و فهرستها و واژه‌نامه‌های دیگر کانت‌پژوهان و

1) *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Raimund Schmidt.

2) *Philosophische Bibliothek*, Bd. 37a.



AMIR KABIR VERLAG  
TEHERAN 1983  
ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

مؤسسة انتشارات امیر کبیر

تهران، ۱۳۶۲

حق طبع محفوظ است.

**GLOSSAR  
ZU KANTS  
KRITIK DER REINEN VERNUNFT  
DEUTSCH-ENGLISCH-FRANZÖSISCH-PERSISCH**

[EINSCHLIEßLICH LATEINISCHER UND GRIECHISCHER  
WÖRTER]

ZUSAMMENGESTELLT

VON

DR. M. Š. ADIB-SOLṬĀNI

واژه‌نامه

سنجش خرد ناب

آلمانی - انگلیسی - فرانسه - فارسی

[شامل اصطلاحها و عبارتهای لاتین و یونانی متن]

تألیف

دکتر میروشمس‌الدین ادیب سلطانی



ΣΥΛΛΟΓΗ  
ΡΕΚΙΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΟΛΩΝ

ΕΠΙΣΤΟΛΗ  
ΑΝΤΙΣΤΡΑΤΗΓΟΥ

GLOSSAR  
ZU KANTS  
KRITIK DER REINEN VERNUNFT

واژه نامه  
سنجش خرد ناب

